

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2020

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgénii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor: *N.V. Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editor: *E.V. Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Российская Федерация

К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера: *Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Ответственный за выпуск: *Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

Содержание

[Предисловие редактора]	12
-------------------------------	----

Статьи

Ранний иудаизм и первоначальное христианство

<i>Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И.</i> «Благочестивый разум» Четвертой Маккавейской книги	14
--	----

<i>Киреева Н.М.</i> «Развратница приятной наружности»: подходы к интерпретации кумранского гимна 4Q184	29
--	----

<i>Иннокентий Павлов</i> Евреи, поверившие в Иисуса, и христиане, обращенные из язычников, до миссионерских путешествий Павла, согласно историческим свидетельствам	43
--	----

Христианство XIX–XX вв.

<i>Куропаткина О.В.</i> Пиетистские и околониетистские движения в Норвегии, Дании, Швеции и России XIX в.: социально-экономический и социально-политический аспекты	60
--	----

<i>Лурье В.М.</i> «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова	72
--	----

<i>Браткин Д.А.</i> Сэр Уильям Митчелл Рамсей и протестантская апологетика (этюд из североамериканской религиозной истории XX в.)	89
---	----

<i>Сергазина К.Т.</i> Церковная история фряновской округи в 1930–1950-е гг.	126
---	-----

Переводы

Киреева Н.М.

Кумранский гимн 4Q184: перевод и комментарий 142

Рецензии

Ястребов Г.Г.

Рецензия на книгу:

Marcus J. John the Baptist in History
and Theology. Columbia: University of South Carolina Press,
2018. 278 p. 156

Раздьяконов В.С.

Рецензия на книгу:

Chajes J. Recycled Lives: A History of Reincarnation
in Blavatsky's Theosophy. Oxford: Oxford University Press,
2019. 215 p. 161

In memory

Иннокентий Павлов (15.07.1952–19.05.2020) 167

Contents

[Preface]	12
-----------------	----

Papers

Early Judaism and Primary Christianity

<i>Nina V. Braginskaya, Anna I. Shmaina-Velikanova</i> The “Pious Mind” of the Fourth Book of Maccabees	14
--	----

<i>Natalya M. Kireeva</i> “The Harlot, of the pleasing appearance”. Approaches to Interpretation of the Hymn 4Q184 from Qumran	29
--	----

<i>Innokenty Pavlov</i> Jews who believed in Jesus and Christians converted from the Gentiles before Paul’s missionary journeys according to historical witnesses	43
--	----

Christianity 19th – 20th centuries

<i>Oksana V. Kuropatkina</i> Movements linked to Pietism in Norway, Denmark, Sweden and Russia. Socio-economic and socio-political aspects	60
---	----

<i>Basil Lourié</i> «Conciliarity»: the emergence of a term and concept in the writings of Pseudo-Khomyakov	72
---	----

<i>Dimitri A. Bratkin</i> Sir William Mitchell Ramsay and protestant apologetics (study from the North American religious history of the 20th century)	89
---	----

<i>Ksenia T. Sergazina</i> The Church History of the Fryanovo County in the 1930s – 1950s	126
---	-----

Translation

Natalya M. Kireeva

The Hymn 4Q184 from Qumran. Translation and commentary 142

Book review

Gleb G. Yastrebov

Book review: *Marcus J.* John the Baptist in History and Theology. Columbia: University of South Carolina Press, 2018. 278 p. 156

Vladislav S. Razdyakonov

Book review: *Chajes J.* Recycled Lives: A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p. 161

In memory

Innokentii Pavlov (15.07.1952–19.05.2020) 167

Уважаемые читатели!

Перед вами очередной номер журнала *Studia Religiosa Rossica*, подготовленного в Учебно-научном центре изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Он включает два блока статей, публикацию текста и перевода источника и две рецензии.

Первый блок «Ранний иудаизм и первоначальное христианство» содержит три статьи.

Статья Н.В. Брагинской и А.И. Шмаиной-Великановой посвящена апокрифической Четвертой Маккавейской книге и конкретно – ключевому понятию этого сочинения «благочестивый разум» (ὁ εὐσεβὴς λογισμός). В статье впервые в научной литературе показана роль Четвертой Маккавейской книги в становлении того сложного синтеза библейской веры и эллинского умозрения, который послужил основой патристической мысли, а также прослеживается преемственность между восприятием мученичества в раннеиудейской традиции и раннехристианской апологией мученичества.

В статье Н.М. Киреевой, продолжающей ее изыскания в области кумранистики, проанализирован кумранский гимн 4Q184. Основное внимание уделено образу главного персонажа гимна – демонической женщины. Автор прослеживает как литературные параллели этого образа, так и исторический контекст создания гимна и высказывает гипотезу о конкретном прототипе «развратницы приятной наружности».

Статья Иннокентия Павлова, скорее всего, вызовет дискуссию: автор развивает свою гипотезу о Дидахе как о самом раннем памятнике христианской письменности (он датирует памятник 36–43 гг.) и на его основе, с привлечением и других источников реконструирует не только первоначальную апостольскую миссию (до Павла), но и предлагает реконструкцию подлинного учения Иисуса.

Во втором блоке «Христианство XIX–XX вв.» четыре статьи.

В статье О.В. Куропаткиной рассматриваются пиетистские и околопиетистские движения в Скандинавии и России в XIX в.: грундвигианство в Дании, лестадианство в Швеции, хаугеанство в Норвегии и пашковцы в России. Проанализированы социально-политические аспекты и последствия пиетистских течений и их влияние на общественную жизнь скандинавских стран и России.

В.М. Лурье рассматривает происхождение термина «соборность», чье авторство обычно приписывается А.С. Хомякову, и приводит убедительные аргументы, что изобретен он был Ю.Ф. Самариным. Кроме того, по мнению автора, понятие «соборность» у Самарина явилось аналогом понятия «общинность», имеющего отношение к сельской общине и также введенном славянофилами.

В статье Д.А. Браткина описан и подвергнут скрупулезному анализу интересный эпизод из истории консервативной протестантской апологетики, связанный с восприятием трудов шотландского археолога и исследователя Нового Завета Уильяма Митчелла Рамсея (1851–1939).

К.Т. Сергазина на примере церковной истории фряновской округи (Северо-Восточное Подмосковье) в 1930–1950-е гг. исследует сохранение православных традиций и религиозные практики в сельской местности в условиях массового закрытия церквей в советское время.

В журнале опубликован текст на иврите и выполненный Н.М. Киреевой новый комментированный перевод кумранского гимна 4Q184, которому посвящена и ее публикуемая выше статья.

В разделе рецензий рассматриваются книга Джоэла Маркуса об Иоанне Крестителе (рецензия Г.Г. Ястребова) и исследование Джулии Чайес, посвященное проблеме реинкарнации в теософской доктрине Елены Блаватской (рецензия В.С. Раздьяконова).

Мы надеемся, что номер будет с интересом прочтен читателями, и приглашаем коллег принять участие в следующих номерах журнала.

Ранний иудаизм и первоначальное христианство

УДК 26-1

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-14-28

«Благочестивый разум» Четвертой Маккавейской книги

Нина В. Брагинская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; 1satissuperque@gmail.com*

Анна И. Шмаина-Великанова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; anna.shmaina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена неканонической Четвертой Маккавейской Книге, в особенности понятию «благочестивый разум» (ὁ εὐσεβὴς λογισμός). Анонимный автор использует терминологию популярной греческой философии для обоснования верховенства Торы, Божественного закона. «Благочестивый разум» – это верующий разум, который, будучи всецело предан Богу, не только знает эллинскую мудрость и пользуется ею, но и превосходит ее. Проводится сопоставление «благочестивого разума» и Премудрости, Хохмы, Шехины. В Четвертой Маккавейской книге мы встречаем апологию мученичества во имя веры, что было чуждо греческой философии и этике, включая этику стоицизма. Апология мученичества в Четвертой (и также Второй) Маккавейских книгах предвосхищает христианскую мартирологию.

Ключевые слова: Четвертая Маккавейская книга, «благочестивый разум», мученичество, Тора, греческая философия

Для цитирования: Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. «Благочестивый разум» Четвертой Маккавейской книги // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 14–28. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-14-28

The “Pious Mind” of the Fourth Book of Maccabees

Nina V. Braginskaya

*Russian State University for the Humanities
Russia, Moscow; 1satissuperque@gmail.com*

Anna I. Shmaina-Velikanova

*Russian State University for the Humanities
Russia, Moscow; anna.shmaina@gmail.com*

Abstract. The article is devoted to the noncanonical Fourth Book of Maccabees, especially the concept of “pious mind” (ὁ εὐσεβὴς λογισμός). An anonymous author uses the terminology of popular Greek philosophy to substantiate the supremacy of the Torah, the Divine law. A “pious mind” is a believing mind that, being wholly devoted to God, sanctions Hellenic wisdom, yet also surpasses it. A comparison is made of the “pious mind” and Wisdom, Hochma, Shekhinah. In the Fourth Book of Maccabees, there is the apology of martyrdom in the name of faith, which was alien to Greek philosophy and ethics, including the ethics of Stoicism. The apology of martyrdom in the Fourth (and also Second) Maccabees books anticipates Christian martyrology.

Keywords: Fourth Book of Maccabees, Pious Mind, Martyrdom, Torah, Greek Philosophy

For citation: Braginskaya, N.V. and Shmaina-Velikanova, A.I. (2020), “The ‘Pious Mind’ of the Fourth Book of Maccabees”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 14–28. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-14-28

Предметом нашего интереса является состоящее из двух слов, но единое и при этом внутренне противоречивое понятие «благочестивый разум» (ὁ εὐσεβὴς λογισμός). Оно отчеканено в произведении, которое лишь в последние десятилетия стало привлекать внимание европейских и американских библеистов, славянского перевода не существовало, русский же перевод Порфирия (Успенского) появился в 1873 г. Но и после того и после него и вплоть до нашего комментированного издания четырех Маккавейских книг¹ сочинение оставалось практически неизвестным. Настоящая статья использует наше собственное предисловие к Четвертой Маккавейской книге [Брагинская, Шмаина–Великанова 2014, с. 397–426].

¹ Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Пер. с древнегр., введ. и коммент. Н.В. Брагинской, А.Н. Коваля, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.

Предисловие к книге, с которой русский читатель не знаком по необходимости обращено равномерно ко всем его аспектам. А наши догадки о природе «благочестивого разума» являются соображениями новыми и, как нам представляется, важными для истории межзаветного и христианского богословия. Эти соображения не были замечены в двух профессиональных рецензиях на издание Маккавейских книг и скорее всего так и останутся «похоронены» в нами же созданном громадном томе. Нам хотелось бы предложить их читателю журнала, но настороженность к плагиату и самоплагиату (а о возрастании этой настороженности мы и сами немало порадевали) препятствовала republication фрагмента, посвященного благочестивому разуму.

Итак, мы заявляем, что в этой работе значительная часть текста совпадает с превосходящим его десятикратно предисловием «Смерть как *ultima ratio*», но при этом содержит и новый материал, распространяющий принцип благочестивого разума на иудейскую мысль.

Последнюю из четырех книг, именовавшихся в древнейших рукописях Греческой Библии Маккавейскими (далее – 4 Макк), Отцы Церкви называли «О разуме-самодержце» или «О разуме»². При уточнении канона книга была отнесена к апокрифам, в последние десятилетия к ней очевидным образом растет научный интерес в мировой науке.

Возможно, неизвестный автор 4 Макк был современником апостола Павла и философа Эпиктета, весьма вероятно также, что на философствующего грекоязычного иудея падала тень Филона Александрийского. Он дал книге название по образцу названий философских трактатов, в заглавие которых выносился основной тезис сочинения; так поступал и Филон (например: «О том, что всякий добродетельный свободен»). Основной тезис, названный в «высшей степени философским» (*φιλοσοφώτατος λόγος*), сформулирован в самом начале: «благочестивый разум – самовластный владыка страстей (*αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆ λογισμός*, (4 Макк 1:1))»³.

В Греческой Библии присутствовало сложное в жанровом отношении философское сочинение, соединяющее эллинские диа-

² Eus., Hist. Eccl. 3. 10. 6; Hier., De vir. ill. 13 (PL 23, 631), Id., Dial. adv. Pel. 2 (PL. 23, 542).

³ В исходной формулировке использовано прилагательное *αὐτοδέσποτός* – «самовластный» (также в 1: 30 и 13: 1). Но «самодержец», (*αὐτοκράτωρ*) используется в 4 Макк в том же контексте: 1: 7; 13; 30, 8; 28, 16: 1). По-видимому, это близкие синонимы, они встречаются в одном предложении 1: 30.

трибу, энкомий, эпитафию, диалог с такими жанрами, которым еще предстояло сложиться в христианской и иудейской традициях: с гомилией, мидрашом и Актами мучеников.

Открывает книгу краткое введение с рассуждениями общего характера (1: 1–3: 18). Первые 12 стихов занимает exordium, где формулируется тезис и предлагается метод повествовательного доказательства, напоминающий метод библейской притчи или примера из диатрибы. Примеры и повествование обосновывают утверждение о превосходстве *благочестивого разума* над страстями и страданиями при помощи историй из Библии и, главным образом, при помощи примера иудеев, казненных во времена Антиоховых гонений (1: 8). История этих иудеев представляет собою сопровождаемый авторским комментарием диалог так называемых «Маккавейских мучеников» с царем-гонителем Антиохом Эпифаном (первый известный рассказ о подвиге этих мучеников содержится в 2 Макк 6–7), т. е. строится так, как акты мучеников, фиксировавшие допросы и сопровождавшие протокольную часть когда скупой информацией, а когда и целым житием.

Две части – философская и нарративная – воспринимались иногда как соединенные искусственно. В ту пору, когда филолог почитал своим долгом и делом чести выявить в дошедшем до нас памятнике части, принадлежавшие исходно разным источникам, Дюпон-Соммер предполагал, что у философской и повествовательной частей 4 Макк разные авторы [Dupont-Sommer 1939, p. 19]. А задолго до филологов так посмотрел на этот текст Максим Грек: он перевел на славянский только часть про мучеников, опустив как лишнее всю «философию» [Ромодановская 2014, с. 536].

Однако автор выполняет в нарративной части все обещания exordium'a, и обе части пронизаны единой терминологией, используемой весьма последовательно и профессионально [Брагинская, Шмаина-Великанова 2014, с. 406–408]. Вероятно, автор жил в диаспоре и получил эллинское образование, во всяком случае, «философским койне», не требующим безусловной принадлежности какой-либо школе, он пользовался свободно.

Как и положено в философском трактате, в 1: 13–30а даются определения основных терминов. Рассуждение строится на противопоставлении λογισμός и πάθη. Словарные значения первого слова – рассуждение, взвешивание «за» и «против», правильный вывод, умозаключение, расчет. Определение λογισμός в 4 Макк использует Аристотелево выражение ὀρθὸς λόγος – «верное суждение», или «правильное устройство». Это словосочетание непереводаемо, так как оба слова отнесены одновременно к познающему субъекту и познаваемому миру: верное суждение человека отвечает правильно устроенному миру, и одно подходит для другого.

Разделял ли автор 4 Макк гносеологический оптимизм Аристотеля или ὀρθὸς λόγος для него был замыслом Творца о мире, который старается понять мудрец, мы обсуждать не будем, но *логисмос* он определял так: «Итак, λογισμός – это ум (νοῦς), в союзе с верным суждением (μετὰ ὀρθοῦ λόγου) предпочитающий мудрую жизнь (τὸν σοφίας βίον)» (1: 15).

А πάθος, *passio* – это тоже, как известно, слово непере译имое, ибо, несмотря на то что это – пассивность, принятие какого-то воздействия, чаще губительного, т. е. страдание, славянское соответствие *страсть* вне контекста страстей мучеников получило в русском языке привкус активности и порыва. Отраженное в языке греческое представление об эмоциях описывает их изнутри как результат воздействия на душу. Так образуется πάθος – страсть/состояние души – эмоции, страсти, чувства, ощущения (1: 19–30). Эту двойственность страстей-страданий нужно постоянно иметь в виду, сравнивая отношение к страстям у античных философов и в 4 Макк.

Борьба со страстями и/или страданиями, достижение мудрецом при помощи разума состояния бесстрастия и (что то же) невосприимчивости к соблазну и страданию – все это характерные темы античной эллинистической этики.

Стоики требовали, чтобы разум уничтожал страсти и вырывал их с корнем, а не просто сдерживал и умерял (см., напр.: Cic., *Tusc.*, 4. 26. 57; 4. 38. 83–84), другие философы – перипатетики и этики эклектического характера, как Плутарх, или такой стоик, как Посидоний, – считали, что страстная, стремящаяся и волящая сторона человеческой природы должна подчиняться разумной стороне, а не быть уничтоженной. На первый взгляд так думает и автор 4 Макк, однако, у него это не уступка эмпирической реальности. Автор 4 Макк не отрицает «дольный мир», он почитает созданное Богом: если Бог дал людям страсти и склонности, то ничто из созданного им не должно быть уничтожено, но следует жить такой жизнью, в которой разум, возведенный на трон как самодержавный правитель, господствует над страстями и чувствами (2: 21).

Особенность философии 4 Макк состоит в том, что мудрость, *софия*, для ее автора есть прямое следствие обучения Торе, и именно воспитание Торой вооружает человека четырьмя кардинальными добродетелями эллинской этики (1: 15–18). Отношение автора 4 Макк к замыслу Творца о человеке состоит в том, что Бог сотворил человека для добродетельной жизни: «И дал Он ему Закон, соблюдая который, ум будет царствовать над царством целомудренным, справедливым, добрым и мужественным» (2: 23). Таким образом, в 4 Макк появляется образ добродетельного царства внутри человека. Заметим, что в 4 Макк отсутствует тема непоправимо греховной природы человека. Такое благополучное положение

автор иллюстрирует вольно изложенными и истолкованными библейскими историями о Моисее (2: 16–20), Иосифе (2: 1–4), и Давиде (3: 6–18). Рассказы сопровождают примеры требований Закона, которые умеряют *πάθος* подобно разуму: пищевые запреты одерживают верх над кревоугодием, законы о бедных – над жадностью (1: 30b–3. 18; 1: 31–35; 2: 8–9) и т. п.

Тезис был сформулирован в терминах античной этики, а в ход идут исключительно библейские примеры и аргументы из священной истории. Но во второй части – главной – автор выходит за пределы еврейской Библии и пишет, скажем анахронистически, мидраш на центральные главы 2 Макк – 6 и 7, где рассказывается о гонениях Антиоха на библейскую веру и о мученической героической смерти старца Элеазара; о семерых сыновьях и их матери, которые жизнью заплатили за отказ от принесения жертв идолам и вкушения идоложертвенного. Рассказ 4 Макк приурочен к дню поминовения этих мучеников, видимо возле их общей могилы (4 Макк 3: 19).

Кажется, что, грамотно пользуясь терминами античной философии, автор в то же время старается выдернуть из-под них стул. Чтобы средствами эллинской этики доказать превосходство Торы над эллинской этикой, он сплавляет философские рассуждения с аргументами веры и благочестия, и результат оказывается богословием, причем богословием мученичества, которому еще предстоит сложиться в христианстве.

Доводы оппонента мучеников Антиоха также заимствованы из эллинской философии, но они пародийны, образцы поведения эллинского философа снижены до обывательских. Вот каким предстает в устах Антиоха, скажем, учение стоиков о Природе и естественности: «Почему, хотя природа даровала нам возможность вкушать замечательное мясо этого животного, ты им гнушаешься? Это же нелепо – не наслаждаться тем, что вкусно и притом не позорно, и это даже против справедливости – отвергать дары природы» (5: 8–9). Но для Элеазара высший авторитет не природа, а сотворивший ее Бог, давший природе Закон, впрочем, природе не противоречащий, как и людям Бог даровал Закон /Тору (5: 25). Природное же мученики превосходят: и братскую привязанность (13: 27), предпочтя сохранение верности Торе (13: 19, 14: 10), и самую сильную из природных страстей – любовь материнскую. В том, что мать предпочитает верность Торе жизни своих детей, автор видит триумф благочестивого разума, воспитанного Торой (16: 18–19).

Используются в 4 Макк и так называемые «двойные речи» – жанр составления одним автором обоснования противоположных тезисов, упражнения в доказательствах *pro et contra*. Речи мучеников, как и Антиоха, разумеется, вымышлены, что было принято

в античной историографии. Но автор сочиняет не только те речи, которые герои могли сказать, но и речи ирреальные, которых они сказать не могли, речи малодушных и нестойких. Так, знаменитая *атараксия* эпикурейцев выглядит карикатурно, потому что достигается ценой рабской покорности повелителю: «Зачем укоренилась в нас столь сильная любовь к распри, зачем влечет нас губительная выдержка, тогда как можно жить бестревожно (μετὰ ἀταραξίας ζῆν), повинаясь царю?» (8: 26). В этих ирреальных речах автор создает пародию на эллинское красноречие.

Ананке-необходимость, мировой закон стоиков, обыгрывается в диалоге с Антиохом. Слово имеет и бытовое значение – принуждение, насилие. Антиох предлагает Элеазару уступить, потому что *ананке*-принуждение избавляет его от ответственности перед его Богом (5: 13). На это Элеазар отвечает несколько неожиданно (5: 16): «...жить нужно по Божественному Закону, и... нет никакой *ананке* сильнее (принудительней βιαιότεραν) нашего добровольного послушания Закону». Реплики насильника и жертвы, при тождестве слов несущие разный смысл, отвечают всей стратегии автора. Антиох говорит юридически, Элеазар – философски и богословски. Поскольку стоики вслед за Платоном развивали представление об *ананке* как мировом законе и универсальной природной необходимости, одним из важнейших вопросов полемики для них и для их оппонентов был вопрос об ответственности человека за свои поступки. В «фальшивой» речи юношей, соглашаясь с тем, что насилие – *ананке* избавляет от ответственности (8: 14; 22), юноши угрожают самим себя не принуждать *ананке* (μὴ βιάζομεθα τὴν ἀνάγκην 8: 24). Именно в такой речи, какую они не могли бы произнести, на место принуждения тирана ставится мировой закон, на место *ананке* – *Ананке* и такой подменой достигается обоснование покорности.

Но для чего вообще понадобилась верующему иудею эллинская философия? Зачем сопоставлять Тору и эллинскую премудрость?

Речь написана, чтобы, прославив казненных и запытанных и назвав их смерть блаженством, доказать превосходство Торы, превосходство божественной мудрости, в ней заключенной, над философией в собственном смысле слова, т. е. греческой. Верные Богу и Закону способны одолевать как самые сильные страсти-влечения, так и самые сильные страсти-страдания.

Между тем слово תּוֹרָה (*тора*) значит не столько «Закон», сколько «учение», «наставление», «правило» и близко к «премудрости», греч. σοφία (ср. Сир 19: 20, ср. 1: 14–18; 26–27, а в раввинистическую эпоху Тора приравнивается к Хохма). Перевод Тора как «Закон» в LXX повлиял на восприятие Библии в целом. Но для автора сочинения о разуме-самодержце Тора – божественное учение, божественная мудрость, которую он, противопоставляет

эллинской философии и возможно, прочитывает само слово «философия» как «любовь к торе/Торе».

Защита веры в терминах эллинской философии предполагает положение иудейского меньшинства, окруженного эллинистической культурой. Автор 4 Макк доказывает превосходство Торы как философии не эллинам, скорее всего эллины не нашли бы речь убедительной. Автор демонстрировал иудеям свое владение заимствованным понятийным аппаратом доминирующей культуры. Враждебность окружающего эллинского мира обрела особую форму – он находится у эллинистически образованного иудея внутри. Угадывается и «терапевтическая» задача такого произведения: чтобы поддержать соплеменников в следовании их образу жизни, верности Завету с Богом, автор 4 Макк представлял этот образ жизни как ведущий к достижению добродетелей и почета в той самой культуре, которой надо было противостоять. Но тройная задача – соединить умозаключения теоретического разума эллинов с приемами убеждения их риторики и убежденностью библейской веры – оставалась внутренне антиномична.

Возможно, своей популярностью в раннехристианской и патристической литературе и самим попаданием в кодексы Септуагинты 4 Макк обязана не литературному совершенству и не философской оригинальности (литературные и философские ее достижения, скорее, скромны), но «долгосрочной» актуальности той антиномической задачи 4 Макк, которая на тысячелетия оказалась в центре европейской христианской мысли. Среди прочего, настоящей новизной – общей задачей рациональной рефлексии веры. С ней сталкивались и Филон, и сохранившие сочинения Филона христианские писатели из числа высокообразованных язычников и творцов христианского богословия. 4 Макк позволяет также узнать об иудео-эллинистическом контексте нарождающегося христианства.

Мы остановимся теперь на богословии мученичества, которое до Второго Ватиканского собора (если не считать, конечно, опиравшихся на 4 Макк Отцов Церкви IV в.) считалось сугубо христианским явлением.

Эллинистические философы были исключительно сосредоточены на проблеме страдания и достойного перенесения несчастья, боли, пытки и смерти. Пытки, вообще говоря, не для свободных, они – для рабов. Но в эллинистическом мире самодержцев и тиранов идеалы свободы, которые отстаивали стоики и киники, это уже не гражданские свободы, а анархическая свобода мудреца от безумного мира. Философы, как и герои 4 Макк, полагали, что именно в этой ситуации философия проходит испытание и подлинный философ должен показать, что он отличен от лицедея, который предан добродетели только при хорошей погоде. Так, Эпиктет

объявляет поистине свободным и находящимся выше всякого насилия и принуждения человека, над которым не имеет власти ни наслаждение, ни зло, ни голод, ни боль, и кто, если это покажется ему благом, предпочтет откусить и выплюнуть язык, который ему собрались отрезать, и покинуть эту жизнь (Diss. 3. 24. 71).

Еврейские мученики из 4 Макк не безразличны к привязанностям, они не одинокие скитальцы, они не утверждают, что даже дети – это «чужое». Они жертвуют, а не сохраняют независимость.

Сенека в трактате «О стойкости мудреца» разрабатывает другой основополагающий догмат стоической этики: «мудрецу нельзя нанести ни ущерба, ни оскорбления». Мудрец знает, что есть только одно надежное обладание, обладание добродетелью, все прочее остается на милости сил, которые нам неподвластны. Как быть свободному перед лицом грубого насилия? Игнорировать, оставаться невозмутимым, безмятежно спокойным.

Однако в 4 Макк дана апология страдания ради верности Богу, а не апология невозмутимости. Соответствующие технические термины *ἀπάθεια* и *ἀνασθησία* не встречаются в 4 Макк вовсе, *ἀταραξία* только в 8: 26, и это «чужое слово», из чужих уст взятое без одобрения, – слово греческого философа. И только однажды, хотя и в самом положительном контексте встречается перипатетический и стоический термин *ἐγκράτεια* «воздержность» (5: 34).

Власть одного человека над телом другого на языке той эпохи означала позор, телесное наказание не должно было касаться свободных. Публичная пытка, обнажение, страдание и уродование, как распятие беглых или мятежных рабов, – это позорная казнь. Уже киники переосмыслили способность терпеть боль и насилие не как рабское поведение, а как благородную, как у победителей в Олимпии, выдержку в состязании за честь. Состязание, *агон* – это первый образ, использованный автором 4 Макк, чтобы описать события на «арене» страданий (11: 20), где мученики состязаются за святость и добродетель (12: 14). Их стойкость в пытках вплоть до смерти означает для них почетную победу. Они воины, которые выдерживают осаду, не оставляют место в строю, не сдаются, побеждают. «За отчее наше благочестие любая смерть – отрада!» – восклицает один их братьев (9: 29), и здесь важно слово «любая». Это «новое слово» этики, которое откликается эхом в христианстве. И киник мог сказать палачу, как говорит другой из братьев: «Огонь твой для нас прохладен, от катапульт не больно, насилие твое немошно» (11: 26). И киник презирал пытку, но он презирал и свое тело, у киника все начиналось и кончалось его гордостью и независимостью его духа от тела, на нем самом начиналось и на нем же заканчивалось. Еврейские мученики терпят позорную в глазах мира смерть ради верности Богу и ради избавления своего народа.

Элеазар прямо высказывает важнейшую мысль: его смерть – искупительная жертва за народ. И автор заключает: «они стали как бы выкупом за грех народа». «И благодаря крови этих благочестивых и искупительной жертве их смерти божественный Промысл спас Израиль, столько уже претерпевший». Но ни о какой бесчувственности и сверхчеловеческой бестрепетности речи не идет – напротив, автор подчеркивает телесные муки, даже «расписывает» их, чтобы сказать о силе духа, их превосходящей [ср.: O’Hagan 1974, p. 101]. Картина расчленения, свежевания, поджаривания на сковородах и вертелах – вся эта невыносимая картина обращения с человеческим телом как с жертвенным животным, как мы полагаем, должна была донести образ человеческой жертвы на чувственном уровне. Сковороды для жарки – утварь жертвоприношения и жертвенного пира, а не пытки. Весьма вероятно, что образ адских мук восходит к этим сковородам. Впервые в пыточном контексте они упоминаются в 2 Макк, где этот образ принесения человека в жертву уже присутствует, но в 4 Макк автор на нем настаивает с нестерпимыми для современного человека подробностями.

Мысль о том, что нечеловеческие муки человек без божественной помощи вынести не может, – это тоpos христианской мариологии. Именно эта мысль, высказанная в 4 Макк, сказала в перемене семантики имен античных добродетелей, таких как *καρτερία* «выдержка» (в том числе несоблазняемость) и *ὑπομονή* «стойкость» (прежде всего в бедствиях, ср. Mus.Ruf., Diss. 6. 40 сл.). Подробнее мы рассказали об этом в другом месте [Брагинская, Шмайна-Великанова 2014, с. 412–414], здесь приведем только некоторые выводы: *ὑπομονή* как греческая добродетель – это воинская стойкость, с которой мужественно отражают зло; *ὑπομονή* активно: в нем есть идея сопротивления, хотя бы и без уверенности в победе. Более «гордое» слово – *καρτερία* «выдержка». Когда они встречаются рядом, на долю *ὑπομονή* и в особенности однокоренного глагола выпадает семантика *терпения*: мужественный атлет предпочел не стерпеть ради спасения жизни уродующую его операцию, но стойко выдержал боль и умер (Epict., Diss. 1. 2. 25). Для греков времен свободы терпение-покорность не добродетель, *ὑπομονή* и *καρτερία* являются подвидами мужества⁴, и для их учеников – Филона или

⁴ Arist., EN, 1115b, 17–23: «мужественный проявляет стойкость», 1117a, 32–35: «мужественными называются за стойкое перенесение тягот». Arnim, III, p. 64, 1: «мужество состоит в том, чтобы выстоять», ср. *Ibid.* 72, 37. Dem. Phal., Apud Stob. Ecl., III, 345, 13 сл: «Мужество (ἀνδρεία) приказывает оставаться на месте... и соблюдать строй». – «Но стреляют», – «Стой на месте», – «Но меня ранят!» – «Держись».

Сенеки – это тоже разновидность мужества⁵. Терпение (*patientia*), стойкость (*perpressio*), выносливость (*tolerantia*) – все это ветви мужества (*Philo, De cher. 78. Ср. Quod deus imm., 13; Leg. all. 1. 65; De mut. nom., 197, Sen., Epist 67.10*).

В Септуагинте глагол ὑπομένω, если описывает отношение к Богу, то означает «полагаться (на Бога), оставаться верным (Богу)». Оно относится не к враждебной силе, которой противостоять, но к тому, на кого человек надеется, в ком его упование, кому доверяют, на кого надеются, от кого ждут милости и спасения (ср. Пс 36: 9; 34, 24: 3 и др.). Существительное ὑπομονή часто получает значение «надежда, доверие» (1 Хр 29. 15; 2 Езд 10. 2; Иер 14: 8, 17: 13; Пс 38: 7, ср. Пс 9: 18, 61: 5, 70: 5; Иов 14: 19; Сир 16: 13, 41: 2). Упование на Бога приобретает особую силу в эсхатологических ожиданиях (Авв 2: 3; Ис 25: 9 *varia lectio*, 49: 23 *varia lectio*, 51: 5). Те, кто выдержат, дождутся спасения (Дан 12: 12 (*Theodotion*); Зах 6: 14). Если для греческого моралиста сочетание стойкости и надежды означает недопустимую слабость, то в Септуагинте стойкость надежду предполагает.

Мученики 4 Макк надеются получить награды в будущем, и вместе с народом, избавленным от тирана (6: 27–28), и как отдельные люди (16: 25), «стяжавшие награду доблести – пребывание у Бога» (9: 7–8; 17: 18), «блаженный эон», новое рождение для бессмертия (7: 19, 15: 2–3; 8, 16: 13; 25, 17: 18–19, 18: 23).

У стойка награда не мистическая, а нравственная, это самосознание и слава. Античный мудрец находит в испытаниях средство проверить себя и отдать свою добродетель на общий суд (*Sen., De const. sap. 9: 3*). Стойкость же мучеников 4 Макк – от надежды на Бога (17: 4). Можно сказать, наконец, что ὑπομονή в 4 Макк означает стоическое *терпение* в той же мере, что и библейскую *надежду*.

Хотя стоики, эпикурейцы и особенно киники считали высшей ценностью спокойствие и невозмутимость души мудреца, они никогда не считали мучения желанными или отрадными, не стремились к ним, не видели в них никакого иного смысла, кроме демонстрации доблести и превосходства философа над мучителями. От страданий нужно быть также независимым, как от удовольствий. Позитивный смысл страдания скорее был ведом трагикам с их вариантами максимы у Эсхила («в страдании наука», *πάθει μάθος*) или Геродота («страдания» – научения, *παθήματα μαθήματα*), а впрочем, вероятно, и обыденному сознанию. Что же касается героев 4 Макк, то они обретают в страдании – блаженство. Они не принимают позы невозмутимости, однако испытывают не только

⁵ *Sen., Epist., 67. 10; Epict., Diss. 2. 2. 13: «надо выстоять под ударами до смерти»; Arnim, III: 65 сл.*

ужасную боль, но и особую радость. И не потому, что сумели презреть мир – они счастливы своей верностью Богу и возможностью искупить грехи народа. Возможно, предвосхищение мистики мученичества в христианстве, где мученическая смерть – условие блаженства (ср. Иак 1: 12), содержится в 7: 22: «Блаженство – стойко переносить ради добродетели любые страдания».

Особым достижением автора 4 Макк является внутренне противоречивое понятие «благочестивый разум» (εὐσεβὴς λογισμός), «разум благочестия» (εὐσεβείας λογισμός), т. е. разум верующего человека⁶. Эти выражения повторяются множество раз (1: 1, 5: 38, 6: 31, 7: 4; 16, 8: 1, 13: 1, 15: 23, 16: 1, 18: 2). Эллыны высоко ставили разум как таковой, а для автора 4 Макк над страстями/страданиями самодержавно властвует разум верующего, который превышает разум эллинского философа и обладает непобедимой силой (9: 18). Последнее слово, которое остается за иудеями, – это их *ultima ratio* в способности претерпеть любые пытки и пожертвовать жизнью.

Это, конечно, уже не логика и не аргументация, если только не вспоминать того оппонента элеатов, который в ответ на доказательства невозможности движения начал ходить. Достижения мысли, а может быть, риторики этого автора – соединение несоединимого и некий прыжок, переводящий рассуждение в иной, не рациональный план. Для античного философа претензии Торы на философский статус выглядят странно. Если Тора – это Закон для евреев, то стоик скажет, что все законы племен и народов уступают природе как закону всеобщему, универсальному. Автор 4 Макк не спорит с превосходством общего Закона над племенными, он показывает на примерах из Писания, что Закон Моисея вовсе не частный и вовсе не человеческий, но божественный, а его правила научают всем философским добродетелям всех верных (1: 31–35, 2: 1–4; 8–914; 16–20, 3: 6–18). Разум и Закон сущностно и изначально находятся в согласии, но если кажется, что они входят в противоречие друг с другом, то разум подчиняется Закону, предпочитает его себе, поскольку Закон, Тора превосходит человеческий разум, он – энергия Божественного Ума.

В 4 Макк (14. 6.) благочестие оказывается персоной – Благочестием, Эусебией, живым существом, потому что о ней сказано, что она имеет бессмертную душу. Это позволяет вспомнить о библейской персонификации Премудрости: (Прит 1: 20–33, 3: 13–20, 4: 5–9, гл. 8 и 9; Иов 28: 12–28 Прем гл. 7, особ. 22–30; Сир гл. 24).

⁶ Филон также считал, что разум человека, данный ему Богом, тем не менее ошибается, а не ошибается он, когда получает некое знание непосредственно от Бога, как пророк, или с Его помощью (Philo, *De conf. ling.* 125–127).

В Премудрости Соломона Премудрость предстает как Дух. Если под εὐσεβῆς λογισμός наш автор подразумевает Премудрость (ср. Иов 28: 28), то его благочестивый разум, соперник греческой философии, становится понятней. Эусебия-Благочестие, пишет автор 4 Макк, спасает для жизни вечной (15: 3), а это и есть роль Премудрости в Премудрости Соломона (см., например: Прем 6: 17–20). Заметим, что М. Джилберт счел возможным отнести 4 Макк к литературе премудрости [Gilbert 1984, p. 316–317].

Если попытаться заменить в 4 Макк словосочетание «благочестивый разум» словом Премудрость, гипотетически перевести его «обратно», то вместо иудействующего стоика или стоического иудея перед нами окажется если не Иов, то Бен Сира, только живущий в диаспоре и вынужденный обучать своих учеников, состязаясь с риторам и философами своего города, а также, в отличие от Иова и даже Бен Сиры, твердо знающий, что никто не защитит его в дни гонений. Его «благочестивый разум», Премудрость, Хохма, божественна не как Тора, а как замысел Торы, замысел Самого Творца. При этом обнаружится близость 4 Макк к далеко от нее отстоящей мистической традиции позднего и средневекового иудаизма (Сефер Йецира, Сефер Абахир и так далее вплоть до, может быть, Маймонида) – к Хохме и Бине каббалистов, т. е. к мистической традиции, ставящей выше высоко ценимого логического разума сверхприродную Премудрость.

Но уже не гипотетически, а определенно эта книга, оставаясь за пределами канона, не обладая чрезвычайными художественными достоинствами, сыграла важную роль в становлении христианской мысли [Ziadé 2007]. Этому способствовало то, что религиозное мученичество было для языческого мира явлением экстраординарным. Христиане эпохи гонений не имели образца поведения гонимого за веру, не существовало языка и образов для описания этого явления: 2 Макк и 4 Макк были первыми опытами мартирологии.

В 4 Макк нашла свое выражение одна из первых попыток высказать позицию иудейства диаспоры эпохи Второго Храма, которая оказалась также во многом и позицией христиан: победа через смерть и решающий «аргумент» в споре – самопожертвование. Отличие же в том, во имя чего приносится жертва: во имя Христа или Торы? Но и Христос – Премудрость-София, и Тора как Учение в иудейской мистической традиции отождествлялись с Премудростью – Хохма.

Литература

- Брагинская, Шмаина-Великанова 2014 – Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Пер. с древнегреч., введ. и коммент. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалю, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.
- Ромодановская 2014 – Ромодановская В.А. Маккавеи в русской традиции // Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Пер. с древнегр., введ. и коммент. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалю, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. С. 527–540.
- Dupont-Sommer 1939 – Dupont-Sommer, A. (1939), *Le quatrième Livre des Machabées*, Champion, Paris, XVIII, 190 p.
- Gilbert 1984 – Gilbert, M. (1984), *4 Maccabees*, Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus / ed. by M.E. Stone, Van Gorcum, Fortress Press, Assen, Philadelphia, PA, pp. 316–319. (The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, vol. 2)
- O'Hagan 1974 – O'Hagan, A. (1974), *The Martyr in the Fourth Book of Maccabees*, Studi Biblici Franciscani Liber Annuus, vol. 24, pp. 94–120.
- Ziadé 2007 – Ziadé, R. (2007), *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien*. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, Brill, Leiden, X, 392 p. (Supplements to «Vigiliae Christianae», vol. 80)

References

- Braginskaya, N.V. and Shmaina-Velikanova, A.I., transl., comment. (2014), *Knigi Makkaveev (Chetyre Knigi Makkaveev)* [Books of the Maccabees (Four Books of the Maccabees)], Mosty kul' tury/Gesharim, Moscow, Russia.
- Dupont-Sommer, A. (1939), *Le quatrième Livre des Machabées*, Paris, Champion, XVIII, 190 p.
- Gilbert, M. (1984), *4 Maccabees*, Jewish Writings of the Second Temple Period, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus, ed. by Michael E. Stone, Van Gorcum, Fortress Press, Assen, Philadelphia, PA, pp. 316–319. (The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, vol. 2)
- O'Hagan, A. (1974), *The Martyr in the Fourth Book of Maccabees*, Studi Biblici Franciscani Liber Annuus, vol. 24, pp. 94–120.
- Romodanovskaya, V.A. (2014), “Maccabees in Russian tradition”, in Braginskaya, N.V. and Shmaina-Velikanova, A.I., transl., comment. (2014), *Knigi Makkaveev (Chetyre Knigi Makkaveev)* [Books of the Maccabees (Four Books of the Maccabees)], Mosty kul' tury/Gesharim, Moscow, Russia, pp. 527–540.
- Ziadé, R. (2007), *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien*. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, Brill, Leiden, X, 392 p. (Supplements to «Vigiliae Christianae», vol. 80)

Информация об авторах

Нина В. Брагинская, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; 1satissuperque@gmail.com

Анна И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; anna.shmaina@gmail.com

Information about the authors

Nina V. Braginskaya, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; 1satissuperque@gmail.com

Anna I. Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; anna.shmaina@gmail.com

«Развратница приятной наружности»:
подходы к интерпретации
кумранского гимна 4Q184

Наталья М. Киреева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, natalya.kireeva@gmail.com*

Аннотация. В статье разбирается центральный женский образ кумранского гимна 4Q184. Прослеживается, как архетип демонической женщины, обитающей в Преисподней, помогает автору произведения через литературные аллюзии на книгу Притчей обратиться в метафорической форме к конкретным историческим событиям. Развивается предложенная И.Д. Амусиным трактовка гимна в контексте кумранского комментария на книгу пророка Наума (4Q169), критикующего фарисейское учение. В качестве возможного прототипа антагонистки в гимне называется царица Саломея (Шеломцион) Александра (76–67 гг. до н. э.), в период правления которой фарисейское учение стало лидирующим.

Ключевые слова: ранний иудаизм, Кумран, 4Q184, свитки Мертвого моря, фарисеи, ессеи, Саломея Александра

Для цитирования: Киреева Н.М. «Развратница приятной наружности»: подходы к интерпретации кумранского гимна 4Q184 // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 29–42. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-29-42

“The Harlot of the pleasing appearance”.
Approaches to Interpretation
of the Hymn 4Q184 from Qumran

Natalya M. Kireeva

*Russian State University for the Humanities, Moscow,
Russian Federation, natalya.kireeva@gmail.com*

Abstract. The article examines the central female image of the 4Q184 Hymn from Qumran. It is tracked out as the archetype of a demonic woman who lives in the Sheol what helps the author of the Hymn to refer to the specific

historical events in a metaphorical form using literary allusions to the book of Proverbs. The article also develops I.D. Amusin's approach which focuses on the Hymn in the context of the Qumran commentary on the book of Nahum (4Q169) where Pharisee's teaching is criticized. It is suggested that the possible prototype of the antagonist in the Hymn was Queen Salome (Shelomzion) Alexandra (76–67 BC) for during her reign the Pharisee teaching became the leading one.

Keywords: Early Judaism, Qumran, 4Q184, Dead Sea Scrolls, Pharisees, Essenes, Salome Alexandra

For citation: Kireeva, N.M. (2020), "The Harlot of the Pleasing Appearance. Approaches to Interpretation of the Hymn 4Q184 from Qumran". *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 29–42. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-29-42

Кумранский документ 4Q184¹ был впервые опубликован Джоном Аллегро в 1964 г. [Allegro 1964, p. 53–55]. В данной публикации текст получил название «Козни распутной женщины», что во многом определило изначальную интерпретацию и атрибуцию документа. В 1968 г. 4Q184 был официально издан в пятом томе серии *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD) [Allegro 1968] уже без подзаголовка. Пятый том серии DJD критиковался многими исследователями за ошибки и неточности, допущенные при публикации документов. Впоследствии Джон Страгнелл предложил существенную корректировку чтения Дж. Аллегро [Strugnell 1970, p. 163–276].

К 4Q184 относятся шесть фрагментов², написанных на пергаменте квадратным иродианским шрифтом. Фрагменты 2–6 сохранились крайне плохо, и, невзирая на предположения, что все они представляют собой единый источник³, вероятнее всего, поэтический фрагмент 1, сохранившийся лучше других, следует рассматривать как самостоятельное произведение. Я буду касаться именно

¹ В этом же номере представлен мой перевод 4Q184 и комментарий к нему, поэтому в тексте статьи я буду цитировать только фрагменты источника. – А. К.

² Фотокопии свитка в высоком разрешении доступны: *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q184-1>. Режим доступа: свободный.

³ См. дискуссию по вопросу: Tigchelaar, E.J.C. Constructing, Deconstructing and Reconstructing Fragmentary Manuscripts: Illustrated by a study of 4Q184 (4QWiles of the Wicked Woman) // *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods* (ed. by M. Grossman; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010. P. 26–47.

этой части документа. Она также изобилует лакунами, однако с уверенностью можно определить, что главная героиня гимна – женщина. Описание ее внешнего вида и поведения занимают основную часть текста. Привлекают внимание несколько ключевых особенностей этого образа: героиня гимна производит устрашающее впечатление, поскольку она не просто связана с Преисподней, но и как будто обитает в ней. Она представляет угрозу для мужчин, ведь ее оружие – насмешка и обольстительные речи. Кроме того, очевидна тесная связь образов гимна с книгой Притчей. Наибольшую загадку представляет вопрос, кто скрывается за поэтическим описанием нечестивой героини.

Джон Аллегро, первый издатель гимна, предлагал рассматривать центральный образ через призму последующей новозаветной традиции, полагая, что в его основе лежит аллегория из Откр 17, а главная героиня – символизирует блудливый Рим [Allegro 1964, р. 53–55]. Джон Страгнелл, разрабатывая связь произведения с образным рядом книги Притчей, видел в даме из гимна аллереорию легкомыслия, навеянную фигурой *женщины безрассудной* [Strugnell 1970, р. 163–276, особенно 266]. Во многом вокруг параллелей с книгой Притчей формируется т.н. педагогический подход [Jones 2003, р. 65–81] к 4Q184. Подобные исследования рассматривают чужую жену из Притчей и героиню 4Q184 в свете нравоучительного значения текстов. Очевидно, что одной из целей создания полярных образов Премудрости и блудницы в книге Притчей является назидание молодому поколению; юноша должен сторониться блудницы и через преданность Премудрости, которая есть Тора, обрести *жену добродетельную*. Парадокс книги Притчей заключается в том, что блудница и Премудрость в Притчах сознательно описываются похожим образом. В таком случае цель текста – в демонстрации того, что зло может с легкостью маскироваться под добро, поэтому юноша должен подходить к выбору невесты с особой осторожностью. Однако в Кумранском гимне представлен только отрицательный женский образ, и это лишает гимн педагогического смысла, отличающего книгу Притчей. Мы либо должны предположить, что, с точки зрения автора 4Q184, юноша в принципе не способен правильно выбирать невесту и лишь учитель или наставник может ему в этом помочь, либо интерпретировать гимн в контексте склонности к мизогинии, которая могла быть свойственна ессеийской общине, если верить свидетельствам Иосифа Флавия и придерживаться кумрано-ессейской гипотезы⁴. Подобное

⁴ Кумрано-ессейская гипотеза предполагает, что на территории Кумрана проживала община ессеев. В качестве доказательств этой теории обычно приводят сравнительный анализ Устава общины (1QS)

направление в интерпретации гимна представлено также довольно широко [Broshi 1983, p. 54–56]. Если в соответствии с указанной теорией в кумранском поселении не было (или было мало) женщин, а также поощрялось временное сексуальное воздержание, не удивляет, что члены общины воспринимали женщин как источник опасности. Подобное отношение подкрепляло демонический и негативный женский образ и могло найти отражение в текстах. Аубин [Aubin 2011, p. 1–23] полагает, что в гимне реализовались женоненавистнические тенденции, отличавшие период Второго храма в целом; женское в ту эпоху воспринималось как *инаковое* и часто демонизировалось. В таком случае главная героиня гимна – собирательный образ всего отрицательного и губительного, что потенциально сосредоточено в женщине.

и свидетельства Иосифа Флавия (Иудейская война, II, 8). См., например: *Beall T.S.* Josephus' description of the Essenes illustrated by the Dead Sea scrolls. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988. Другим аргументом может служить локализация Плинием Старшим (Естественная история, V.17.73) общины ессеев на берегу Мертвого моря. Кумрано-ессейская гипотеза разделяется не всеми исследователями, общину также идентифицировала: с караимами (*The Zadokite fragments; facsimile of the manuscripts in the Cairo Genizah collection in the possession of the University Library, Cambridge, England. With an introd. by Solomon Zeitlin. Philadelphia, PA: Dropsie College, 1952*); саддукеями (*North R. 'The Qumran Sadducees' // Catholic Biblical Quarterly. 1955. №17. P. 164–188*); зелотами (*Driver G.R. The Judean Scrolls: The Problem and a Solution. Oxford: Basil Blackwell, 1965; Roth C. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Oxford: Blackwell, 1958*). Поселение в Хирбет-Кумране, раскопанное в 50-е годы XX в., интерпретировали как военную крепость (*Golb N. Who Wrote the Dead Sea Scrolls? N. Y.: Scribner, 1995*), сельскохозяйственную колонию (*Hirschfeld Y. The architectural context of Qumran // The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery. Jerusalem, 2000. P. 673–683*), остановку на караванном пути (*Crown A., Cansdale L. 'Qumran: Was It an Essene Settlement?' // Biblical Archeology Review. 1994. №20 (5) P. 24–36; 73–78*), место производства папирусов (*Shapiro S. 'Concerning the Identity of Qumran' // Qumran Chronicle. 1997. №7. P. 91–116*), место гончарного производства (*Magen Y., Peleg Y. Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004 // The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Lieden: Brill, 2006. P. 55–117*), виллу (*Donceel-Voute P. Methods of investigation of the Dead Sea scrolls and the Khirbet Qumran site: present realities and future prospects. N. Y.: The New York Academy of Sciences, 1994. P. 1–32*). Несмотря на многочисленные альтернативные теории, кумрано-ессейская гипотеза по-прежнему обладает максимальным объяснительным потенциалом.

В некоторой связи с данным подходом находится теория Джозефа Баумгартена [Baumgarten 1991–1992, р. 133–143], который сосредотачивает внимание на хтоническом и демоническом компонентах в описании героини 4Q184. Слово כנפיה в четвертой строке гимна он переводит как крылья, а существительное תועפות предлагает читать как рога (ср., например Числ 23:22). Подобное демоническое существо с рогами и крыльями может быть соотнесено с Лилит, чья функция – соблазнять, склонять ко греху и увлекать в Шеол. Идентификация главного женского персонажа с Лилит разделяется далеко не всеми, более того, сам тезис о ее соблазнительности вызывает сомнение. Например, Мэтью Грофф [Groff 2007, р. 106–111] убедительно показывает, что в отличие от своей довольно привлекательной товарки из книги Притчей героиня 4Q184 скорее отпугивает, роль *femme fatale* в ее описании явно отходит на второй план.

Грофф разделяет характерную для современного подхода к 4Q184 точку зрения, согласно которой женщина из гимна – не конкретный персонаж или демон, а аллегория зла как такового. Мур [Moore 1981, р. 505–519] в подтверждение этого тезиса предлагает обратить внимание на композицию гимна. Если рассматривать фрагмент 1 как законченный источник, состоящий из 17 строк, его центральной фразой становится строка 4Q184, 8: «Она – начало всех путей беззакония». Тут очевидна параллель со знаменитым гимном самовосхваления Премудрости в книге Притчей, в нем Премудрость выступает в качестве «начала пути» (Прит 8:22) в момент сотворения Господом вселенной и является инструментом Творения. В 4Q184 антитезой Премудрости выступает злое начало, которое становится персонификацией смерти и Преисподней.

Еще одним направлением в интерпретации кумранского гимна является попытка рассмотреть текст как полемику с группой оппонентов или с отдельными противниками общины [Carmignac 1965; Burgmann 1967; Gazov-Ginzberg 1967]. И.Д. Амосин [Амосин 1986] исследовал связь между 4Q184 и кумранским комментарием на книгу пророка Наума (4Q169)⁵, предложив рассматривать гимн как антифарисейский памфлет, в котором за образом демонической блудницы скрываются фарисеи. Исследователя, однако, не интересовал вопрос о том, почему для полемики избирается женский образ, он лишь отметил, вслед за многими, тесную связь текста с книгой Притчей.

⁵ 4Q169 относится к жанру *пешарим* – кумранских комментариев, в основе которых лежит представление о том, что все библейские пророчества были написаны о событиях, связанных с группой, создавшей комментарий. Исторические события и герои в текстах зашифрованы и выступают под аллегорическими именами.

В данной работе я остановлюсь на образе демонической блудницы из 4Q184, выдвинув в ходе анализа собственное предположение о возможном конкретном адресате данного гимна. Я не буду подробно рассматривать доказательства И.Д. Амусина, отмечу лишь, что он обращает внимание на корень ללך в строчках 2 и 17 гимна. Этот же корень используется в кумранских текстах для обозначения фарисеев – ללך שׁי דורשׁ , *толкователи скользкого*⁶. Кроме упоминания оппонентов, в 4Q184 встречается целый ряд самоназваний общины: חֵן (досл. «единство», строка 2), בְּחִירֵי צֶדֶק («избранники справедливости», строка 14), עֲנוּיִם («кроткие», строка 16). На основании самоназваний и возможных отсылок к зашифрованному обозначению фарисеев И.Д. Амусин делает вывод о полемической составляющей гимна⁷. Возможно ли развить этот тезис и, согласившись, что в основе текста лежит полемика между фарисеями и группой аскетов из Иудейской пустыни, обнаружить реальную героиню гимна?

Если задаться целью обнаружить в текстах Кумрана значимый исторический женский образ, очевидной претенденткой станет царица Саломея Александра⁸. Вдова Александра Янная, правившая Израилем с 76 по 67 гг. до н. э. и, согласно утверждениям Иосифа Флавия, после предсмертных наставлений мужа вернувшая фарисеям статус правящей партии⁹, была хорошо известна авторам свитков. Ее имя дважды упоминается в Кумранской коллекции¹⁰. Оба текста изобилуют лакунами, в одном присутствует лишь

⁶ О происхождении данного зашифрованного названия для фарисеев см.: Baumgarten A. Seekers after Smooth Things // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford, 2000. P. 857–859

⁷ Критику позиции И.Д. Амусина см., например: Berrin Sh.L. The Peshet Nahum scroll from Qumran: an exegetical study of 4Q169. Lieden; Boston: Brill, 2004. P. 220–222. В основе критики, предложенной Шани Л. Беррин, лежит сомнение в правильной идентификации событий, предпринятой И.Д. Амусиным. Исследовательница оспаривает утверждение, что во втором столбце 4Q169 зашифрованы преследования фарисеями саддукеев в правление Саломеи Александры, поскольку сама историчность этих событий не является достоверной.

⁸ Об уникальности Саломеи Александры см., например: Atkinson K. Queen Salome: Jerusalem's Warrior Monarch of the First Century B.C.E. McFarland, 2012. P. 187. «Although the desert ascetics of Qumran likely avoided regular contact with women, they were obsessed with one – Salome Alexandra».

⁹ См. Иосиф Флавий. Иудейские древности. 13,41(13.15.5), а также Вавилонский Талмуд (далее – ВТ). Сота, 226.

¹⁰ 4Q322 2,2 и 4Q324b 1,II,7 – так называемый *Мишмарот* (Список стражей) и Calendrical Doc^{ae}.

имя – שלמציין, в другом – глагол «приходить» – באה שלמציין. Кроме утверждения, что авторам названных документов было хорошо известно имя царицы, упоминание о ней в текстах на иврите позволило реконструировать еврейскую форму имени Саломеи Александры.

Другой пример упоминания царицы, напротив, обходит ее имя стороной. Как предполагает И.Д. Амусин, в кумранском комментари (4Q169 Frags. 3–4 col. II, 7–12) на книгу пророка Наума в иносказательной форме описывается возвышение фарисеев при Саломее Александре: פשרו על ממשלת דורשי החלקות / «Имеется в виду власть толкователей льстивого». Далее, в строке 7, цитируется и толкуется Наум 3:4:

4Q169 (Nahum Pesher) Frags. 3–4 col. II, 7–12 «Из-за множества блудодеяний *развратницы приятной наружности* (курсив мой. – Н. К.), искусной в чародействах, продающей народы блудом своим и [чара]ми своими – племена» (3:4). 8. Имеются [в ви]ду вводящие в заблуждение Эфраим, которые своим ложным учением, языком обмана и устами коварства вводят в заблуждение многих; 9. цари, начальники, священники, народ вместе с присоединившимися прозелитами, города и роды погибнут из-за их совета, з[на]тные и прави[тели] 10. станут жертвой [неисто]вства языка их. «Вот, Я против тебя, говорит Господь воинств, ты поднимаешь 11. края одежд [твоих] до лица твоего, покажешь народам наготу [твою], царствам – срам твой» (3:5). Имеется в виду... 12. [...] города Востока, ибо полы [...]»¹¹.

Образ блудницы в этом фрагменте является метафорическим и, видимо, символизирует испорченные отношения между народом и Богом (ср., например, с книгой пророка Осии). С другой стороны, учитывая исторические аллюзии, свойственные *пешеру*, и указание на возвращение «развратницей приятной наружности» власти «толкователям льстивого», можно предположить, что под образом блудницы в 4Q169 скрывается конкретный персонаж – царица Саломея Александра, приблизившая к себе фарисеев.

Для 4Q184 порицание блудодеяний является центральной темой, которая возникает и развивается в связи с явными и сознательными параллелями между героиней гимна и *чужой женой* из книги Притчей. Два кумранских текста (4Q184 и 4Q169) связывает образ блудницы, он есть и в источниках, инспирировавших эти тексты: в книге Притчей и книге Наума. Как библейским, так и кумранским женским персонажам свойственна публичность,

¹¹ Цит. по: Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. и коммент. И.Д. Амузина. СПб., 1971. С. 214–215.

и это может послужить ключом к интерпретации. Тогда активность героини гимна 4Q184 продиктована не только желанием автора уподобить ее *чужой жене* со свойственной этому образу внешней активностью, но и ее царским статусом и реальной публичностью. Власть Саломеи Александры позволяет ей приблизить к себе группу противников Кумранской общины, чьи льстивые речи (= фарисейское учение) искушают оппонентов. Следует обратить внимание на высокий статус женского персонажа гимна и его могущество. Этот образ менее привлекателен, чем блудница в Притчах, но и более устрашающ и величественен. Раввинистические источники, описывающие царицу Шеломцион, укрепляют подобную идентификацию; предварим их анализ несколькими методологическими замечаниями.

Обсуждая уникальный образ еврейской женщины – царицы, нельзя оставить в стороне современные попытки реконструкции еврейской истории в свете феминистского подхода. Среди огромного множества научных работ на эту тему особо следует отметить труды Дж. Хауптман, представляющие теоретический интерес при анализе феминистических аспектов раввинистических нарративов, а также Таль Илан, поскольку ее исследования напрямую связаны с анализом раввинистических источников, посвященных царице Шеломцион и ее супругу.

Дж. Хауптман [Hauptman 1991] предлагает разделять Тосефту и Мишну по принципу отношения к положению и роли женщины, отмечая, что Тосефте свойственно более уважительное и свободное обращение с женскими образами. Т. Илан [Илан 2006] рассматривает Тосефту как памятник раннего фарисейского учения, сложившийся в период до 70 г. н. э., когда фарисейская община пользовалась самоназванием *хавура* (досл. «товарищество»). В Тосефте Демай¹² (2:14–16) отмечается, что в *хавуру* на рубеже тысячелетий могли входить рабы, женщины, дети; исключение составляли ряд профессий, считавшихся нечистыми, например мытари¹³.

После 70 г. фарисейский иудаизм становится доминирующим, в этот период происходят редакция источников и окончательное оформление учения. Не удивительно, что в Мишне – корпусе, получившем официальный статус свода Устного закона, все сюжеты, которые могли потенциально восприниматься как намек

¹² חֲמֵץ – термин, обозначающий спорное имущество. В отношении данного имущества не ясно, была ли от него отделена десятина.

¹³ Пейоративное отношение к данной профессии зафиксировано в ряде источников греко-римского периода, наиболее известным из которых являются канонические Евангелия, где мытари упоминаются в одном ряду с грешниками (напр., Мф 9:10, Мк 2:15) и с блудницами (напр., Мф 21:31).

на сектантское происхождение фарисеев, редактируются. Также корректируется отношение к женщинам: свобода, свойственная сектантской группе, не может быть частью официальной идеологии. Отголосок более либеральных установок отчасти сохраняется в Тосефте, не имевшей столь однозначного законодательного статуса. Само слово *хавура* отходит на второй план, уступая место термину *прушим* («отделившиеся»): в Тосефте встречается 84 упоминания общины *хаверим*, в то время как в Мишне их лишь 33 [Пап 2006, р. 103]. Т. Илан особенно подчеркивает, что эти изменения касаются социальной структуры общины и отражают в целом мизогинические настроения, встречающиеся в Мишне. Смена установок связывается с цензурой¹⁴, направленной на придание фарисейскому движению статуса официальной идеологии. Фарисеи, как религиозная элита, уже не могли допустить ассоциаций между своим учением и более гибкими представлениями о роли и статусе женщины в общине, характерными для сектантских групп. Данное утверждение крайне важно при рассмотрении упоминаний о царице Шеломцион в раввинистической литературе, поскольку в этих источниках она устойчиво связывается с фарисейской общиной.

Наиболее показательна эволюция сюжета о Саломее Александрии, встречающегося как в таннайсих (*Сифре Деварим*¹⁵), так и более поздних источниках. В *Сифре Деварим*, 42 читаем:

И дам Я вам дожди в срок (Втор 11:14). Рабби Натан говорит: «Это относится ко временам царицы Шеломцион».

Традиционная для библейской культуры символическая связь между своевременными дождями и божественным одобрением действий общины хорошо известна¹⁶, но здесь, что удивительно, в качестве времени благоденствия называется эпоха правления женщины. Таль Илан отмечает, что этот же источник (*Сифре Деварим*, 157) оценивает саму идею женского правления критически:

И поставишь над собою царя (Втор 17:14), царя, но не царицу.

Мидрашу, знающему историю о реабилитации фарисеев в период правления Саломеи Александрии, было важно указать, что это действие было угодно Богу и получило одобрение, хотя сам факт

¹⁴ Таль Илан также отмечает различие между Вавилонским и Иерусалимским Талмудами в этой связи, указывая, что Иерусалимский Талмуд более «women-friendly» [Пап 2006, р.121–123].

¹⁵ Мидраш III в. на книгу *Второзакония* (*Деварим*).

¹⁶ См., например, Лев 26:3–4.

женщины на престоле не в источнике не одобряется. Более подробная и поздняя версия этой же истории (ВТ Таанит, 23а) приписывает основную заслугу уже герою-мужчине, а не царице-женщине:

Как мы находим во времена Шимона бен Шатаха, дождь шел регулярно вечером во вторник и вечером в пятницу, отчего пшеница стала размером с почки¹⁷, а ячмень размером с косточки маслины, а чечевица – размером с золотой динар. Из них засушили как напоминание для грядущих поколений, чтобы показать, к чему ведет грех: «Грехи ваши удалили от вас это доброе» (Иер 5:24–25).

Упомянутый здесь Шимон бен Шатах, законоучитель конца II – начала I в. до н. э. активно способствовал распространению фарисейского иудаизма, изгнав из суда, где он председательствовал, всех саддукеев и учредив систему классического еврейского образования для мальчиков, которая позволяла распространять фарисейский закон среди молодого поколения¹⁸. Почему Вавилонский Талмуд не упоминает царицу Шеломцион, а лишь Шимона бен Шатаха? Таль Илан [Пап 2001] полагает, что фарисеи в период своего становления в качестве доминирующего учения пользовались весьма активной женской поддержкой. В этом случае царица Шеломцион могла помогать фарисеям совсем не в связи с завещанием супруга, указывающим, что следует делать слабой женщине после смерти мужа-царя, а по собственному желанию. Сюжет же с завещанием Александра Янная¹⁹, также как и замена имени цари-

¹⁷ כליות – почки как внутренний орган.

¹⁸ В ВТ Бава Батра, 21а эта заслуга приписывается другому мудрецу, жившему в I в. н. э., – Иехошуа бен Гамле.

¹⁹ *Иосиф Флавий*. Иудейские Древности, 13.15.5: «Когда царица увидела его [Александра Янная] столь близким к смерти и убедилась, что более уже нет никакой надежды на его спасение, то она, ударяя себя в грудь и плача, стала убиваться по поводу предстоявшего ей и ее детям одиночества <...> царь заметил, что фарисеи могут сильно повредить в глазах иудеев тому, кто относится к ним недружелюбно, равно как могут оказать поддержку тому, кто к ним отнесется ласково. Дело в том, что народ им очень верит, если они из зависти говорят о ком-нибудь дурно; этому примером является он сам, так как они, униженные им, поссорили его с народом. «Итак, ты <...> покажи им мой труп и предоставь им поступить с ним как угодно, захотят ли они лишиться меня погребения за все нанесенные им мною обиды или как-нибудь иначе в гневе опозорить меня. При этом обещаю им не предпринимать ничего в делах правления помимо совета их. И вот, если ты так скажешь им, то они и меня удостоят более почетных похорон, чем могла бы ты устроить мне, так как они уже более не захотят обидеть мертвого, да и ты будешь править спокойно» (пер. Я.Л. Чертка).

цы в указанном сюжете на имя героя-мужчины, могли быть произведены позднее. Агада из Вавилонского Талмуде (ВТ Брахот, 48a), рассказывающая о совместной трапезе Шеломцион и Александра Янная, подтверждает тесную связь царицы с фарисейской общиной:

Царь Янный и царица ели хлеб вместе. Но поскольку он казнил мудрецов²⁰, некому было прочесть благословение для них. Сказал он жене: «Кто же приведет к нам мужчину, который прочтет благословение за нас?» Сказала она: «Поклянись мне, что, если я приведу тебе этого мужчину, ты не причинишь ему зла». Поклялся ей. Она привела своего брата – Шимона бен Шатаха, любящего ее.

Данный эпизод, с одной стороны, фактически утверждает тайную от мужа связь царицы с фарисейской общиной, показывая, что она вполне могла не разделять его взглядов на их учение. С другой стороны, он продолжает линию с Шимоном бен Шатахом, который объявляется ее братом. По сути, перед нами вновь пример умаления женской роли, только в данном случае Шеломцион оказывается зависимой и от мужа, и от брата.

Что дает анализ данных раввинистических сюжетов, как будто весьма далеких от кумранского гимна, для его понимания? Учитывая хронологию источников, упоминающих Саломею Александру и тот факт, что кумранская община существовала как в правление Александра Янная, так и в правление его вдовы, можно с уверенностью утверждать, что члены общины не знали о самостоятельной роли правительницы в усилении неприемлемого для них фарисейского лобби. Поэтому, полемизируя с фарисеями и их учением, автор гимна 4Q184 вводит яркий и сильный женский образ, наделяет его демоническими чертами, через аллереорию указывая на реальную опасность, которую таило для общины изменение статуса фарисейского учения в правление царицы Шеломцион.

В тексте гимна²¹ большое внимание уделяется описанию облачения героини, упоминаются полы ее одежды и украшения, а также используется несколько синонимов для обозначения ее нарядов (4Q184: 4–5): «Платья ее – основания тьмы, и множество злодеяний на полах ее, одежды ее – глубина ночи, и облачение ее – [...] Покровы ее – темнота сумеречная, и украшения ее – язвы Преисподней». Подробно и со множеством параллелизмов описано жилище героини гимна, причем особое внимание уделяется ее опо-

²⁰ Под мудрецами имеются в виду фарисеи.

²¹ Оригинальный текст 4Q184 и его перевод приводятся в данном номере.

чивальне (4Q184: 5–6): «Одры ее – ложа Преисподней [...], и кровати ее – глубины могильные, обиталища ее – постели тьмы, и во мраке ночи тамариски²² ее». На мой взгляд, обилие синонимов для обозначения одеяний и жилищ героини гимна косвенно указывает на значительность образа и знатность ее происхождения. В качестве другого косвенного доказательства следует упомянуть дальнейшее развитие концепции персонифицированной Премудрости на рубеже тысячелетий. В апокрифическом сочинении Премудрость Соломона, созданном на греческом языке в I в. до н. э. – I в. н. э., приводится описание мистического брака между царем Соломоном и Премудростью. Аллегория супруги-Премудрости была известна еврейской традиции, она могла послужить основой для образа антипода Премудрости – супруги Александра Янная, представленной в 4Q184 в качестве блудницы из Преисподней, возвышающей группу противников общины.

Безусловно, подобная интерпретация не отменяет других подходов к тексту, но дополняет их. Хорошо известно, что в кумранских текстах литературные, исторические и теологические слои органично сосуществовали, порождая несколько уровней смысла. В таком случае в 4Q184 историческая реальность может быть зашифрована как в архетипе *женщины-пропасти*, так в метафорах, взятых из книги Притчей.

Благодарности

Материалы для публикации собраны благодаря программе Центра «Сэфер» по поддержке исследований в области иудаики (грант Genesis Philanthropy Group). Автор также выражает глубокую признательность Зое Копельман, А.И. Шмаиной-Великановой и Светлане Бабкиной за помощь при подготовке статьи.

Acknowledgements

Materials for publication were collected thanks to the «Sefer» Center's program for supporting research in the field of Judaica (grant of Genesis Philanthropy Group). The author also expresses deep appreciation to Zoia Kopelman, A.I. Shmaina-Velikanova and Svetlana Babkina for their help in preparing the article.

Литература

Амусин 1986 – Амусин И.Д. Кумранский антифарисейский памфлет // Вестник древней истории. 1986. № 3. С. 133–140.

²² Здесь в значении «двор», «пристанище», «оплот».

- Allegro 1964 – Allegro, J. (1964), “Wiles of the Wicked Woman: A Sapiential Work from Qumran’s Fourth Cave”, *Palestine Exploration Quarterly*, no. 96, pp. 53–55.
- Allegro 1968 – Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD), vol. V, pp. 82–85 (Pl. XXVIII).
- Aubin 2011 – Aubin, M. (2011), “‘She is the beginning of all the ways of perversity’: Femininity and Metaphor in 4Q184”, *Women in Judaism*, no. 2, pp. 1–23.
- Baumgarten 1991–1992 – Baumgarten, J.M. (1991–1992), “On the Nature of the Seductress in 4Q184”, *Revue de Qumrân*, no. 15, pp. 133–143.
- Broshi 1983 – Broshi, M. (1983), “Beware of the Wiles of the Wanton Woman”, *Biblical Archaeology Review*, no. 9, pp. 54–56.
- Burgmann 1967 – Burgmann, H. (1967), “The Wicked Woman: Der Makkabaer Simon?”, *Revue de Qumrân*, no. 8, pp. 323–359.
- Carmignac 1965 – Carmignac, J. (1965), “Poeme allegorique sur la secte rivale”, *Revue de Qumrân*, no. 5, pp. 361–374.
- Gazov-Ginzberg 1967 – Gazov-Ginzberg, A.M. (1967), “Double-Meaning in a Qumran Work: The Wiles of the Wicked Woman”, *Revue de Qumrân*, no. 6, pp. 279–285.
- Groff 2007 – Groff, M. (2007), “Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls”, *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 116, Brill, Leiden, pp. 106–111.
- Hauptman 1991 – Hauptman, J. (1991), “Maternal Dissent: Women and Procreation in the Mishna”, *Tikkun*, no. 6/6, pp. 80–81, 94–95.
- Ilan 2001 – Ilan, T. (2001), *Integrating Women into Second Temple History*, Hendrickson Publishers, pp. 21–23.
- Ilan 2006 – Ilan, T. (2006), *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Mohr Siebeck, pp. 73–110.
- Jones 2003 – Jones, S.C. (2003), “Wisdom’s Pedagogy: A Comparison of Proverbs VII and 4Q184”, *Vetus Testamentum*, no. 53, pp. 65–81.
- Moore 1981 – Moore, R.D. (1981), “Personification of the Seduction of Evil: ‘The Wiles of the Wicked Woman’”, *Revue de Qumrân*, no. 10, pp. 505–519.
- Strugnell 1970 – Strugnell, J. (1970), “Notes en marge du volume V des ‘Discoveries in the Judaean Desert of Jordan’”, *Revue de Qumrân*, no. 1, pp. 163–276.

References

- Allegro, J. (1964), “Wiles of the Wicked Woman: A Sapiential Work from Qumran’s Fourth Cave”, *Palestine Exploration Quarterly*, no. 96, pp. 53–55.
- Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD), vol. V, pp. 82–85 (Pl. XXVIII).
- Amusin, I.D. (1986), “Kumranskii antifariseiskii pamphlet” [Anti-Pharisaic pamphlet from Qumran], *Vestnik drevnei istorii*, no. 3, pp. 133–140.
- Aubin, M. (2011), “‘She is the beginning of all the ways of perversity’: Femininity and Metaphor in 4Q184”, *Women in Judaism*, no. 2, pp. 1–23.
- Baumgarten, J.M. (1991–1992), “On the Nature of the Seductress in 4Q184”, *Revue de Qumrân*, no. 15, pp. 133–143.
- Broshi, M. (1983), “Beware of the Wiles of the Wanton Woman”, *Biblical Archaeology Review*, no. 9, pp. 54–56.

- Burgmann, H. (1967), "The Wicked Woman: Der Makkabaer Simon?", *Revue de Qumrân*, no. 8, pp. 323–359.
- Carmignac, J. (1965), "Poeme allegorique sur la secte rivale", *Revue de Qumrân*, no. 5, pp. 361–374.
- Gazov-Ginzberg, A.M. (1967), "Double-Meaning in a Qumran Work: The Wiles of the Wicked Woman", *Revue de Qumrân*, no. 6, pp. 279–285.
- Groff, M. (2007), "Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls", *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 116, Brill, Leiden, pp. 106–111.
- Hauptman, J. (1991), "Maternal Dissent: Women and Procreation in the Mishna", *Tikkun*, no. 6/6, pp. 80–81, 94–95.
- Ilan, T. (2001), *Integrating Women into Second Temple History*, Hendrickson Publishers, pp. 21–23.
- Ilan, T. (2006), *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Mohr Siebeck, pp. 73–110.
- Jones, S.C. (2003), "Wisdom's Pedagogy: A Comparison of Proverbs VII and 4Q184", *Vetus Testamentum*, no. 53, pp. 65–81.
- Moore, R.D. (1981), "Personification of the Seduction of Evil: 'The Wiles of the Wicked Woman'", *Revue de Qumrân*, no. 10, pp. 505–519.
- Strugnell, J. (1970), "Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'", *Revue de Qumrân*, no. 1, pp. 163–276.

Информация об авторе

Наталья М. Киреева, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; natalya.kireeva@gmail.com

Information about the author

Natalya M. Kireeva, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia; natalya.kireeva@gmail.com

Евреи, поверившие в Иисуса,
и христиане, обращенные из язычников,
до миссионерских путешествий Павла, согласно
историческим свидетельствам

Иннокентий Павлов

Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,
Москва, Россия, innocent2@yandex.ru

Аннотация. Целью настоящей статьи является показ того, как в Деяниях Апостолов и Дидахе обозначены евреи, поверившие в Иисуса, и греки (включая грекоязычных сирийцев), уже именовавшие себя христианами, в период, предшествовавший миссионерским путешествиям Павла, начавшимся ок. 46 г. Для ее достижения в мои задачи входит рассмотреть различные аспекты, связанные с миссией первых ко вторым в период, охватывающий десятилетие от ок. 35/36 до ок. 46 г. Особое внимание в статье уделено аргументации, показывающей, что Дидахе выступает в качестве первого памятника апостольской миссии к язычникам, появившегося ок. 36 г., но не позднее 43 г. н. э. Здесь мы встречаем свидетельства того, что автор обозначает как *ipsissima doctrina Jesu* (подлинное учение Иисуса) и дисциплины первых христиан.

Ключевые слова: «Путь» Иисуса, евреи, поверившие в Иисуса, первая апостольская миссия к язычникам в Антиохии, христиане, Дидахе, гиюр, миссия Павла

Для цитирования: Иннокентий Павлов. Евреи, поверившие в Иисуса, и христиане, обращенные из язычников, до миссионерских путешествий Павла, согласно историческим свидетельствам // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 43–59. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-43-59

Jews who believed in Jesus and Christians converted from the Gentiles before Paul's missionary journeys according to historical witnesses

Innokenty Pavlov

*St. Andrew's Biblical Theological Institute,
Moscow, Russia, innocent2@yandex.ru*

Abstract. The purpose of this article is to show how the *Acts of the Apostles* and the *Didache* characterize Jews who believed in Jesus and Greeks (including Greek-speaking Syrians) who already called themselves Christians, in the period preceding Paul's missionary journeys, which began ca. 46 AD. To achieve that, the author sets out to consider various aspects related to the mission of the former to the latter in the period spanning the decade from ca. 35/36 to ca. 46 AD. Special attention is paid to the argumentation showing that *Didache* acts as the first monument of the Apostolic mission to the Gentiles, which appeared ca. 36 AD, but not later than 43 AD. Here one can find an evidence of what the author characterizes as the *ipsissima doctrina Jesu* (the authentic teaching of Jesus) and the disciplines of the early Christians.

Keywords: the “Way” of Jesus, Jews who believed in Jesus, First Apostolic Mission to the Gentiles in Antioch, Christians, *Didache*, Giyur/Conversion, Paul's Mission

For citation: Innokenty Pavlov (2020), “Jews who believed in Jesus and Christians converted from the Gentiles before Paul's missionary journeys according to historical witnesses”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 43–59. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-43-59

Прочтя заглавие настоящей статьи, читатель-специалист, будь то теолог, религиовед или историк, несколько удивится отсутствию в моем нынешнем тексте привычных для специальной литературы обозначений, к коим автор этих строк прибегал еще совсем недавно. Первым среди них следует назвать термин *начальное христианство* (Primitive Christianity) [Павлов 2018а, с. 14], который теперь я нахожу не соответствующим исторической реальности. Это происходит из того обстоятельства, что само понятие *христианство* (греч. *Χριστιανισμός*), обозначающее новую мировую религию, появляется уже в произведениях Игнатия Антиохийского, написанных не позднее 118 г. н. э.¹ Последний же, вводя его, свидетельствует

¹ *Афанасий (Евмич), еп.* Игнатий Богоносец // Православная энциклопедия. Т. 21. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 138.

тем самым о разрыве третьего поколения *христиан* (т. е. обращенных язычников) с иудаизмом их первых учителей – еврейских последователей Иисуса из Назарета (наиболее ярко это им показано в *Магнезийцам*, 10.3). Тогда как тот «Путь», который Иисус оставил своим ученикам-евреям (Деян 9:2; 22:4; 24:14,22), исторически появился исключительно в рамках иудаизма эпохи Второго храма. Некоторые из них (евреи-эллинисты, т. е. евреи, владевшие греческим языком) затем привлекают следованию ему и язычников (сначала греков и грекоязычных сирийцев), начиная с апостольской миссии в Антиохию Сирийскую (Деян 11:19–26), имевшей место в ок. 35 – ок. 46 г. [Павлов 2018а, с. 171].

Другие термины, весьма устойчивые в мировой науке уже порядка трех столетий, такие как *иудеохристиане* (Judeo-Christians, имеются в виду еврейских последователей Иисуса) и *языкохристиане* (Gentile Christians, под ними понимаются обращенные язычники), которыми я также широко пользовался до последнего времени [Павлов 2018б], теперь также представляются мне неуместными в связи с их исторической некорректностью.

Последняя стала мне очевидной, когда я смог ознакомиться с коллективным трудом ряда видных западных ученых (среди них известные в России Ричард Бокем (Richard Bauckham) и Крейг Эванс (Craig Alan Evans)), связанных с изучением Нового Завета и древней церковной истории, носящим показательное название “*Jewish Believers in Jesus: Early Centuries*” (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007). Проблеме принятой терминологии и всей ее спорности посвящение введению к данному обширному труду (более 900 страниц), написанное норвежским ученым Оскаром Скарсауне (Oskar Skarsaune) и кембриджским исследователем Джеймсом Пейджетом (James Carleton Paget) [Jewish 2007, р. 3–52]. Данный весьма ценный труд рассматривает исторические свидетельства о тех, кого в науке продолжают именовать *иудеохристианами*, вплоть до VII в. При этом он не содержит каких-то новых прорывных сведений, лишь подводит итог научным изысканиям XIX–XX вв. Впрочем, они оказались в тени тех вопросов новозаветных, ранних патристических и древнецерковных изучений, которые до последнего времени представлялись ученым более актуальными. В то же время в данном труде имеются и содержательные лакуны, обнаруженные мной на фоне моих собственных недавних исследований. Одна из них связана с установившимися в науке пренебрежительным отношением к такому первостепенному, на мой взгляд, источнику, как *Учение Господа, данное народам через Двенадцать Апостолов*, получившему известность по первому греческому слову в своем названии – *Дидахе*, имея его в виду, как я полагаю, в качестве самый раннего памятника миссии евреев, уверовавших

в Иисуса, к язычникам Сиро-Палестинского региона, санкционированного в Иерусалиме Двенадцатью, стоявших во главе движения еврейских последователей Иисуса [Павлов 2018, с. 134–450]. Тогда как один из авторов упомянутого мной коллективного труда Андерс Экенберг (Anders Ekenberg) из Упсалы относит появление Дидахе, как это чаще всего было принято в прошлом и нередко продолжает приниматься в настоящем, ко времени ок. 100 г. н. э. [Jewish 2007, p. 640].

Есть у рассматриваемой проблемы и одно «белое пятно». Это вопрос о том, санкционировал ли сам Иисус будущую миссию своих еврейских последователей к язычникам? Выдающийся исследователь последней трети XX в. Эд Сандерс (Ed Parish Sanders) утверждает, что «*никаких* аутентичных материалов по данному вопросу не имеется», учитывая, что все евангельские высказывания на сей счет, как последние полтора столетия принято считать в либеральной протестантской науке, вложены в уста Иисуса уже много позднее начала указанной миссии [Сандерс 2012, с. 285]. В связи с этим в рамках данного дискурса не будет лишеной резонанса мысль о том, что она оказалась откликом на обстоятельства своего времени (ок. 35 г. н. э.). В последнем случае следует иметь в виду известную практику гиюра² для увеличения общины уверовавших в Иисуса евреев в той же Антиохии, о чем еще будет сказано в своем месте в связи со свидетельством Дидахе. С другой стороны, она также оправдывалась учением того же Второ-Исайи о Мессии Израиля как о «свете для всех народов» (Ис 42:6; 49:6a), когда принесенное им спасение достигнет «до края земли» (Ис 49:6b). Поэтому я буду рассматривать известные сведения о начальной апостольской миссии к язычникам в рамках следующих исторических обстоятельств: а) времени (появление в Иерусалиме уверовавших в Иисуса евреев-эллинистов), б) места (Антиохия и вообще Сиро-Палестинский регион), в) потребностей Иерусалимской первообщины последователей Иисуса.

Целью настоящей статьи является показ того, как в Деяниях Апостолов и Дидахе обозначены евреи, поверившие в Иисуса, и греки (включая грекоязычных сирийцев), уже именовавшие себя христианами, в период, предшествовавший миссионерским путешествиям Павла, начавшимся ок. 46 г. Для ее достижения в мои задачи входит рассмотреть разные аспекты, связанные с миссией

² Гиюр – сознательное вхождение не-еврея в иудаизм и, таким образом, присоединение к еврейскому народу через обряды обрезания и очищения/окунания в микве. Этим знаменуется принятие гером/прозелитом ига Закона/ига Господа, обязывающего его следовать всем 613 заповедям Торы, иначе говоря, «быть совершенным».

первых ко вторым в период охватывающий десятилетие от ок. 35/36 до ок. 46 г. Другое дело, что их сосуществование этим не заканчивается, выводя на историческую сцену новые исторические этапы. Последние, на мой взгляд, следует обозначить так. Во-первых, миссия Павла как «апостола язычников» (Рим 11:13), не иначе как в связи с отношением к ней Иерусалимской первообщины, и ее завершение, совпавшее как с террором против римских христиан, развернутым Нероном в 64 г., с одной стороны, так и с началом Антиримского восстания в Иудее (Иудейская война) в 66 г., с другой. Следующей вехой здесь выступает период 70–80-х гг., когда многие беженцы из Иудеи, верящие в Иисуса, не встретив должной поддержки своих еврейских собратьев в Галилее и Сирии, обратились к эбионизму, провозглашавшему идеал нищеты. Тогда как в среде христиан, уже достаточно распространенных в Римской империи, особенно на ее востоке, в связи с началом их системных преследований в 80-е гг. стали проявляться фанатические тенденции. Наконец, в 90-е гг. мы видим уже конфликт между еврейскими беженцами, верящими в Иисуса, осевшими в Малой Азии, и местными христианами в связи с заметным изменением их церковного строя и явными тенденциями к синкретизации прежнего вероучения. В свою очередь, в первой трети II в. н. э. мы увидим (а) появление уже собственно христианства как новой мировой религии, в лоне которой ассимилируются многие еврейские беженцы, верящие в Иисуса, и их потомки, там, где они стали презируемым меньшинством, и (б) резкий отход от христианской церкви верящих в Иисуса евреев там, где у них были достаточно сплоченные общины, а именно в Сирии и Палестине.

Методологической базой моих исследований выступает форм-анализ, известный как метод истории форм (Formgeschichte), опробованный еще в 1920-е гг. немецкими либеральными протестантскими теологами Мартином Дибелиусом (Martin Dibelius, 1883–1947), Карлом Шмидтом (Karl Ludwig Schmidt, 1891–1956) и Рудольфом Бульманом (Rudolf Karl Bultmann, 1884–1976) на материале синоптических евангелий [об этом см.: Лезов 1999, с. 415–420]. Вывод, который следует вынести из их исследований, равно как и из последующих научных изысканий, ведущихся в аспекте указанного метода, состоит в том, что в этих евангелиях у нас окажется немного материала, свидетельствующего о подлинных словах Иисуса (*ipsissima verba Jesu*), а тем более о его делах. Гораздо больше мы здесь найдем то, что получило место в жизни (*Sitz im Leben*) позднейших по отношению к Иисусу общин, будь то его еврейских последователей, будь то христиан. В этом прежде всего и состоит историческая ценность синоптических евангелий, поскольку они дают нам свидетельства жизни и религиозных представлений раз-

личных церквей в 70–90-е гг., которые в остальных новозаветных писаниях, относящихся к указанному времени, не столь ярко представительны, как те же свидетельства 50-х гг., известные благодаря подлинным посланиям Павла. О более ранних свидетельствах, явленных уже в Дидахе, ниже будет отдельный разговор. В связи с этим я представляю применяемый мной при обращении к новозаветным и ранним патристическим источникам *критерий исторической обусловленности*, позволяющий увидеть, как идея, высказывание или действие, обусловленные более поздним историческим контекстом, оказываются невозможными в документально засвидетельствованном более раннем контексте, хотя авторы, скажем, того же канонического евангелия или псевдоэпигрофического послания, усвояемого тому же Павлу, стремятся придать им изначальное значение [подробнее см.: Павлов 2018а, с. 508–516].

Теперь перейдем к рассмотрению нашей проблемы, начав его с того, как принимаемая нами терминология засвидетельствована исторически. Для этого обратимся к новозаветной книге *Деяний Апостолов*. Хотя ее появление в современной научной литературе обычно относят ко времени ок. 80–85 г. н. э. [Покорны, Геккель 2012, с. 526], следует сказать, что, несмотря на наличие в ней мифологического элемента и эбионитской идеологии, в описании Иерусалимской первообщины евреев, поверивших в Иисуса, следы ее начального исторического предания, равно как и свидетельств о начальной церкви христиан в Антиохии в ней, просматриваются достаточно надежно.

Посему и первый принятый мной термин *иудеи/евреи поверившие/верящие в Иисуса* находит свое ясное свидетельство именно в ней. Для соответствующего цитирования следует воспользоваться русским переводом Ирины Левинской (Irina A. Levinskaya) как наиболее отвечающим историческим и филологическим требованиям. Так, в Деян 21:20 Иаков, брат Иисуса, и пресвитеры/старейшины первообщины говорят пришедшему к ним Павлу следующее, касаясь ее численного и качественного состава: «*Ты видишь, брат, сколько мириад среди иудеев из уверовавших, и все ревностны к закону*» [Левинская 2008, с. 442]. Последний визит Павла в Иерусалим согласно наиболее взвешенной хронологии его жизни, принадлежащей Фредерику Брюсу (Frederick Fyvie Bruce, 1910–1990), имел место в мае 57 г. [Левинская 2008, с. 46]. Понятно, что упоминание мириад, т. е. десятков тысяч последователей Иисуса в Иерусалиме, есть не более чем риторическая гипербола, призванная показать относительно поздним читателям–христианам необычайную многочисленность первообщины задолго до Иудейской войны [Левинская 2008, с. 444]. Тогда как само население святого для евреев города, согласно Иоахиму Йеремиасу (Joachim Jeremias, 1900–1971),

в то время могло колебаться в пределах от 55 до 95 тыс. человек [Левинская 2008, с. 444]. Другое дело, упоминание уверовавших в Иисуса, имея в виду признавших его Мессией Израиля и ожидающих его прихода в славе, среди иудеев, да еще ревнителей закона Моисея, т. е. ревностных блюстителей иудаизма эпохи Второго храма, вполне отвечает историческим реалиям того времени. Впрочем, у них и ранее, и тогда, но особенно во время Иудейской войны (66–70/73 гг.) и позднее будет немало противников в еврейской среде. При этом следует отметить, что идейная вражда среди евреев разных религиозных течений, приводившая к разрыву общения между ними, была нередким явлением как в период Второго храма, так и позже. Другое дело, что в положении *миним* – еретиков, отлучаемых от членства в местных синагогах, евреи, верящие в Иисуса как в ожидаемого Мессию, оказались, по-видимому, не ранее чем ок. 90 г. н. э., когда уже реально «на Моисеевом сидище сели книжники и фарисеи (=учителя закона из фарисеев)» (Мф 23:2), нормируя последующий иудаизм. Тогда, как указывает российский исследователь Александр Ткаченко (Alexander A. Tkachenko), имело место «появление в составе синагогальных молитв т. н. благословения против еретиков (Биркат ха-Миним – 12-е благословение в составе молитвы Амида), которое было установлено раввинами, собравшимися ок. 90 г. в г. Ямнии (Явне), а именно Шмуэлем Младшим, учеником раббана Гамалиила (см.: Вавилонский Талмуд. Берахот. 28b – 29a; ср.: Мегилла. 17b)»³. Впрочем, евреи, верящие в Иисуса, если и оказались в то время в положении миним, то не иначе как наряду с главными противниками Иисуса из Назарета, какими были некогда могущественные саддукеи, сошедшие на нет после разрушения храма в Иерусалиме, с одной стороны, и с ессеями, оказавшими в 70-е гг. некоторое идейное влияние на эбионитов, с другой⁴.

Теперь посмотрим, как появились *христиане*, имея в виду обращенных язычников (греков и грекоязычных сирийцев), в Антиохии – столице римской провинции Сирия, имевшей ок. 35 г. н. э. многочисленное еврейское население, насчитывавшее от 22 до 65 тыс. человек [Левинская 2008, с. 165]. В Деян 11:19–30 повествуется об этой первой апостольской миссии к язычникам в период от ок. 34 по ок. 40 г. н. э. [Павлов 2018a, с. 170–176]. Сначала речь идет о рассеянии по Финикии, Кипру и Антиохии в связи с гонением на них в Иерусалиме части евреев, поверивших в Иисуса,

³ Ткаченко А.А. Иудеохристианство // Православная энциклопедия. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 483.

⁴ Там же. С. 484.

которые никому не проповедовали, «*кроме иудеев*» (ст. 19). Но далее происходит следующее: «*Были же некоторые из них киприане и киреняне, которые, придя в Антию, говорили эллинистам, благовествуя Господа Иисуса*» (ст. 20). Понятно, что речь идет уже о грекоязычных евреях (они ранее в Деян 6:1; 9:29 тоже названы эллинистами), которые и начали возвещать об Иисусе как о Мессии/Христе Израиля, как следует из контекста, грекам и, судя по всему, грекоязычным сирийцам, коих в Антиохии тоже было немало, почему здесь и был использован данный термин. Что важно. Далее повествование ведется уже в связи с этими эллинистами/эллинами, почему и название, точнее самоназвание «христиане» следует отнести только к ним. Здесь имеет место такая последовательность событий: 1) слух о начале миссии доходит «*до церкви в Иерусалиме*» (ст. 22а), имея в виду прежде всего Двенадцать и Иакова, брата Иисуса; 2) «*и они послали Варнаву (пойти) в Антиохию*» (ст. 22б); 3) увидев начальный успех миссии (о чем в стт. 23–24), он отправляется в Тарс на поиски Савла (ст. 25), очевидно, желая найти в нем своего главного помощника в деле проповеди; 4) которого, найдя, приводит в Антиохию; 5) «*И было у них, что они собирались целый год в церкви и учили достаточно народа и что впервые в Антиохии ученики стали называться христианами*» (ст. 26б).

Этот пассаж требует некоторых пояснений. Итак, почему выбор ответственного за миссию к антиохийским язычникам падает на Варнаву? К даваемой ему здесь характеристике: «*он был муж хороший и исполненный Духа Святого и веры*» (ст. 24а), необходимо добавить, что, будучи родом с Кипра (Деян 4:36), он свободно говорил по-гречески. Но главное, этот представитель левитского рода, по имени Иосиф (Деян 4:36), «*продав имевшееся у него поле, принес деньги и положил к ногам апостолов*» (Деян 4:37). Как я писал в связи с этим ранее: «Это краткое сообщение говорит на самом деле о многом, имеющем отношение к нашей нынешней теме. <...> Свое арамейское имя Барнаба́, с которым он вошел в историю, Иосиф получил от апостолов (Деян 4:36а). Само выражение “сын утешения” означало, что с этим Иосифом-Варнавой в среду начальной церкви пришло утешение, связанное не иначе, как с помощью тем, кто в этом утешении нуждался в самом прямом смысле этого слова, т. е. к обездоленным» [Павлов 2018а, с. 239]. Здесь также важно отметить, что актив в виде дорогостоящего земельного угодья в Иудее хоть и был значителен, но отнюдь не критичен для Варнавы, основные материальные ресурсы которого находились на Кипре. Очевидно, они позволили ему на первых порах материально обеспечить и миссию в Антиохию [Павлов 2018а, с. 240–241].

Замечание о «*целом годе*», в течение которого Варнава и его помощники «*собирались в церкви и учили достаточно народа*»

(Деян 11:26) также требует пояснения. Прежде всего, церковь здесь не помещение, в котором они собирались. Сама конструкция «в церкви» в данном случае означает «в общине», а точнее «общинной». Что же касается целого года, то он требовался отнюдь не для прохождения некоего курса, для постижения, скажем, тех же библейских знаний, поскольку сумма сообщаемых сведений, как мы это увидим на примере Дидахе, была невелика. «Очевидно, – как писал я ранее, – что целый год потребовался, учитывая следующие два фактора. *Первый*. Потребность увидеть плоды усвоения миссионерской проповеди новоиспеченными языкохристианами и, соответственно, ее адаптации к их ментальности с учетом возникших проблем. *Второй*. Очевидно, что слушателями Варнавы и Савла были не только жители Антиохии, но и многие посетители этого крупнейшего политического и экономического центра востока Римской империи, которые проявили интерес к принесению евангелия в места их обитания. Проще говоря, вставал вопрос о миссионерской экспансии в другие города и селения Сирии» [Павлов 2018а, с. 190–191].

Теперь о самом происхождении звания христианин, по-гречески *Χριστιανός* (именно так с прописной буквы, как у греков было принято обозначать принадлежность к тому или иному народу или заметной социальной группе). Этот вопрос считается спорным. Наиболее распространенная точка зрения сводится к тому, что поначалу это было презрительное прозвище, данное сторонникам нового учения со стороны [Левинская 2008, с. 153]. Я же склоняюсь к точке зрения Элиаса Бикермана (Elias Bickerman, 1897–1981), убедительно с историко-филологической точки зрения показавшего, что речь здесь должна идти все-таки о самоназвании [Левинская 2008, с. 153–154]. Посему Деян 11:26 дает нам как раз историческое свидетельство. Как я писал ранее, это наименование «зародилось в среде антиохийских языкохристиан, но не иначе как с целью внешнего представительства. Проще говоря, когда их соседи, видя изменение их образа жизни, да еще в связи с их проповедью *Пути жизни* (как для них были названы учение и практика последователей Иисуса, см: Дидахе 1.1 дал.), задавали им вопрос: «Кто вы теперь?», то получали ответ: «Христиане», объясняя при этом, что отныне они принадлежат к людям Христа. Другое дело, что во внутрицерковной жизни в первых христианских поколениях это обозначение использовалось довольно редко. В посланиях Павла оно не встречается ни разу. Адресуясь к основанным им христианским церквям, он использует привычное ему синагогальное обращение: *Братья!* Тогда как для обозначения членов церкви он пользуется библейским наименованием евреев как народа Божьего – *святые*» [Павлов 2018б, с. 165–166].

Что же до термина «ученики», который ранее мы встречаем в связи с евреями, последователями либо самого Иисуса, либо его апостолов (Деян 6:1; 9:1, 10, 26, 36), то надо иметь в виду, что он чисто технический, обозначающий вообще последователей какого-либо учителя, будь то в еврейской среде, будь то в греческой. Посему нет ничего удивительно, что греки, пожелавшие услышать весть о Мессии Израиля и последовать по его «Пути», также были названы в Деян 11:26 *учениками*.

Ну, а каков был плод миссионерских трудов Варнавы, Савла и других учителей новоявленных христиан? Этому посвящен пассаж Деян 11:27–30, где говорится о событии, имевшем место ближе к 40 г. Тогда в Антиохию из Иерусалимской первообщины пришли харизматические служители, именуемые пророками, чтобы возвестить о приближающемся продовольственном кризисе в Иудее. Их целью было побудить антиохийских христиан к оказанию помощи. Что касается последних, то о них сказано так: *«Из учеников, в соответствии со своим достатком, каждый из них выделил, чтобы послать помощь живущим в Иудее братьям»* (Деян 11:29) [перевод Деян 11:19–30 дан по: Левинская 2008, с. 147–148, 151–152], что и было сделано через Варнаву и Савла (Деян 11:30), очевидно, использовавших этот визит в Иерусалим для отчета о проделанной работе. Здесь важно отметить, что забота о нуждающихся членах Иерусалимской первообщины станет позднее приоритетной для Павла как для «апостола язычников» (Гал 2:10, ср.: Рим 15:25–27).

Лука, считающийся автором Деяний Апостолов, выступает в своем произведении как убежденный сторонник Павла (паулинист) в связи с его собственном миссионерским служением (о нем будет ниже), начавшемся ок. 46 г. (этому посвящены повествования в Деян 13–28). Посему в сообщении о первой миссии к язычникам (Деян 11:19–30), в которой Савл/Павел принимал непосредственное участие, он опускает одну весьма важную деталь, хотя намек на нее окажется неизбежным в Деян 15:1–2. Речь идет о начальной цели апостольской миссии к язычникам – ввести максимально возможное их число в Израиль через гиюр. Очевидно, в этом сказывались и эсхатологическая направленность апостольской проповеди (Мессия/Христос придет скоро, принесет спасение Израилю, которое разделить с ним призываются «все народы»), и прагматическое соображение – увеличить число сторонников в общинах евреев, верящих в Иисуса, в диаспоре. Единственное ясное свидетельство этого мы находим вне канонических писаний Нового Завета, хотя речь идет о первом, на мой взгляд, письменном памятнике апостольской проповеди, известном как *Дидахе*. Здесь, правда, как я писал ранее, «поместная языкохристианская община/церковь... имея синагогальное устройство тем не менее

отличается от иудеохристианской и вообще от еврейской общины. Показателем этого служит отсутствие в галахической и дисциплинарной частях представленного там учения указаний на необходимость соблюдения кашрута⁵, а также Суббот и других праздничных дней, принятых у евреев. Это следует из того, что начальная задача первохристианского катехизиса состояла в том, чтобы утвердить язычников в библейском/еврейском этосе, обновленном Господом Иисусом, и лишь затем кратко обозначить его главную миссионерскую цель: присоединить их к Израилю. Именно об этом и говорится в Дидахе в заключении *Учения о двух путях* (жизни и смерти): *“Ведь если ты способен понести иго Господне целиком, то понеси, и будешь совершенен; а если неспособен, то делай то, что можешь”* (Дидахе 6.2)» [Павлов 2018б, с. 168]. А тех, кто окажется к этому «не способен», оставить в положении «боящихся Бога» язычников, кои во множестве обретались в еврейских синагогах диаспоры, но с которыми евреи, в том числе верящие в Иисуса, не могли вступать в общение, в данном случае делить общую трапезу, включая евхаристическую. Правда, теологи последней четверти XIX–XX в. (полный текст памятника был открыт в 1873 г.) в своем большинстве полагали, что поздний документ, написанный в последние десятилетия I или в первой половине II в., здесь просто содержит аллюзию к уже известным по писаному евангелию словам Иисуса в Мф 11:28–30. На то, что речь здесь идет именно о склонении язычников, ставших христианами, именно к гиюру, первым в 1885 г. обратил внимание видный немецко-американский консервативный протестантский церковный историк Филипп Шафф (Philip Schaff, 1819–1893) в своем монументальном издании, в том числе факсимильно воспроизводящем ту часть Иерусалимского кодекса 1056 г., которая содержит греческий текст Дидахе. Однако в мировой науке с данным выводом начали считаться уже после появления в 1961 г. специального исследования немецкого католического патролога Альфреда Штуйбера (Alfred Stuiber, 1912–1981), окончательно доказавшего, что выражения «иго Господа (Бога)» и «иго Закона» суть синонимы в древнем еврейском узусе [Павлов 2018б, с. 168–169]. Таким образом, христианские общины, первоначально образовавшиеся в Сирии, должны были по мысли миссионеров стать школой подготовки для язычников, поверивших в Иисуса как в Мессию Израиля, к принятию гиюра.

⁵ Кашрут (евр. *пригодность*, имеется в виду *для приема в пищу*) – принятая в иудаизме система разрешений и запретов, касающихся пищи животного происхождения в соответствии с требованиями Закона, содержащимися в Лев 11:1–47.

При этом миссионерами сознавалось, что не все христиане окажутся способными «понести иго Господне целиком». Отсюда следовало наставление «*делай то, что можешь*», подразумеывая все, что заповедано в Торе, кроме обрезания и связанных с ним ритуальных требований Закона. Данное же предписание связано уже с Заветом, который, как это следует из Быт 9:1–17, Бог заключил со всем человечеством в лице Ноя и его сыновей. Для христиан, «не способных понести иго Господне целиком», оно уже становится неременным условием их пребывания в церкви, как это следует из Деян 15:28–29, хотя и без совместных трапез со своими еврейскими единоверцами в Иисуса [Павлов 2018б, с. 169–170].

Но то, что в Дидахе все же речь идет о подготовке христиан к гиюру, как раз ярко показывает единственное наставление, содержащееся в данном памятнике, где впервые (судя по всему) употреблено название «христианин». Задача этого наставления – привить язычникам еврейское представление о гостеприимстве, когда странник принимается как гость на один или при нужде на два дня, и, в соответствии с традиционным еврейским этосом, предостеречь новообращенных христиан от социального паразитизма, который впоследствии станет многовековым бичом христианских церквей. Наставление в связи с последним обстоятельством выглядит так: «*Если же он (пришедший в общину и назвавшийся учеником. – И. П.) хочет у вас жить, то, будучи ремесленником, да трудится и ест*⁶. *А если у него нет ремесла, то вы по своему усмотрению позаботьтесь, чтобы христианин*⁷ *не жил среди вас праздно. А если он не хочет поступать таким образом, то он – хриstopродавец*⁸: *остерегайтесь таковых*» (Дидахе 12.3–5) [цит. по: Павлов 2018а, с. 503–504]. «Обычно, прочтя этот пассаж, – как я указывал ранее, – исследователи обращают внимание на его отрицательную составляющую: необходимо остерегаться тех, кто ведет себя как хриstopродавец, злоупотребляющий *общением*, акцент на котором ставился в апостольской кериgме, обращенной к язычникам. Это верно. Но также верно и позитивное требование данного наставления, чтобы христиане обеспечивали своих собратьев возможностью трудиться как ради пропитания их семей и обеспечения их всем необходимым, так и ради посильных пожертвований для поддержания лиц, посвятивших себя каждодневному служению церкви/общине, и на дела милосердия в ней» [Павлов 2018б, с. 167].

⁶ 1 Фес 4:9–12. Ср.: 2 Фес 3:6–12.

⁷ В Новом Завете это название члена христианской церкви/общины встречается только в Деян 11:26; 26:28; 1 Петр 6:16.

⁸ Слово *хриstopродавец*, получившее распространение в III–IV вв., в начальной и ранней христианской литературе встречается только здесь.

Наконец, подойдем к вопросу о том, что в лице Дидахе мы имеем первый памятник апостольской проповеди язычникам, датировка которого оказывается гораздо более ранней, чем у всех писаний, входящих в канон Нового Завета, каковым он сформировался во II–IV вв. Как известно, первым по времени написания произведением, вошедшим в него, является *1-е послание к Фессалоникийцам*, принадлежащее Павлу, надежно датируемое 50/51 г. [Покорны, Геккель 2012, с. 204]. Тогда как, рассматривая внутренние данные Дидахе, публикатор его первого французского издания (1885), реформатский теолог Поль Сабатье (Paul Sabatier, 1858–1928) пришел к выводу, что появление этого памятника имело место «*ранее великих миссионерских путешествий Павла*» [цит. по: Павлов 2018а, с. 95]. В свою очередь видный немецкий либеральный протестантский историк Альфред Зееберг (Alfred Seeberg, 1863–1915) в своем исследовании катехизисов ранних христиан, вышедшем в 1903 г., охарактеризовал Дидахе так: «*катехизис, появившийся вскоре после смерти Иисуса, будучи составленным из высказываний Иисуса*» [цит. по: Павлов 2018а, с. 117]. Со своей стороны, с учетом внутренних показаний Дидахе, я определил время его появления в промежутке между ок. 36 и ок. 43 гг., но, скорее, ближе к первой дате [Павлов 2018а, с. 169–180].

Теперь посмотрим, как *критерий исторической обусловленности* позволяет нам принять предложенную выше датировку Дидахе и рассматривать его как первый из известных нам письменный памятник апостольской миссии к язычникам, имевший место в Антиохии Сирийской. Итак, перед нами историческое свидетельство, переключающееся с сообщением Деян 11:19–30. Оно, скорее всего, явилось результатом годичных трудов антиохийских миссионеров во главе с Варнавой (Деян 11:26), относящихся к 35–36 гг. В пользу данного времени и места появления Дидахе имеются следующие показания:

- Начальное целеполагание миссии – призвать язычников, поверивших в Иисуса как в еврейского Мессию, присоединиться к Израилю через обрезание (гиюр) (Дидахе 6:2а). Павел, как известно, осуществляя *свою-собственную-миссию*, решительно от этого откажется (Деян 15:1–30; Гал 2:1–14). Что важно: в Дидахе нет даже намек на полемику с паулинизмом, что свидетельствует о написании данного памятника до возвещения Павлом о начальных результатах *своей-собственной-миссии*, успех которой обеспечил отказ от данного целеполагания, о чем стало широко известно в 48/49 г.
- Исторический контекст, позволяющий отнести написание Дидахе ко второй половине 30-х гг., а его авторизацию Двенадцатью к началу 40-х, таков: автор, вероятнее всего Варнава, как

еврей, поверивший в Иисуса, реагирует лишь на два вызова, с которыми столкнулись новообразованные церкви в Сирии на первом этапе апостольской миссии к язычникам: *первый* – стремление иных греков, называющих себя христианами, на них паразитировать (Дидахе 12.1–5, ср.: 1 Фес 4:11–12); *второй* – желание иных евреев, выступающих как апостолы Христа, сделать свое служение у языкохристиан средством неправомерного прироста (Дидахе 11.3–6). Как первую, так и вторую категорию лиц христианская община призвана отвергать. Что же касается экскоммуникации (лишения общения) внутри нее, то единственным поводом для этого, так же как и ранее в общине Иисуса и в отличие уже от времени Павла, остается только утрата братолюбия среди отдельных ее членов (Дидахе 14.2; ср.: Мф 18:15–17). Что важно: более поздняя датировка Дидахе невозможна в виду отсутствия в данном памятнике каких-либо намеков: а) на изменение целеполагания миссии к язычникам во второй половине 40-х гг. Павлом и тем же Варнавой, что вызвало известную полемику в той же Антиохии (Деян 14:27–15:2; Гал 2:11–14); б) на преследование христиан римской властью начиная с гонения Нерона (64–66 гг.) и особенно в связи с гонениями, развернутыми Домицианом в 80-е гг. и повлекшими массовое отступничество; в) на конфликты между евреями, верящими в Иисуса, и христианами в 90–100-е гг., имевшие место на востоке Римской империи, как в Сирии, так и в Малой Азии, что находит ясное отражение, прежде всего, в посланиях Игнатия Антиохийского (не позднее 118 г.).

К этому следует добавить и другую аргументацию, вытекающую из содержания Дидахе, а именно:

- «Евангелие Господа нашего» (Дидахе 15.4) здесь кратко и, несомненно, восходит к Иисусу, наставляя в *любви* как к ближним, так и к врагам, что возвещает, таким образом, *примирение* (Дидахе 1.2–4 и Мф 5:38–48/Лк 6:27–35), и полагая в основу жизни его последователей *общение во всем* (Дидахе 1.5; 4.5–8 и Мф 5:42). Что важно: возвещение в Дидахе (как и позднее у Павла) учения Иисуса полностью лишено позднейших идеологем, пронизывающих синоптические евангелия, таких как *радикальная коммунизация имуществ* (она также представлена в Деян 2:44–45; 4:32–35), восходящая к обнищавшим евреям, верящим в Иисуса, бежавшим из Иудеи в 70-е гг., или *фанатизм*, ставший насаждаться среди христиан с началом гонений Домициана и массового отступничества в 80-е гг. Не знает Дидахе и притчей, вложенных в 70–90-е гг. в уста Иисуса в связи с вызовами, которые имели «место в жизни» как в среде евреев, верящих в Иисуса, так и среди христиан в это время.

- Начальная христология примитивна в обоих смыслах – первична и проста. Иисус чаще всего упоминается в Дидахе не иначе как прославленный *Господь*. Как Мессия он стоит выше Давида (Дидахе 10.6, ср.: Мк 13:35–37/Мф 22:41–45/Лк 20:41–44), при этом община благодарит за него как за *Отрока/Раба Бога* (Дидахе 9.2,3; 10.2,3), что явно указывает на веру в искупительный характер его страданий и смерти согласно Ис 52:13–53:12. Через Иисуса верующим в него подается познание Бога и вера в бессмертие (Дидахе 9.3; 10.2), что перекликается с последующей «высокой» христологией Павла и Иоанна, особенно с молитвой Иисуса в Ин 17 (ср.: Дидахе 9.3–4; 10.2, 5 и Ин 17:3, 6, 11, 15, 17, 19, 20–21, 23, 26). Что важно: Дидахе (как и затем Павел) не знает никаких чудес Иисуса, прежде всего исцелений и экзорцизмов, включенных много позднее в канонические евангелия, когда во втором-третьем христианских поколениях происходила мифологизация его фигуры по лекалам привычного греко-римскому миру «божественного мужа», к которому можно обращаться с мольбами о ниспослании здоровья. При этом данная мифологизация была откликом на известную библейскую утопию Ис 35:5–6 и имела образец в таких мифологизированных библейских фигурах, как Илия и Елисей.

Начальные эсхатологические ожидания (Дидахе 16.1–8) таковы: явление мирообманщика, творящего «знамения и чудеса»; «огонь испытания» для человечества, когда «многие соблазняются и погибнут»; воскресение мертвых, «но не всех, а как сказано: *“Придет Господь и с ним все святые”* (Зах 14:5)». Что важно: на первичность данной эсхатологии, сравнимой с той, что позднее встречается в 1 Фес 4:13–5:11, указывает отсутствие позднейших упоминаний о храме в Иерусалиме, будь то как предмета осквернения в связи с начавшейся в 66 г. Иудейской войной (2 Фес 2:1–11; Мк 13:14), будь то в связи с его уничтожением в 70 г. (Мк 13:2/Мф 24:2/Лк 21:6), наконец, в связи с апокалиптическим видением Нового Иерусалима, в котором уже просто нет храма, «потому, что его храм – Сам Господь Бог Вседержитель» (Откр 21:22).

И последнее. Савл/Павел, приступив к своей собственной миссии в еврейской диаспоре Малой Азии, быстро увидел, что гораздо больший успех, чем у евреев, его проповедь получает у обретающихся в еврейских синагогах «боящихся Бога» язычников (см.: Деян 13:1–14:26). При этом та же эсхатологическая направленность, что была ранее у антиохийских миссионеров, приводит его к совершенно иному целеполаганию, чем то, что было у них ранее. Исходя из своего персонального «откровения Иисуса Христа» (Гал 1:12), он стал теперь категорически отрицать необходимость гиюра для уверовавшего язычника, поскольку последний в силу своей веры

такой же «потомок Авраама» (Гал 3:29). Для этого он прибегал к следующему софизму: Бог вменил в праведность Аврааму его веру до обрезания, а не после (Быт 15:1–6; 17:9–13; Рим 4:9–10). Отсюда еще XIX в. либеральные протестантские теологи объявили Павла «основателем христианства». Тем не менее это никак не соответствовало его стремлениям. Уже много позднее Павла и во многом помимо него мы увидим «мировую религию», каковой христианство станет в Римской империи в других исторических условиях, причем не иначе как воюя с иудаизмом. Знаменитое высказывание Павла, произнесенное ок. 54 г. [Покорны, Геккель 2012, с. 226]: «...вы, которые были крещены во Христа, все вы облеклись во Христа. Нет Иудея, ни Еллина, нет раба, ни свободного, нет мужчины и женщины; ибо все вы – одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, значит вы – семя Авраамово, по обещанию наследники» (Гал 3:27–29)⁹, есть никак не начертание социальной перспективы, пусть и совершенно утопической в историческом контексте середины I в. н. э., но именно напряженное эсхатологическое ожидание, которому, как он полагал в русле тогдашней апостольской проповеди, весьма скоро надлежит исполниться.

Следствием настоящего исследования, осуществленного в русле современной науки о Новом Завете и начальной церковной истории, призвано стать принятие исторически засвидетельствованных обозначений, каковыми выступают «Путь», *Иисуса* (вместо *начального христианства*), *евреи*, *поверившие в Иисуса* (вместо *иудеохристиан*), и просто *христиане* (вместо *языкохристиан*). Также особое место в изучении ранней церковной истории должна занять начальная апостольская миссия к язычникам в Антиохии и Сирии (ок. 35 – ок. 46 г.) с учетом ее конечной цели, отличной от целеполагания миссии Павла. Изучение последней необходимо продолжать с учетом того периода в жизни и служении «апостола язычников», когда он еще не был «паулинистом».

Надеюсь, что настоящая публикация вызовет дискуссию с вовлечением в нее как историков религии, так и теологов.

При сем выражаю благодарность за ценные советы архимандриту Святославу Сурскому, кандидату богословия, специалисту в области семитской филологии и иудаики.

⁹ Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с греческого подлинника под ред. епископа Кассиана (Безобразова). М.: Российское библейское общество, 2001. С. 378.

Литература

- Левинская 2008 – *Левинская И.А.* Деяния Апостолов: Гл. 9–28: Историко-филологический комментарий. СПб: Нестор-История, 2008.
- Лезов 1999 – *Лезов С.* История и герменевтика в Новом Завете // Попытка понимания: Избранные работы. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 353–573.
- Павлов 2018а – *Павлов И.* Как жили и во что верили первые христиане: Учение Двенадцати Апостолов. М.: Эксмо, 2018.
- Павлов 2018б – *Павлов И.* Иудео- и языкохристиане в Новом Завете // Страницы: богословие, культура, образование. [Вып.] 22:2. М.: ББИ, 2018. С. 163–180.
- Покорны, Геккель 2012 – *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: ББИ, 2012.
- Сандерс 2012 – *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм / Пер. с англ. М.: Мысль, 2012.
- Jewish 2007 – *Jewish Believers in Jesus: Early Centuries* / Ed. by O. Skarsaune, R. Hvalvik. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.

References

- Levinskaya, I.A. (2008), *Deyaniya Apostolov: Glavy 9–28, Istoriko-filologicheskii kommentarii* [Acts of the Apostles. Chapters 9–28. Historical and Philological Commentary], Nestor-Istoriya, Saint Petersburg, Russia.
- Lezov, S. (1999), *Popytka ponimaniya, Izbrannye raboty, Istoriya i germeneytika v Novom Zavete* [An Attempt of Comprehension. History and Hermeneutics in the New Testament]. Universitetskaya kniga, Moscow, Russia, pp. 353–573.
- Pavlov, I. (2018), “Judeo-Christians and Gentile Christians in the New Testament”, *Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie*, vol. 22, no. 2, BBI, Moscow, Russia, pp. 163–180.
- Pavlov, I. (2018), *Kak zhili i vo chto verili pervye khristiane: Uchenie Dvenadsati Apostolov* [First Christians. How they lived and what they believed. The Teaching of the Twelve Apostles], Ehksmo, Moscow, Russia.
- Pokorny, P., Gekkel, U. (2012), *Vvedenie v Novyi Zavet. Obzor literatury i bogosloviya Novogo Zaveta* [An Introduction to the New Testament. A Survey of the Literature and Theology of the New Testament], BBI, Moscow, Russia.
- Sanders, E.P. (2012), *Iisus i iudaizim* [Jesus and Judaism], Mysl', Moscow, Russia.
- Skarsaune, O. and Hvalvik, R., eds. (2007), *Jewish Believers in Jesus: Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass.

Информация об авторе

Иннокентий Павлов, кандидат богословия, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, Москва, Россия; Россия, 109316, Москва, ул. Иерусалимская, д. 3, innocent2@yandex.ru

Information about the author

Innokenty Pavlov, Cand. of Sci. (Theology), St. Andrew's Biblical Theological Institute, Moscow, Russia; bld. 3, Jerusalem St., Moscow, 109316, Russia; innocent2@yandex.ru

УДК 274.36

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-60-71

Пиетистские и околопиетистские движения в Норвегии, Дании, Швеции и России XIX в.: социально-экономический и социально-политический аспекты

Оксана В. Куропаткина

*Центр изучения и развития межкультурных отношений,
Россия, Москва, piatved@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена изучению хаугеанства в Норвегии, грундтвиgianства в Дании, лестадианства в Швеции и движения пашковцев в России как движений «возрождения», связанных с пиетизмом, а также месту благотворительности, экономики и политики в этих движениях. Проанализированы социальные и политические причины возникновения и функционирования религиозной оппозиции в данных странах. Отмечена важная закономерность: в странах Северной Европы лидеры внутрицерковной оппозиции, будучи выходцами из низших классов, могли стать политической элитой, в России же значимая часть лидеров «евангельского движения» изначально принадлежала к привилегированной части общества. Проанализированы социальные идеалы оппозиционных движений, методы их воплощения и реакция официальной церкви и государства на такую деятельность.

Ключевые слова: пиетизм, Ханс Хауге, хаугеанство, Николай Грундтвиг, грундтвиgianство, евангельское движение, пашковцы

Для цитирования: Куропаткина О.В. Пиетистские и околопиетистские движения в Норвегии, Дании, Швеции и России XIX в.: социально-экономический и социально-политический аспекты? // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 60–71. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-60-71

Movements linked to Pietism in Norway, Denmark, Sweden and Russia. Socio-economic and socio-political aspects

Oksana V. Kuropatkina

*Study and Development of Cross-Cultural Relations Center,
Moscow, Russia, piatved@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the study of Haugeanism in Norway, Grundtvigianism in Denmark, Laestadianism in Sweden and Pashkovites in Russia as “revival” movement linked to Pietism, as well as the place of the charity, economics and politics in those movements. The social and political causes of the emergence and functioning of the religious opposition in the above countries are analyzed. An important regularity is noted: in the countries of Northern Europe the leaders of the intra-church opposition, coming from the lower classes, could have become a political elite. At the same time, a significant part of the leaders of the “evangelical movement” in Russia originally belonged to the overworld. The author analyzes social ideals of the opposition movements, methods of their implementation and the reaction of the official church and the state to such activities.

Keywords: Pietism, Hans Hauge, Haugeanism, Nikolai Grundtvig, Grundtvigianism, evangelical movement, Pashkovites

For citation: Kuropatkina, O.V. (2020) “Movements linked to Pietism in Norway, Denmark, Sweden and Russia. Socio-economic and socio-political aspects”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 60–71. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-60-71

Пиетизм – одно из самых мощных внутрипротестантских оппозиционных течений, оказавших большое влияние на европейские страны, включая Россию. Он возник в XVII в., внутри немецкого лютеранства и реформатства которое было сосредоточено на углублении молитвенной жизни христиан и на их личном благочестии. В центре внимания пиетизма – идея покаяния и «нового рождения» (или «рождения свыше»): человек не просто сожалеет о конкретном поступке, а с ним происходит коренной переворот, он полностью меняет жизнь в результате действия Божьей благодати.

Практически с самого начала пиетизм стал не только религиозным, но и общественным движением, возрождающим импульс ранней Реформации: истинное покаяние проявляется в том числе в отречении от своего эгоизма и активном, деятельном, практическом служении людям. «Возрожденные» люди образуют «ячейку» Царства Божия на земле, которое они должны строить здесь и сейчас. Такой ячейкой были малые домашние группы (конвектикулы),

где люди вместе читали Библию, делились опытом своего покаяния, обсуждали то, как применять библейский текст в реальной жизни [Gordon 2016].

Пиетизм, возникнув в Германии, в XVIII в. попал в скандинавские страны и в XIX в. породил разные формы: хаугеанство (лидер – Ханс Хауге) в Норвегии, лестадианство (лидер – Ларс Леви Лестадиус) в Швеции и т. п. Членами этих движений, как правило, становились представители низших классов. В Россию пиетизм проник уже в XVIII в., однако явным его влияние стало в XIX в. – благодаря штундизму среди низших слоев общества и религиозно-мистическим сообществам среди аристократии. Самым ярким явлением стало сообщество петербургских аристократов, возникшее вокруг лорда Г. Рэдстока. Рэдсток принадлежал к деноминации Плимутских братьев, однако был активным членом организации, опиравшейся не на узкоденоминационные, а на общехристианские принципы с явно пиетистским уклоном. Как и прочие движения «возрождения», проповедь Рэдстока и проповедь скандинавских пиетистов объединяло представление о вере, которая выражается в простых словах и порождает активную деятельность по преобращению и себя, и мира.

Пиетизм в скандинавских странах, как и так называемое евангельское движение в России, возникли в том числе как реакция на серьезные социально-экономические и социально-политические изменения: тяжелая экономическая ситуация и рост национального движения в Норвегии, индустриализация в Дании, кризис традиционного образа жизни саамов в Швеции, эпоха Великих реформ в России. Интересно, что ни пиетизм, ни евангельское движение по своей природе не интересовались политикой или экономикой, считая главным личное духовное самосовершенствование человека. Однако форма общения единомышленников, которую предлагали пиетисты (общение в малых группах с обсуждением, как применить библейский текст к жизни), очень часто приводила к обсуждению совместных планов о преобращении мира; знакомство с библейским текстом на собраниях лорда Рэдстока также предполагало энергию социального действия. Рассмотрим результаты пиетистской идеологии.

Ханс Хауге (1771–1824), лидер норвежского пиетистского движения, предложил соотечественникам целостную программу преобращения жизни – от индивидуальной до политической. «Рождение свыше» в его трактовке предполагало, что в корне изменившийся человек обязательно меняет не только самого себя, но все свое окружение. Такой человек прежде всего применяет прочитанный библейский текст к своей ситуации. Для разъяснения того, как это работает, Хауге выпускал брошюры с биографиями

успешных хаугеанцев: каждый момент их жизни был своего рода «иллюстрацией» библейских текстов, повторением пути библейских героев с их взлетами и падениями [Appel, Fink-Jensen 2011, р. 214]. Увлечательность, наглядность, живые истории успеха сделали свое дело в бедной и в целом равнодушной к религии стране: к началу 1800-х гг. практически все крестьяне были знакомы с его творчеством. Женщины-крестьянки специально учились читать, чтобы почитать его произведения [Raynasen 2010]. Помимо вдохновляющих историй, Хауге предлагал социальную структуру: объединения малых групп в одной деревне представляли собой сплоченный коллектив, который возглавлял местный зажиточный крестьянин-бонд, в усадьбе которого происходили библейские чтения. По закону, бонды содержали местную церковь и распоряжались благотворительными проектами. Вовлечение бондов в хаугеанство создавало не только социальную, но и экономическую основу движения [Даниельсен 2003, с. 198]. Помимо всего прочего, это объединение имело отчетливый национально-политический характер – оппозиция не только датским поработителям-«пришельцам», но и своим чиновникам и горожанам, которые, как и датчане, говорили по-датски, пренебрегая родным языком. Борьба за свободу своей страны должна была вестись мирным путем – Царство Божье строится тихо и исподволь. «Рожденные свыше» люди должны были преобразовать свои деревни, создавая свои предприятия для своих. Достижение экономического доминирования норвежцев считалось важным шагом для последующего обретения политической независимости.

Зажиточные крестьяне-хаугеанцы стали организовывать кооперативы (сам Хауге основал 30 предприятий) [История 1980, с. 232; Semmingsen 2010]. Крестьянские кооперативы были связаны не только с сельским хозяйством и рыболовным промыслом – например, открывались бумажные фабрики и лесопилки. Хауге придавал бумажному производству особое значение – эти фабрики были напрямую связаны с открываемыми им типографиями.

Ряд хаугеанских кооперативов, вдохновляясь идеалами ранней христианской церкви, превращали в общину и свое деловое предприятие: в состав кооперативов входили и семьи работников, включая стариков и инвалидов [Furseth 2002, р. 129]. Семья, церковная и сельская община, трудовой коллектив собирались воедино.

Хаугеанство способствовало появлению новой сельской буржуазии. Многие мелкие фермеры переселились в города и стали торговцами. По замечанию одного из норвежских исследователей, «Ханс Нильсен Хауге сделал торговлю для христиан законной» [Raynasen 2010]. Часть крестьян стала рабочими, а хаугеанство было для них фундаментом рабочего движения [История 1980, с. 232, 284].

Интересно, что частью хаугеанского проекта было активное участие женщин, составлявших треть проповедников и учителей [Gertz 2011]. Согласно экономическому проекту Хауге, женщины должны уметь сами зарабатывать на жизнь. Некоторые женщины стали писателями, другие стали заниматься социальной работой, а очень многие стали активными миссионерами [Furseth 1999].

Проект Хауге имел и политическую составляющую – освобождение Норвегии из-под власти датчан. Хаугеанцы приняли активное участие в революции 1814 г., приведшей к разрыву с Данией. Три члена конституционного собрания в Эйдсволле были хаугеанцами. После обретения Норвегией относительной независимости в унии со Швецией у хаугеанцев появилась возможность для активного участия в политике. В 1833 г. в стортинг была избрана большая группа крестьян во главе со школьным учителем, хаугеанцем Габриэлем Уэланном (1799–1870). В 1836 г. стортинг под давлением активных хаугеанцев ввел широкое самоуправление – избираемые населением советы и в приходах, и в селах получили почти всю полноту власти [История 1980, с. 284]. В 1859 г. Уэланн вместе с Юханом Свердлутом, профессиональным политиком-оппозиционером, создал организацию «Ассоциация реформ» (Reformforeningen), настаивавшую на развитии местного самоуправления, института присяжных в суде по уголовным делам и т. п. Опиралась новая партия на сеть крестьянских свободных ассоциаций, основанных благодаря деятельности хаугеанцев [Svendsen 2009; Кан 1980]. Серен Педерсен Ябек (1814–1894), крестьянин-самоучка и учитель, в 1865 г. на основе идей хаугеанства создал движение «Друзья крестьян» (Bondevennerne), защищавшее право частного крестьянского предпринимательства. В 1869 г. объединился с Юханом Свердлутом, составив единый оппозиционный блок, который стал основой создания в 1884 г. партии венстре (Либеральная партия Норвегии). На основе этой группировки в 1884 г. была сформирована партия либералов – венстре [Slettan].

Официальная церковь и власти преследовали хаугеанцев как раскольников и потенциальных бунтовщиков (с 1741 г. на территории Датского королевства, в состав которого тогда входила Норвегия, были запрещены любые собрания без официального разрешения священника), однако те принципиально не выходили за рамки церкви и не основывали своих сепаратистских организаций [Gjendem 2010].

На Данию, бывшую метрополию Норвегии, пиетизм тоже оказал серьезное влияние. Малые молитвенные группы были «ячейками» антипомещичьего крестьянского движения первой половины XIX в., которое привело к консолидации крестьянства и к поиску

политических методов защиты их сословных интересов [История Дании 2007, с. 286].

Однако наибольшее влияние пиетизм оказал на датскую общественную и политическую жизнь в союзе с другими идеологическими системами. Пастор Николай Грундтвиг (1783–1872) сочетал идеи пиетизма (он длительное время поддерживал отношения с норвежским хаугеанством [Aarnes 1993]), Просвещения и восточно-христианской традиции, которую профессионально исследовал. Грундтвиг развивал идею Софии – Премудрости Божьей, великой силы, которая объединяет духовное и земное. Для такого соединения необходимо обеспечить гармонию «по горизонтали» с тем народом, среди которого человек живет. Отправной пункт единения – это народные предания; они должны оживить для людей Библию, а просвещение – это то, что должно объединять народ¹. Спрос на просветительские идеи Грундтвига возник еще в середине 1830-х гг., когда по приказу короля организовывалось народное самоуправление на местах и многим крестьянам стало необходимо быстро получить качественное образование, чтобы стать хорошими управленцами [Allchin 1997, p. 62]. В 1844 г. Грундтвиг создал так называемые народные университеты – что-то вроде неформальных вечерних школ и школ-лекториев для взрослых старше 17 лет, где популярно излагались последние данные различных наук. Эти учебные заведения, наиболее широко распространенные в деревнях, привели к повышению грамотности крестьян и их политической активности, созданию деревенских клубов для молодежи и независимых от государства школ, а также к развитию деревенского кооперативного движения. Официальная церковь критиковала взгляды Грундтвига, однако государство поддержало их практическое воплощение в виде образовательной и социально-экономической деятельности.

На севере Швеции пастор Ларс Леви Лестадиус обратился с проповедью к саамам, страдавшим от повального алкоголизма. Лестадиус активно выступал против пьянства, называя алкоголь «дьявольской мочой» и «драконом-ликером», с помощью которого норвежские и финские торговцы разлагали саамский народ и традиционный, близкий к природе и Богу образ жизни [Larsen]. В результате проповеди Лестадиуса винные магазины закрывались, некоторые торговцы выливали алкоголь на землю [Hepokoski].

Для распространения своих религиозных и национально-политических идей Лестадиус способствовал созданию специальных

¹ Грундтвиг // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/168209.html> (дата обращения 20.04.2017).

школ-интернатов для детей саамов – и к концу XIX в. большинство учителей там были лестадианами [Cornell]. Лестадиусу помогал его близкий друг Юхани Рааттамаа – алкоголик, обратившийся в результате его проповеди и ставший школьным учителем. В таких школах читалась Библия, религиозная литература, разбирались проповеди Лестадиуса [Nerokoski].

С лестадианством связана яркая политическая акция саамов – так называемое восстание в Каутокейно. Группа саамов, возмущенная тем, что норвежские торговцы активно спаивали саамов, а официальная церковь поддерживала государственную монополию на алкоголь, убила местного торговца вином и сожгла его дом, напала на местного священника и жестоко его избивала. Полиция подавила бунт, его зачинщики были казнены, многие попали в тюрьмы [Cornell]. Как и в случае с Грундтвигом, церковное начальство находило идеи и практики Лестадиуса сомнительными, однако не запрещало их, ограничившись требованием отделить лестадианские собрания от обычных лютеранских богослужений.

Что касается России, то расцвет пиетистских идей связан с деятельностью мистического кружка при Александре I (прежде всего В. фон Крюденер) и Е. Татариновой, основавшей собственную общину, а также с деятельностью Российского библейского общества. Участники этих собраний занимались благотворительностью: так, с 1819 г. по их почину в России устраивались школы для бедных; в 1823 г. активный участник религиозно-мистического кружка аристократии князь А. Голицын помогал жителям белорусских губерний, терпевшим голод от неурожая [Пыпин 1916, с.107].

Новый виток интереса аристократии к пиетистским идеям пришелся на 1860–1870-е гг. Флагманом этих идей был так называемый Международный евангельский союз, созданный в 1846 г. на волне движения возрождения [Валькевич 1900, с. 103]. Его пропагандисты ездили по России, к их числу относился лорд Г. Рэдсток [Попов 2011]. Вокруг Рэдстока собрался цвет петербургской аристократии: В.А. Пашков, М.М. Корф, Н.Ф. Ливен, В.Ф. Гагарина, Е.И. Черткова и многие другие, прозванные «рэдстокистами», или «пашковцами». Идеи сердечного обращения к Богу и отказа от обрядоверия сочетались со светскими идеями служения народу. Пашковцы развернули масштабную благотворительную деятельность, намереваясь постепенно преобразить всю Россию. Так, Пашков открыл столовую у себя дома, посещал тюрьмы и больницы, в своем имении построил школу и больницы [Терлецкий 1891, с. 74–75]. М. Корф с женой организовали швейные мастерские в 1878 г. [История евангельских 1989, с 532]. В благотворительной деятельности особо отличились дамы из высшего света – Ю.Д. Засецкая, дочь одного из героев Отечественной войны 1812 г. Дениса Давыдова,

участвовала в создании первого ночлежного дома в Петербурге. В.Б. Перовская основала так называемый Ольгин приют (лечебницу и лазарет), Е.И. Черткова создала Дамский комитет посетительниц тюрем, В.Ф. Гагарина – «Дом рукоделья» в с. Сергиевском, а также принимала участие в строительстве сельского больничного комплекса, крахмального завода, реконструкции электростанции, построенной в 1870-х гг., и обустройстве водоснабжения для села [Попов; Савинский]. В целом оппозиционное официальной церкви так называемое евангельское движение, ранее состоявшее из крестьян, ремесленников и рабочих, обрело аристократических лидеров [Иванов-Клышников 1925, с. 13–14].

Движение пашковцев столкнулось с резкой критикой православной церкви. Если Н.С. Лесков критиковал пашковцев за отход от православия, но хвалил их благотворительную работу, отмечал их работу², то митрополит Филарет Московский был значительно более резок: он указывал, что Пашков «есть злейший молоканин и хлыст, у которого – ни Церкви, ни таинств, ни священства, ни молитвословий, – ничего нет. Кайся, веруй в Господа и живи добре – и все тут. Прочее все – побоку»³.

Светские власти со своей стороны также сочли пашковцев неблагонадёжными: в 1877 г. последовало официальное запрещение В. Пашкову на устроение вольных религиозных общений, а в 1884 г. В.А. Пашков и М.М. Корф, отказавшиеся прекратить проповедь, были высланы за пределы России.

Итак, индивидуалистическое, сосредоточенное на личном самосовершенствовании движение стало стимулом для общественной деятельности в кризисную для разных стран эпоху; политизация пиетизма также связана с внешними обстоятельствами и необходимостью христианского ответа на вызовы времени. В России евангельское движение, и пашковцы в частности, не было и движением политическим, однако они были движимы не только индивидуальным, но и социальным идеалом – созданием общества взаимопомощи; кроме того, пашковцы были сочтены властью именно политически неблагонадёжными. Отметим также важную закономерность: в странах Северной Европы лидеры внутрицерковной оппозиции, будучи выходцами из низших классов, могли стать политической элитой, например через выборы в парламент или в органы местного самоуправления, в России

² Лесков Н.С. Великосветский раскол. (Лорд Редсток, его учение и проповедь). М.: Изд-во М.Тушнова, 1877, с. 267.

³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. I–II. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994. Вып. 2, письмо 220.

же значимая часть лидеров «евангельского движения» изначально принадлежала к привилегированной части общества, с чем (в том числе), возможно, связана политизация движения в глазах государства.

Основные термины

Грундтвигианство – социально-религиозное движение в Дании XIX в.

Евангельские христиане – движение в русском протестантизме, близкое к баптизму.

Евангельское движение – наименование протестантских и околопротестантских движений в России.

Лестадиянство – консервативное лютеранское движение, возникшее на севере Швеции в середине XIX в.

Пашковцы – течение в русском евангельском движении второй половины XIX в., связанное с В.А. Пашковым.

Хаугеанство – религиозно-политическое движение в Норвегии XIX в.

Благодарности

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, проект № 17-18-01194, на базе Уральского федерального университета (УрФУ)

Acknowledgements

This study was supported by the grant from the Russian Science Foundation, project No. 17-18-01194, on the basis of the Ural Federal University (UrFU)

Литература

-
- Валькевич 1900 – *Валькевич В.А.* Записка о пропаганде протестантских сект в России и в особенности на Кавказе. Тифлис: Тип. Канц. Главноначальствующего гражд. ч. на Кавказе, 1900.
- Даниельсен 2003 – *Даниельсен Р.* История Норвегии: От викингов до наших дней. М.: Весь мир, 2003.
- Иванов-Клышников 1925 – *Иванов-Клышников П.В.* Наши общины как естественные коллективы // Баптист. 1925. № 1. С. 13–14.
- История 1980 – История Норвегии / Отв. ред. А.С. Кан. М.: Наука, 1980.
- История Дании 2007 – История Дании / Под ред. С. Буска, Х. Поульсена. М.: Весь мир, 2007.
- История евангельских 1989 – История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: ВСЕХБ, 1989.
- Кан 1980 – *Кан А.С.* История скандинавских стран [Электронный ресурс]. М.: Наука, 1980. Гл. 12. URL: <http://www.norway-live.ru/library/istoriya-skandinavskih-stran12.html> (дата обращения: 06.11.2017).

- Попов – Попов В.А. Княгиня-евангелистка [Электронный ресурс]. URL: <https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a402013/view/article/150055> (дата обращения 17.11.2019).
- Попов 2011 – Попов В.А. Евангельские христиане – пашковцы: Возникновение и духовно-просветительское служение 2011. [Электронный ресурс]. URL: <http://mbchurch.ru/publications/articles/15/6023/> (дата обращения 17.11.2019).
- Пыпин 1916 – Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I. Пг.: Огни, 1916.
- Савинский – Савинский С.Н. Возникновение баптизма в России. [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Bapt_Russia.php (дата обращения 17.11.2019).
- Терлецкий 1891 – Терлецкий Г.И. Секта пашковцев. СПб.: Изд-во И. Тузова, 1891.
- Aarnes 1993 – Aarnes, S. (1993), *Grundtvig og Norge* [Online], available at: <https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16114?acceptCookies=1> (Accessed 08.10.2017).
- Allchin 1997 – Allchin, A.M. (1997), *N.F.S. Grundtvig. An Introduction to his Life and Work*, Alden Press, Oxford.
- Appel 2011 – Appel, Ch. and Fink-Jensen, M. (2011), *Religious Reading in the Lutheran North. Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*. Cambridge Publishing, Cambridge.
- Cornell – Cornell, V. *Læstadianism and the Loss of the Traditional Sámi Worldview* [Online], available at: <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm> (Accessed 15.10.2018).
- Furseth 1999 – Furseth, I. (1999), *The role of women in the Hauge movement* [Online], available at: <http://www.lutheranquarterly.com/uploads/7/4/0/1/7401289/timelinehaug.pdf> (Accessed 05.11.2017).
- Furseth 2002 – Furseth, I. (2002), *A comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s – 1905*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Gertz 2011 – Gertz, Ch. (2011), *The Pietist impulse: Scandinavians* [Online], available at: <https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/> (Accessed 20.04.2017).
- Gjendem 2010 – Gjendem, P. (2010), *Hans Nielsen Hauge (1771–1824), Lay-Preacher and Social Reformer* [Online], available at: <http://www.pergjendem.com/?p=103> (Accessed 20.04.2017).
- Gordon 2016 – Gordon, R. (2016), *Pietism in 17th century Germany* [Online], available at: <http://www.cob-net.org/pietism.htm> (Accessed 07.07.2017).
- Hepokoski – Hepokoski, W.H., *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland* [Online], available at: <http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf> (Accessed 15.10.2018).
- Larsen – Larsen, R.I., Elgvyn, L.-A., Aspaas, P.P., Conzett, P. *Å gjøre Lars Levi Læstadius synlig for verden* [Online], available at: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/2.%20%232-3_2016_LLL%20Laestadius%20synlig%20for%20verden.pdf (Accessed 20.10.2018).
- Raynasen 2010 – Raynasen, S. (2010), *Kronikk i Vårt Land aug 2010: Hans Nielsen Hauge – en moderne samfunnsbygger* [Online], available at: <http://haugeinstitute.org/416/hans-nielsen-hauge---en-moderne-samfunnsbygger> (Accessed 03.11.2017).

- Semmingsen 2010 – Semmingsen, I. (2010), *Haugeans, Rappites, and the Emigration of 1825* [Online], available at: https://www.naha.stolaf.edu/pubs/nas/volume29/vol29_01.htm (Accessed 20.04.2017).
- Slettan – Slettan, B., *Søren Jaabæk* [Online], available at: https://nbl.snl.no/S%C3%B8ren_Jaab%C3%A6k (Accessed 06.11.2017).
- Svendsen 2009 – Svendsen, A. (2009), *Ole Gabriel Ueland* [Online], available at: https://nbl.snl.no/Ole_Gabriel_Ueland (Accessed 06.11.2017).

References

- Aarnes, S. (1993), *Grundtvig og Norge*, available at: <https://tidsskrift.dk/grs/article/view/16114?acceptCookies=1> (Accessed 08.10.2017).
- Allchin, A.M. (1997), *N.F.S. Grundtvig. An Introduction to his Life and Work*, Alden Press, Oxford.
- Appel, Ch., Fink-Jensen, M. (2011), *Religious Reading in the Lutheran North. Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Cambridge Publishing, Cambridge.
- Busk, S. and Poul'sen, Kh., eds. (2007), *Istoriya Danii* [History of Denmark], Ves' mir, Moscow, Russia.
- Cornell, V. *Læstadianism and the Loss of the Traditional Sámi Worldview*, available at: <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm> (Accessed 15.10.2018).
- Daniel'sen, R. (2003), *Istoriya Norvegii. Ot vikingov do nashikh dnei* [History of Norway. From the Vikings to the Present], Ves' mir, Moscow, Russia.
- Furseth, I. (1999), *The role of women in the Hauge movement*, available at: <http://www.lutheranquarterly.com/uploads/7/4/0/1/7401289/timelinehaug.pdf> (Accessed 05.11.2017).
- Furseth, I. (2002), *A comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s–1905*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Gertz, Ch. (2011), *The Pietist impulse: Scandinavians*, available at: <https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/> (Accessed 20.04.2017).
- Gjendem, P. (2010), *Hans Nielsen Hauge (1771–1824), Lay-Preacher and Social Reformer*, available at: <http://www.pergjendem.com/?p=103> (Accessed 20.04.2017).
- Gordon, R. (2016), *Pietism in 17th century Germany*, available at: <http://www.cob-net.org/pietism.htm> (Accessed 07.07.2017).
- Hepokoski, W.H., *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland*, available at: <http://users.erols.com/ewheaton/lars/lars.pdf> (Accessed 15.10.2018).
- Istoriya evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* (1989), [The history of evangelical Christians-Baptists in the USSR], VSEKHB, Moscow, Russia.
- Ivanov-Klyshnikov, P.V. (1925), “Our communities as natural collectives”, *Baptist*, no.1.
- Kan, A.S., ed. (1980), *Istoriya Norvegii* [History of Norway], Nauka, Moscow, Russia.
- Kan, A.S. (1980), *Istoriya skandinavskikh stran* [History of Scandinavian countries], Nauka, Moscow, Russia, available at: <http://www.norway-live.ru/library/istoriya-skandinavskih-stran12.html> (Accessed 06.11.2017).

- Larsen, R.I., Elgvyn, L.-A., Aspaas, P.P. and Conzett, P. *Å gjøre Lars Levi Læstadius synlig for verden*, available at: http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/2.%20%232-3_2016_LLL%20Laestadius%20synlig%20for%20verden.pdf (Accessed 20.10.2018).
- Popov, V.A., *Knyaginya-evangelistka* [The Princess Evangelist], available at: <https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a402013/view/article/150055> (Accessed 17.11.2019).
- Popov, V.A. (2011), *Evangel'skie khristiane – pashkovtsy: Vozniknovenie i dukhovno-prosvetitel'skoe sluzhenie* [Evangelical Christians – Pashkovites: Origin and Spiritual Ministry], available at: <http://mbchurch.ru/publications/articles/15/6023/> (Accessed 17.11.2019).
- Pyпин, A.N. (1916), *Religioznye dvizheniya pri Aleksandre I* [Religious movements under Alexander I], OgnI, Petrograd, Russia.
- Raynasen, S. (2010), *Kronikk i Vårt Land Aug 2010: Hans Nielsen Hauge – en moderne samfunnsbygger*, available at: <http://hauginstitute.org/416/hans-nielsen-hauge--en-moderne-samfunnsbygger> (Accessed 03.11.2017).
- Savinskii, S.N., *Vozniknovenie baptizma v Rossii* [The emergence of Baptism in Russia], available at: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Bapt_Russia.php (Accessed 17.11.2019).
- Semmingsen, I. (2010), *Haugeans, Rappites, and the Emigration of 1825*, available at: https://www.naha.stolaf.edu/pubs/nas/volume29/vol29_01.htm (Accessed 20.04.2017).
- Slettan, B. *Søren Jaabæk*, available at: https://nbl.snl.no/S%C3%B8ren_Jaab%C3%A6k (Accessed 06.11.2017).
- Svendsen, A. (2009), *Ole Gabriel Ueland*, available at: https://nbl.snl.no/Ole_Gabriel_Ueland (Accessed 06.11.2017).
- Terletskii, G.I. (1891), *Sekta pashkovtsev* [Sect of Pashkovites], Izdatel'stvo I. Tuzova, St. Petersburg, Russia.
- Val'kevich, V.A. (1900), *Zapiska o propagande protestantskikh sekt v Rossii i v osobennosti na Kavkaze* [Note on the propaganda of Protestant sects in Russia and especially in the Caucasus], Tipografiya Kants, Tiflis, Russia.

Информация об авторе:

Оксана В. Куропаткина, кандидат культурологии, Центр изучения и развития межкультурных отношений, Москва, Россия; Россия, 117570, г. Москва, ул. Чертановская, д. 48, корп. 2; piatved@mail.ru

Information about the author

Oksana V. Kuropatkina, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Cross-Cultural Relations Center, Moscow, Russia; bldg. 2, bld. 48, Chertanovskaya St., Moscow, 117570, Russia; piatved@mail.ru

«Соборность»:
появление термина и понятия
в трудах Псевдо-Хомякова

Вадим М. Лурье

*Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук, Новосибирск; Социологический институт
Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН,
Санкт-Петербург, Россия, hieromonk@gmail.com*

Аннотация. Происхождение понятия «соборность» в русских переводах богословских сочинений Хомякова представляло загадку в двух отношениях: было неизвестно, кто автор понятия, и был не вполне определен тот смысл, который заложил в это понятие его неизвестный автор. В статье доказывается, что автором термина и понятия стал Ю.Ф. Самарин в 1863 г. (или чуть ранее), а первоначальный смысл понятия «соборность» был определен посредством аналогии с понятием «общинность», также введенным славянофилами. Таким образом, «соборность» обозначала некий принцип церковного единства, имеющий «внутреннее сродство» (выражение Самарина) с принципом единства сельской общины.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, славянофилы, соборность, сельская община, экклесиология

Для цитирования: Лурье В.М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. № 1. С. 72–88. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-72-88

«Conciliarity»:
the emergence of a term and concept
in the writings of Pseudo-Khomyakov

Basil Lourié

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the RAS, Novosibirsk;
Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian
Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, hieromonk@gmail.com*

Abstract. The origin of the notion *sobornost'* (“conciliarity”) which first became known from the Russian translations of the theological works by A.S. Khomyakov was enigmatic in two respects: it was unknown who was the

author of the term and the notion and what was its original meaning either. The article argues, that the author of the term was Yuri F. Samarin in 1863 (or slightly earlier), and that the original meaning of the notion *sobornost'* was defined by means of an analogy with the Slavophilic notion *obshchinnost'* ("communality"). Thus, the "conciliarity" denoted a certain principle of the Church unity, having "an inner kinship" (Samarin's wording) with the principle of consistency of the peasant community.

Keywords: Alexey S. Khomyakov, Yuri F. Samarin, Slavophiles, *sobornost'*, (conciliarity), peasant community, ecclesiology

For citation: Lourié, B. (2020), "Conciliarity": the emergence of a term and concept in the writings of Pseudo-Khomyakov", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 72–88. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-72-88

От «исторического Хомякова» к «Псевдо-Хомякову проповеди»

Одно из первых любопытных известий о себе, которые Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) должен был получить на том свете, состояло в том, что он посмертно стал автором богословского понятия и даже самого термина «соборность». Обрадовало его это известие или нет – тема отдельного исследования, от которого мы сейчас уклонимся. Нас будет интересовать другое: кем же был автор этого понятия, появившегося только в русских переводах сочинений Хомякова, написанных на французском языке, и что этот автор имел в виду?

Хомяков писал свои богословские сочинения на трех или четырех языках – русском, французском и английском (и, вероятно, чуть-чуть на латыни), – из них главные были написаны на французском. Почти все они были переведены на русский еще в XIX в. Переводы с английского вполне точные, но там и содержание не особенно сложное. Переводы с французского в некоторых местах существенно отличаются от оригинала. Одно из таких существенных отличий проявляется в неожиданном термине «соборность», возникающем в первой и третьей брошюрах о западных вероисповеданиях. Ни в каких других приписанных Хомякову сочинениях этот термин не встречается, и само это слово было вне его лексикона.

Если некое произведение приписывается какому-то автору, известному по другим произведениям, но ему не принадлежит, то в европейской научной традиции к имени автора такого произведения прибавляют приставку «Псевдо-». В этом смысле можно сказать, что русские переводы французских сочинений Хомякова,

опубликованные во всех изданиях его восьмитомного собрания сочинений, суть произведения Псевдо-Хомякова. Они представляют собой не столько перевод в нашем обычном сегодня смысле слова, сколько переработку оригинального текста, таргум. Таргум – это «перевод» во всем диапазоне значений этого слова в культурах античных и средневековых: от буквального перевода до очень сильной переработки и расширения текста. Приписывая Хомякову русскоязычные таргумы его франкоязычных богословских произведений, мы рискуем потерять из вида оригинальные богословские идеи автора, принимая за них то, что прочитаем в этих текстах, надписанных его именем. Так обычно и случалось с теми историками богословия, которые изучали Хомякова по русским переводам¹.

Расстояние между «историческим Хомяковым» и «Псевдо-Хомяковым проповеди» – той проповеди, первыми апостолами которой стали Ю.Ф. Самарин и А.И. Кошелев², – вполне сопоставимо с расстоянием между “Historical Jesus” и “Christ of kerygma” в протестантской библейской критике, но пока его трудно оценить,

¹ См. подробнее, с библиографией [Лурье 1994].

² Главными документами «агиографического досье» Хомякова являются два: Предисловие к его богословским сочинениям, написанное его младшим другом и учеником Ю.Ф. Самариным (1819–1876) и публиковавшееся во всех изданиях второго тома восьмитомного собрания сочинений Хомякова, начиная с 1867 г., а также «Воспоминания об А.С. Хомякове» его друга и ровесника А.И. Кошелева (1806–1883), впервые опубликованные в 1879 г., но потом неизменно воспроизводившиеся в составе восьмого тома (письма) восьмитомного собрания. Оба автора зафиксировали письменно то представление о Хомякове, которое сложилось среди части его друзей уже к середине 1840-х гг. Согласно этому представлению, которое является в полном смысле слова агиографической легендой, Хомяков не просто читал, но и прекрасно знал святоотеческую литературу и был с детских лет утверджен в православной вере, которую всегда понимал и не испытывал в ней ни малейших колебаний. О действительном положении дел см.: [Лурье 1994], *Хомяков А.С. Сочинения*: В 2 т. / Сост. В.А. Кошелева; подгот. текста В.А. Кошелева, В.М. Лурье, Н.В. Серебренникова, А.В. Чернова. Т. 2. М.: Московский философский фонд; изд-во «Медиум»; журнал «Вопросы философии», 1994 (Из истории отечественной философской мысли: Приложение к журналу «Вопросы философии») и готовящийся комментарий к богословским сочинениям Хомякова в его академическом полном собрании сочинений. Разумеется, сами Самарин и Кошелев, а также еще некоторые лица, причастные к изданиям Хомякова в дореволюционной России, в эту легенду верили.

поскольку «исторический Хомяков» до сих пор привлекал к себе непропорционально мало внимания³. Сейчас мы тоже не будем говорить об «историческом Хомякове», а сосредоточимся лишь на происхождении термина, ставшего «брендом» Псевдо-Хомякова проповеди Самарина и Кошелева, – «соборности».

«Псевдо-Хомяков» – это псевдоним авторского коллектива, в котором Юрий Федорович Самарин играл главенствующую роль, но в нем участвовали и другие лица, особенно Н.П. Гиляров-Платонов (тоже в какой-то период жизни друг Хомякова и его собеседник по богословским вопросам, но в отличие от Самарина не благоговевший пред ним и сильно расходившийся с ним во взглядах)⁴. Кто из них придумал «соборность» – это один из вопросов, на которые мы постараемся ответить.

³ Изучение «исторического Хомякова» в самом своем начале натывается на труднопреодолимое препятствие – необходимость установить те литературные и идейные источники, которые реально им использовались. Вопреки А.И. Кошелеву, это не святоотеческая литература, а западная научно-популярная (редко научная в узком смысле слова) литература и публицистика, которая выходила впервые или переиздавалась в то время, когда Хомяков заинтересовался богословием, т. е. со второй половины 1840-х гг. В русской дореволюционной историографии для установления фактических источников Хомякова сделали очень немного лишь некоторые из издателей (П.И. Бартенев и Д.А. Хомяков, старший сын Алексея Степановича), но в целом русская дореволюционная и эмигрантская историография, не исключая даже критичного к Хомякову Г.В. Флоровского, способствовали закреплению и развитию легенды о богословской эрудиции Хомякова. О том, что с этой эрудицией не все ладно, впервые заговорили в 1930-е гг. западные исследователи, из числа которых, впрочем, весьма немногие углублялись в проблемы источниковедения. В комментариях к изданию богословских сочинений А.С. Хомякова на русском языке в 1994 г. мы собрали и дополнили все доступные тогда данные об источниках Хомякова (*Хомяков А.С. Сочинения*. М., 1994). В готовящемся сейчас комментариях к богословским сочинениям Хомякова в составе его академического полного собрания сочинений это предполагается сделать гораздо полнее и систематичнее.

⁴ Об истории создания русского перевода франкоязычных сочинений Хомякова мы до недавнего времени располагали только отрывочными и не всегда достоверными сведениями. В общих чертах история этих переводов реконструирована теперь с использованием неопубликованных архивных данных А.П. Дмитриевым [Дмитриев 2018]. Некоторые дальнейшие уточнения картины, воссозданной А.П. Дмитриевым, будут предложены в комментариях к академическому полному собранию сочинений Хомякова.

«Соборность» до Псевдо-Хомякова

«Соборность» является именем существительным, и в этом ее главная богословская особенность. Зачем понадобилось это существительное, когда уже было прилагательное – «соборный»? Термину «соборный» Хомяков посвятил отдельную статью на французском языке⁵, но как раз в ней – даже в ее русском переводе – не встречается никакая «соборность».

Из существования прилагательного не следует автоматическое существование абстрактного существительного. Несмотря на то что, например, прилагательному «веселый» соответствует абстрактное существительное «веселость» и любой человек понимает, что это за присущее некоторым людям качество и чем оно отличается от временного веселого настроения, – с образованием абстрактных существительных не все просто. Например, прилагательному «красный» соответствует качество «быть красным», но абстрактное существительное «красность» (которое могло бы означать то, что делает красный цвет красным) отсутствует в обычном языке, а постановка вопроса о реальности этого абстрактного понятия вызовет очередной философский спор об универсалиях. Так же и прилагательному «соборный» соответствует свойство Церкви «быть соборной», но из этого не следует автоматически, что есть какая-нибудь реальность за абстрактным существительным «соборность». Во всяком случае, Хомяков еще о ней не знал. «Соборности» нет и в византийском церковном Предании, как и в византийском греческом языке не было абстрактного существительного *καθολικότητα*, появившегося в новогреческом языке сначала как калька французского *universalité* или *catholicité*, а распространившегося в качестве богословского термина уже в XX в. под влиянием Псевдо-Хомякова.

Существительное «соборность» не встречается в известных нам текстах А.С. Хомякова ни разу, но в русском языке оно изредка употреблялось. Обычно оно встречалось как калька с французского *universalité*, чему ближе бы соответствовало русские «вселенскость» (в церковном контексте) или «всеобщность» (в светском контексте). Так, в словаре Ивана Ивановича Татищева (1743–1802), впервые вышедшем в 1786 г. (только вторая часть, без указания составителя) и 1798 г. (полностью и под именем автора) и в основе своей представлявшем собой перевод словаря, выпущенного французской Академией наук, для перевода *universalité* пред-

⁵ См.: Хомяков А.С. Сочинения. М., 1994. С. 238–243: Письмо к редактору “L’Union chrétienne” о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита.

лагался следующий ряд синонимов: «общество, соборность, всеобщество, всеродность, всемирность, что разные виды в себѣ содержит, всесвѣтность»⁶. Судя по всему, к началу XIX в. существительное «соборность» получило себе ограниченные, но уже довольно твердые права гражданства в русском языке: только для переводов. О неупотребительности еще в начале XIX в. существительного «соборность» в оригинальных русских текстах свидетельствует лейпцигский лексикограф Иоганн Шмидт (Johann Adolf Erdmann Schmidt, 1769–1851), который не включил это слово в русско-французскую часть своего словаря, но включил во французско-русскую – разумеется, в качестве перевода *universalité*⁷.

Национальный корпус русского языка до 1880-х гг. вообще не знает ни одного случая «соборности»⁸. Если полагать, что в корпусе удалось создать репрезентативное собрание русских текстов, то это означает, что, по сути дела, до 1880-х гг. существительное «соборность» не успело стать полноценным словом русского литературного языка. Надо ли напоминать, что 1880-е годы – это время начала стремительного распространения в России богословских сочинений Хомякова, вышедших во втором издании его собрания сочинений как раз в 1880 г.?

Ближе к середине XIX в. «соборность» потихоньку впитывается в оригинальные богословские тексты на русском языке. Но это происходит только у авторов, по каким-либо причинам ориентированных на иностранное словоупотребление.

Так, у Платона (Фивейского, 1809–1877), автора популярного в середине XIX в. учебника «Православное нравственное богословие» (1854; 4-е и последнее изд. 1867), «соборность» появляется в качестве названия одного подпараграфа (§ 374, в), но без всякого

⁶ Татищев И. Полный Французско-Российский словарь, составленный по новейшему изданию Французского Лексикона Вальи и некоторых других. Издание второе, вновь дополненное и исправленное. Том второй. От L до Z / Издали С. Селивановский и А. Ширяев. М.: В Типографии Семена Селивановского, 1828. С. 345. На этот источник, а также на произведение А.С. Стурдзы (см. ниже) обратил мое внимание Ян Рачинский, председатель общества «Мемориал», которому я за это выражаю большую признательность.

⁷ В русско-французской части есть слова «собор», «соборный», «соборно» и «соборнѣ», но нет «соборности» (Schmidt, J.A.E. [1830], *Nouveau dictionnaire portatif russe-français et français-russe*, Ch. Tauchnitz, Leipzig, p. 374), которая появляется только во французско-русской части в качестве перевода *universalité* наряду с «повсемѣстность» (Ibid, p. 719).

⁸ Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: ruscorpora.ru (дата обращения 21.11.2019).

упоминания в тексте. Подпараграф называется «Обязанности, проистекающие из соборности Церкви», и речь в нем идет о том, чтобы шире распространять православие – как географически, так и проявляя его в разных областях человеческой деятельности. В тексте книги автор обходится традиционными синонимами-прилагательными: «соборная», «кафолическая», «вселенская»⁹. Зависимость от западных и особенно католических образцов тут диктуется самим жанром книги: «нравственное богословие» как особая дисциплина было католическим изобретением, и от католиков было заимствовано номинально православными духовными школами. Автор любого учебного пособия по этому предмету следовал западным образцам.

Гораздо более содержательный вклад в усвоение «соборности» русским богословским языком сделал Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854) – один из выдающихся православных богословов первой половины XIX в.¹⁰ Масштабы его деятельности как богослова были столь велики, что в России за ней мало кто был способен следить внимательно, – по крайней мере, мало кто из среды русского духовенства, до которого обычно доходили лишь его сочинения на русском языке, сравнительно менее важные. В Греции его знали гораздо лучше. Его основные богословские труды были написаны на французском, переводились на греческий (но не на русский). Славянофилы и Стурдза все время оказывались очень близко друг от друга. Еще ближе друг к другу они стояли в глазах западных богословов, интересующихся православием. Но Хомяков не только не успел оценить Стурдзу как богослова – пусть и такого, с которым он бы во многом не согласился, – но даже не успел его с этой стороны узнать¹¹. Как бы то ни было, для Стурдзы русский язык богословия был «вторым» после французского, который был ему в этой сфере «родным» (вероятно, греческий язык был ему гораздо роднее, но в качестве языка богословской апологетики и полемики греческий был столь же бесполезен, сколь русский).

В одном из своих написанных по-русски «Писем о должностях священного сана» (1841) Стурдза входит в область антикатолической полемики. Здесь у него появляется – и наполняется своеобраз-

⁹ Платон [Фивейский]. Православное нравственное богословие. 2-е изд., испр. и доп. М.: В типографии Александра Семена, 1855. С. 375.

¹⁰ О нем как о многогранной личности см. особо [Ghervas 2008], но специального исследования по его богословию до сих пор не существует.

¹¹ О многочисленных косвенных связях и отдаленных сближениях между Стурдзой и окружением Хомякова см. примечания к богословским сочинениям Хомякова, готовящиеся в академическом полном собрании сочинений.

ным содержанием – термин «соборность», который, в данном случае, оказывается калькой «католичества»: «...католичество, иначе *соборность*, в смысле широкого распространения Церкви по лицу земному»¹². В контексте речь идет о попытках обращения в католичество некоей светской дамы приезжими католиками. Можно не сомневаться, что в соответствующей среде общение происходило на французском языке и оба слова-синонима, «католичество» и «соборность», передают у Стурдзы французское *catholicité* (т. е. *catholicité de l'Église*), имеющее, впрочем, смысл, вполне тождественный с *universalité*. Стурдза чаще всего пишет «соборность» курсивом, чем подчеркивает восприятие этого слова как «чужого», т. е. не принадлежащего полноценно русскому языку.

Стурдза соглашается, что довод о «католичестве», или «соборности», как «несомненном признаке истины самого учения» «заманчив», но обращает внимание на то, что «католичество, или *соборность*, измеряется не только *пространством*, но и *временем*». Поскольку Церковь Римская не имеет «совершенного согласия со Вселенским учением предшествовавших Христианских веков», она утратила свое «католичество» во времени, а одного только «католичества», или «соборности», в пространстве недостаточно. И только Каөөлическая (это слово Стурдза пишет через өту и с большой буквы) Православная Церковь «удержала за собою полную *соборность времени и пространства!*»¹³.

Как ни остроумен довод Стурдзы, придавшего прежней пространственной «соборности» новое измерение – время, – «соборность» у него остается внешним качеством, а не внутренним принципом устройства Церкви.

«Соборность» *in statu nascendi*

Теперь подошло время рассмотреть те три случая, когда в текстах Псевдо-Хомякова появляется «соборность». Это уже делалось раньше¹⁴, но мы добавим некоторые наблюдения.

Мы будем рассматривать общераспространенный перевод французских брошюр, впервые изданный в Праге в 1867 г. (с указанием в выходных данных 1868 г.) как второй том собрания сочинений Хомякова. «Соборность» появилась именно там. Этот перевод

¹² Стурдза А. Письма о должностях священного сана. 4-е изд. Одесса: В городской типографии, 1844. С. 112.

¹³ Там же. С. 112–113.

¹⁴ См. комментарии к рассматриваемым ниже местам: Хомяков А.С. Сочинения. М., 1994, а также [Söllner 2003, S. 81–82].

как единое целое принадлежит Ю.Ф. Самарину, чем, однако, не предопределяется авторство того или иного термина или выражения в данном переводе. Самарин советовался с разными лицами и, самое главное, имел перед собой более ранний рукописный перевод Н.П. Гилярова-Платонова.

Вкратце хронология появления перевода Самарина такова. К концу 1861 г. Гиляров-Платонов передал Самарину свой перевод то ли всех вообще написанных на французском богословских произведений Хомякова, то ли, по крайней мере, всех трех брошюр. Этот перевод не дошел до нас в рукописи, но дошел частично в публикации: в 1863 и 1864 гг. Гиляров опубликовал переводы двух первых брошюр в журнале «Православное обозрение». На этом публикация его перевода была прервана из-за вмешательства духовной цензуры, которая запретила журналу продолжать публикацию Хомякова. Поэтому мы лишены возможности заглянуть в гиляровский перевод третьей брошюры, где у Псевдо-Хомякова в третий и последний раз появляется «соборность».

Перевод Гилярова настолько не удовлетворил Самарина, что он сделал новый перевод, причем работа Самарина над ним началась не позднее начала 1862 г., а завершилась только в начале 1864 г. В этот период Самарину приходилось заниматься многими другими делами и выкраивать время на переводческие труды было непросто. Созданный таким образом второй перевод до нас не дошел. Самарин считал его черновым и отправил Гилярову для доработки. Гиляров за это время успел остыть к делу перевода и продержал перевод у себя едва ли не более года – до весны 1865 г. Есть основания полагать, что никакой особо ценной правки он за это время не внес: по крайней мере, так можно думать по аналогии с предисловием к богословскому тому, которое тоже обещал написать Гиляров, а писать пришлось Самарину. Очень вероятно, что к делу редактирования перевода Гиляров подошел так же, как к делу написания предисловия. Наконец, Самарин решает посвятить себя целиком созданию третьей и окончательной редакции перевода французских сочинений. Для этого он летом 1865 г. уединяется в имении своего брата Васильевское на Волге (ныне село Приволжье Самарской области) и выходит из затвора только поздней осенью 1866 г. – с окончательной редакцией перевода в руках. Уже в следующем году он издает этот перевод в Праге. Мы будем называть этот опубликованный перевод «переводом Самарина» по имени его главного автора и единственного редактора, но не полагая при этом, будто каждое выражение этого перевода принадлежит лично Самарину. По сути, этот перевод принадлежал коллективному автору, которому мы уже дали имя Псевдо-Хомякова.

Ниже мы рассмотрим все три места в переводе Самарина, где появляется существительное «соборность», и сравним их как с французским оригиналом, так и – где это возможно – с переводом Гилярова¹⁵.

Весь доступный для сравнения материал переводов представлен в таблице 1. Фрагменты 1 и 2 принадлежат тексту первой брошюры, фрагмент 3 – третьей.

Таблица 1

№ фрагмента	Текст Хомякова	Перевод Гилярова-Платонова	Перевод Самарина
1	Un concile n'est pas possible, à moins que l'Occident, revenant à l'idée même des conciles, ne commence par condamner son usurpation... (p. 45)	Собор невозможен, разве Запад, возвратясь к самой идее соборов, наперед решится осудить свою узурпацию... (с. 177)	Собор дотоле невозможен, пока Западный мир, вернувшись к самой идее собора, не осудит наперед своего посягательства на <i>соборность</i> ... (с. 56–57 и 366, курсив Самарина)

¹⁵ Здесь и далее произведения Хомякова будут цитироваться по следующим изданиям с указанием только страниц: Ignotus, (1853), *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie*, Imprimerie de Ch. Meyrueis et Compagnie, Paris; Ignotus (1855), *Quelques mots sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de M^{gr} l'archevêque de Paris*, Par un chrétien orthodoxe, F.A. Brockhaus, Leipzig; Ignotus (1858), *Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes*, F.A. Brockhaus, Leipzig – оригиналы соответственно, первой, второй и третьей французских брошюр; Хомяков А.С. Сочинения. М., 1994 – перевод Самарина (в некоторых случаях текст Самарина сохранен только в комментариях к этому изданию, а в основном тексте перевод приближен к оригиналу); Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных христианских вероисповеданиях // Православное обозрение. 1863. Т. 12. С. 75–100, 163–197; Т. 13. С. 7–38, 105–144 – переводы Гилярова-Платонова соответственно первой и второй французских брошюр.

Окончание табл. 1

2	Le schisme occidental a, comme je l'ai dit, commencé par l'usurpation de l'opinion diocésaine, qui rompit l'unité de la foi universelle... (p. 51)	Западный раскол начался, как я сказал, злоупотреблением местного мнения, которое расторгло единство вселенской веры... (с. 184)	Я сказал выше, что западный раскол начался посягательством епархиального мнения на соборность единоверия... (с. 61 и 367)
3	...qui n'attaquaient pas le dogme de l'Universalité Ecclésiastique (pp. 21–22).	—	...не восставшие против догмата церковной соборности (с. 144)

В тех случаях, где мы можем сравнить, перевод Гилярова является точным, а перевод Самарина уходит от оригинального текста.

Во фрагменте 1 слово «соборность» вообще не имеет французского соответствия и просто прибавлено переводчиком; видимо, это и хотел показать Самарин, набирая его курсивом.

Во фрагменте 2 «соборность» появляется в составе необычного перевода вполне обычного выражения «единство вселенской веры» (как и перевел его Гиляров), *l'unité de la foi universelle*. Может быть, такой перевод был подсказан традиционным к тому времени переводом *universalité* как «соборность», но тут при переводе сделаны семантические сдвиги: *l'unité* «единство» перенесено к *la foi* «вера», что дало в переводе «единоверие», а прилагательное *universelle* «вселенская», относившееся к «вере», переделано в существительное «соборность».

Во фрагменте 3 мы, наконец, встречаем обычный для русского языка середины XIX в. механизм продуцирования «соборности»: это калька французского *universalité*. Но и здесь не обходится без интересных подробностей.

Дело в том, что в этом месте третьей брошюры Хомяков цитирует сам себя, свою первую брошюру, но делает это в своей обычной манере: помещает внутри кавычек текст, далекий от дословного соответствия источнику, и еще хорошо, если вообще узнаваемый. Хомяков поступает так при цитировании других авторов, но не делает исключения и для себя самого. Поэтому переводчик был в данном случае лишен возможности просто процитировать

фрагмент уже готового перевода первой брошюры. Тем не менее пересказанный автором довольно близко к тексту его более ранний пассаж вполне узнаваем. В первой брошюре соответствующее место выглядело как «ils ne niaient pas le droit divin de l'université ecclésiastique» (р. 44) и было переведено у Самарина как «не отрицали Божественного права церковной вселенскости» (с. 55). В первой брошюре Хомяков очень часто использовал термин *l'universalité* в его общеупотребительном значении, как это было и в данном случае, и он повсюду переводился как «вселенскость» даже и у Самарина¹⁶.

Во второй брошюре Хомяков стал предпочитать другой синоним, *la catholicité*, иногда даже *le Catholicisme*, для которого еще Гиляров нашел эквивалент «каѳоличество», удержанный Самариным (впрочем, *le Catholicisme* Гиляров переводил «Католицизм» независимо от контекста)¹⁷. Это был абсолютный неологизм, который не прижился в языке русского богословия даже и после Хомякова¹⁸. Новое слово, однако, не означало ничего нового по содержанию: это был синоним уже знакомого по первой французской брошюре термина «вселенскость», что позаботился разъяснить сам же Хомяков. У Хомякова: *Le Catholicisme, ou plutôt l'universalité de la vérité connue...* (р. 22), у Самарина: «Каѳоличество, или яснее, вселенскость познанной истины...» (с. 86). Этот пример интересен тем, что даже очевидная и для Хомякова, и для всех его читателей соотнесенность *catholicité* с καθολική (sc., ἐκκλησία) из Никео-Цареградского Символа веры, в славянском переводе которого для этого слова выбрано прилагательное «соборная», не спровоцировала переводчиков на употребление слова «соборность». Смысловая дистанция между «соборной» (Церковью) и «соборностью» ощущалась и помешала заменить одно на другое.

¹⁶ Вот перечень таких мест: трижды встречающееся выражение *l'universalité de l'Église* (р. 25, 35, 62) – всегда «вселенскость Церкви» (с. 40, 48, 70); *le dogme de l'universalité ecclésiastique* (р. 41) – «догмат о церковной вселенскости» (с. 53); *le dogme de l'universalité et de la sainteté de l'Église* (р. 43) – «догмата о вселенскости и святости Церкви» (с. 54).

¹⁷ Всего семь случаев во второй брошюре, причем все они в пределах одного рассуждения, связанного с мечтами Александра Вине о будущей истинной «каѳоличности» христиан (с. 85–87; см. оригинальный текст: р. 20–22; в переводе Гилярова: с. 20–23; Гиляров всегда пишет «Каѳоличество» с заглавной буквы); та же лексика на английском – в письмах Пальмеру.

¹⁸ Так, Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru) не знает его совсем. Мне не удалось найти ни одного случая употребления этого термина вне цитирования русских переводов Хомякова.

«Вселенскость» – это свойство Церкви, которое не является эмпирически наблюдаемым (средствами, доступными неверующему), но, по крайней мере, понятное логически: речь идет о том, что Церковь всюду одна и та же, тождественна самой себе, вопреки своей географической (и темпоральной – как напомнил Стурдза) протяженности. Но «соборность» как термин подразумевает, что это название какого-то принципа, *проявляющегося* в единстве Церкви, а не феномен единства как таковой. В своих богословских сочинениях Хомяков все время пытался разъяснить этот принцип, в котором он полагал главное отличие истинной Церкви от объединений католиков и протестантов.

В третьей брошюре появление «соборности» на месте *universalité* оказывается, таким образом, в противоречии с принципами перевода первой и второй брошюр, где для *universalité* всегда сохранялся эквивалент «вселенскость». Видимо, «соборность» появляется здесь случайным образом – просто для напоминания о термине, введенном при переводе первой брошюры.

У «исторического Хомякова» собственные концепции единства Церкви неоднократно менялись по ходу его полемики с различными западными оппонентами¹⁹, и он никогда не давал ему отдельного названия²⁰. «Хомяков проповеди» Ю.Ф. Самарина и А.И. Кошелева восполнил недостающее.

Изобретатель «соборности»: Ю.Ф. Самарин

Появление термина «соборность» в переводе Самарина, а не Гилярова-Платонова уже с большой степенью вероятности указывает на Самарина как на его автора. Тем не менее это еще не доказательство авторства Самарина, поскольку Самарин мог внести этот термин на стадии редактирования своего перевода по предло-

¹⁹ Об этом см. [Лурье 1994] и готовящийся комментарий к академическому полному собранию сочинений Хомякова.

²⁰ Во второй брошюре Хомяков зашел дальше всего в идентификации такого принципа, но им у него оказался Святой Дух. К этой фазе Хомяковского богословия в наибольшей степени относится исследование Патрика О'Лири [O'Leary 1982]. Хомяков, не без указаний извне (вероятно, от друзей, способных критически воспринимать его богословие, – И.В. Киреевского и М.С. Мухановой; см. комментарий в готовящемся академическом собрании сочинений), понял, что слишком увлекся, поскольку в такой божественной Церкви было затруднительно разместить реальных людей. В итоге поиски принципа церковного единства уперлись у Хомякова в христологию, что оказалось для него тушиком; см. подробно [Лурье 1994].

жению кого-либо из тех, с кем он советовался. Но доказательство авторства именно Самарина у нас все-таки есть.

В 1863 г. Самарин опубликовал свою программную статью «Современный объем польского вопроса». Он работал над ней одновременно с переводом Хомякова, и она была, очевидно, в числе причин, из-за которых работа над переводом шла тогда медленно. В этой статье Самарин выводит дальнейшие следствия из принадлежавшей еще Хомякову мысли о религиозном значении крестьянской общины. Для Хомякова и Самарина крестьянская община у православного народа обращается в единицу единства церковного, вполне в духе остроумного замечания Бердяева, сказанного о Хомякове, но еще более приложимого к Самарину: «У него выходило почти так, что без сельской общины христианство невозможно»²¹.

В статье 1863 г. у Самарина впервые появляется термин «соборность», – которого в его более ранних сочинениях не было, – и появляется он именно в «хомяковском» контексте полемики с западными исповеданиями:

Историческая задача латинства состояла в том, чтоб *отвлечь от живого организма церкви идею единства, понятого как власть, облечь ее в видимый символ, поставить, так сказать, над церковью полное олицетворение ее самой и через это превратить единение веры и любви в юридическое признание, а членов церкви – в подданных ее главы*. Эта задача, перенесенная в мир славянский, в историческую среду общинности не в тесном только значении совокупления экономических интересов, но в самом широком смысле множества, свободно *слагающеюся в живое, органическое единство*, должна была возмутить естественное развитие народной жизни до последней ее глубины. Действительно, латинство по свойству внутренних побуждений, из которых оно возникло, было враждебно в одинаковой степени: *общинности*, этой характеристической племенной особенности славянства, и началу *соборного согласия*, на котором построена и держится православная церковь. Понятно, что разрыв в пределах церковной общины приводил неминуемо к разложению общины гражданской и что, наоборот, среда, в которой предназначено было развиваться историческим силам славянства, так сказать, *предопределилась внутренним родством двух указанных выше начал – общинности и соборности*²² [все курсивы автора].

²¹ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: В 5 т. / Общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2013. Т. 1. С. 445–446

²² Характерным примером таких рассуждений Хомякова (как раз по поводу второй брошюры, наиболее «эклисиологической» из трех) является его письмо М.С. Мухановой, датированное нами (в комментарии к академическому собранию сочинений) периодом от конца июля до конца

Самарин не углубляется в богословские тонкости, где, как он считает, все уже разрешил Хомяков. Поэтому ему не нужно разбираться, где в «соборности» действует человек, а где Бог и каким именно образом они действуют. Он просто формулирует то, что «исторический Хомяков» сказать не решался: будто «общинность» и «соборность» – это две данности, два начала, между которыми имеется «внутренне сродство». Одно конституирует светскую жизнь народа, когда она не нарушена, а другое – собственно христианскую жизнь.

Интуиция относительно «внутреннего сродства» церковного устройства с устройством светской крестьянской общины принадлежала, разумеется, «историческому Хомякову». Но «исторический Хомяков», будучи не в силах отказаться от этой своей богословской интуиции, все время своих занятий богословием (с 1840-х гг. до смерти) пытался найти что-то похожее на нее в учении православной Церкви. Самарин не догадывался, сколь тяжелы были эти поиски и каков был их финал. При очередных богословских неудачах Хомяков умел даже сам себя убедить, будто он просто не успел до конца сформулировать то, что он имел в виду, но уже в следующем произведении он непременно все исправит²³. Что уж тогда говорить о Самарине, который верил Хомякову безусловно.

Если «исторический Хомяков» был внутренне уверен в наличии «сродства» между принципами единства крестьянской общины и единства Церкви, то он все-таки никогда не решался заявить об этом на языке богословия. Он понимал, что для такого заявления ему нужна будет богословская экспликация того, что делает Церковь Церковью, причем эта экспликация должна будет совпасть с его объяснением того, что может объединять людей в общины светские. Пусть он и жил с чувством того, что это вот-вот ему удастся, как могли бы какие-нибудь алхимики прожить жизнь с чувством, что они вот-вот и откроют философский камень, – но все же ему хватило трезвости не выдавать желаемое за действительное. Зато это сделал Самарин – взявший на себя, как он думал, всего лишь роль толкователя Хомякова на русском языке.

Термин «соборность» конструируется Самариним по образцу термина «общинность». Сходство обоих терминов должно было подчеркивать их «внутреннее сродство».

августа (по старому стилю) 1855 г. (Хомяков А.С. Собрание сочинений. Т. 8. М.: Университетская типография, 1900. С. 420–421).

²³ “Sir William Ramsay”. *The Times*. 22 April, 1939, p. 14; “Sir William Mitchell Ramsay”. *The Glasgow Herald*. 22 April, 1939, p. 13; Howard, W.F. (1938), “William Mitchell Ramsay: Archaeologist and Historian”, *Religion in Life*, vol. VIII, pp. 580–590 (reprinted: Howard, W.F. (1949), *The Romance of New Testament Scholarship*, Epworth Press, London, pp. 138–155.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

Acknowledgements

The study was supported by the Russian Science Foundation, project no. 20-68-46021, “Slavophilism in the religious-philosophical dialogue. 1836–1917”.

Литература

- Дмитриев 2018 – *Дмитриев А.П.* Н.П. Гиляров-Платонов и Ю.Ф. Самарин в работе над изданием богословского наследия А.С. Хомякова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 3. С. 121–129.
- Лурье 1994 – *Лурье В.М.* Догматические представления А.С. Хомякова // Славянофильство и современность: Сб. ст. / Отв. ред. Б.Ф. Егоров, В.А. Котельников, Ю.В. Стенник. СПб.: Наука, 1994. С. 158–176.
- Ghervas 2008 – Ghervas, S. (2008), *Réinventer la tradition, Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*, Honoré Champion, Paris.
- O'Leary 1982 – O'Leary, P.P. (1982), *The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A. S. Homjakov*, Dublin Dominican Publications, Dublin.
- Söllner 2003 – Söllner, K. (2003), *Karriere eines theologischen Begriffs: sobornost' bei Aleksej Chomjakov und in den Heilsbotschaften des russischen Cyberspace*, Individualität in Russland und Deutschland, K. Berner, A. Hattenbach, hrsg., Villigst Profile, 2, LIT Verlag, Berlin, SS. 77–88.

References

- Dmitriev, A.P. (2018), “N.P. Gilyarov-Platonov and Yu.F. Samarin working on the edition of the theological heritage by A.S. Khomyakov”, *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, vol. 19, iss. 3, pp. 121–129.
- Ghervas, S. (2008), *Réinventer la tradition, Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*, Honoré Champion, Paris, France.
- Lur'e, V.M. (1994), “Dogmatic representations of A.S. Khomyakov”, in Egorov, B.F., Kotelnikov, V.A. and Stennik, Yu.V., eds., *Slavyanofil'stvo i sovremennost', Sb. Statei* [Slavophilism and modernity: Collection of articles], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 158–176.
- O'Leary, P.P. (1982), *The Triune Church: a study in the ecclesiology of A.S. Homjakov*, Dublin Dominican Publications, Dublin.
- Söllner, K. (2003), *Karriere eines theologischen Begriffs: sobornost' bei Aleksej Chomjakov und in den Heilsbotschaften des russischen Cyberspace*, Individualität in Russland und Deutschland, K. Berner, A. Hattenbach, hrsg., Villigst Profile, 2, LIT Verlag, Berlin, SS. 77–88.

Информация об авторе:

Вадим М. Лурье, доктор философских наук, Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14. hieromonk@gmail.com

Information about the author:

Basil Lourié, Dr. of Sci. (Philosophy), Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia; bld. 25/14, 7th Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg, Russia; hieromonk@gmail.com

Сэр Уильям Митчелл Рамсей
и протестантская апологетика
(этюд из североамериканской
религиозной истории XX в.)

Дмитрий А. Браткин

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, bratkin@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается эволюция нарратива об Уильяме Митчелле Рамсее (1851–1939), шотландском археологе и защитнике исторической достоверности Деяний. В контексте консервативной протестантской апологетики начала XX в. Рамсей превратился в иконическую фигуру раскаявшегося скептика, который оказался орудием Провидения и продемонстрировал мельчайшую буквальную точность Писания. Автор прослеживает постепенное развитие этого нарратива в апологетических трудах консервативных протестантских авторов в 1910–1940 гг., выделяет основные этапы и ключевые фигуры, освещая также восприятие сочинений Рамсея в науке того времени.

Ключевые слова: протестантизм, апологетика, Деяния апостолов, Библия, Уильям Митчелл Рамсей, евангелизм

Для цитирования: Браткин Д.А. Сэр Уильям Митчелл Рамсей и протестантская апологетика (этюд из североамериканской религиозной истории XX в.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 89–125. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-89-125

Sir William Mitchell Ramsay
and protestant apologetics
(study from the North American religious history
of the 20th century)

Dimitri A. Bratkin

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, bratkin@yandex.ru

Abstract. The aim of the article considers the evolution of narrative about the famous Scottish archaeologist William Mitchell Ramsay (1851–1939), who vindicated the trustworthiness of the Acts of the Apostles. Within the

context of the early – 20th century conservative Protestant apologetics Ramsay became an iconic figure of the repentant skeptic, appointed by the Divine Providence to demonstrate the literal inerrancy of the Bible. The author traces the development of that narrative in the apologetic works of conservative Protestant authors in 1910–1940 and names the main stages and key figures highlighting also the perception of Ramsay's works in the science of that time.

Keywords: Protestantism, apologetics, Acts of the Apostles, Bible, William Mitchell Ramsay, evangelicalism

For citation: Bratkin, D.A. (2020), "Sir William Mitchell Ramsay and protestant apologetics (study from the North American religious history of the 20th century)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 89–125. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-89-125

Имя сэра Уильяма Митчелла Рамсея (William Mitchell Ramsay, 1851–1939) едва ли многое скажет отечественному читателю, но в контексте занятий историей религии в России оно крайне важно, поскольку за пределами узкоспециализированной историографии по античной и ранневизантийской Малой Азии основным контекстом, в котором российская публика может встретить ссылку на Рамсея, является литература, посвященная Деяниям апостолов. Как и в США начала XX в., в нынешней России имя Рамсея встроено в контекст, который наделяет его статусом неоспоримого авторитета, подтверждающего точность Деяний и, расширительно, Нового Завета. Так, например, единственный написанный порусски современный научный комментарий на Деяния упоминает Рамсея (авторская транскрипция – Рамзи) в контексте дискуссии о достоверности Деян как источника по древнейшей истории раннего христианства и встраивает его в нарратив, где ему предшествует в качестве отрицательной антитезы Ф.-Х. Баур и тюрингенская школа, сопутствуют в качестве единомышленников Теодор Цан, Адольф Гарнак и Эдуард Мейер, и затем, с хронологическим отрывом почти в 100 лет, линию, против которой возражал Рамсей, продолжает А.Т. Кробель как очередной скептик и продолжатель тюрингенских сомнений в исторической достоверности Деян – в свою очередь, Кробеля опровергает уже сама автор комментария [Левинская 1999, с. 43–50]. Такая схема вполне соответствует положению дел в науке конца XX в., когда создавался этот комментарий, пока не замененный более современными публикациями, но именно в силу этого история с возведением Рамсея на пьедестал протестантского апологета сохраняет актуальность и для науки в России, пусть даже фигурируют в этой истории североамериканские религиозные деятели, в России по большей части неизвестные.

Эллиотт Охэннс, автор наиболее полной на сегодня научной биографии Рамсея [Ohannes 2007], констатирует, что интернет-поиск по имени ученого дает бесчисленное количество страниц, которые ссылаются на Рамсея для доказательства исторической достоверности Нового Завета. «Эти ссылки, – пишет Охэннс, – подразумевают, что в Рамсее надо видеть апологета Библии. Но в самом ли деле он вдохновлялся апологетическими целями, которые резко расходились с его более строгими исследованиями по исторической географии Анатолии, или же его занятия древней и позднеантичной Анатолией изначально включали в себя интерес к росту ранней церкви и к апостольской истории?» [Ohannes 2007, p. 1]. Такая дилемма представляется мне ложной, поскольку она исключает из рассмотрения сразу несколько важных сюжетов:

1. Описываемая реальность не является современным феноменом и полностью сформирована предшествующей биографической литературой. До Охэннса о Рамсее, за пределами некрологов¹ и статей в справочниках и историографических обзорах [Baird 2003, p. 189–195]², подробно писал В.У. Гейск³. Именно Гейск перестраивает Рамсея спустя 25 лет после его смерти и преподносит как непобедимого защитника подлинности Деяний [Gasque 1975, p. 136–142]. Топосом этой литературы является признание апологетических устремлений Рамсея и сожаление по поводу того, что их слишком зримое проявление подорвало доверие к консервативным выводам ученого. Более того, апологетические интенции Рамсея иногда становились причиной для прямого исключения его из числа *достойных упоминания* фигур в историографии Нового Завета [Kümmel 1970, S. 549; Kümmel 1972, p. 438]. Следовательно,

¹ “Sir William Ramsay”. The Times. 22 April, 1939, p. 14; “Sir William Mitchell Ramsay”. *The Glasgow Herald*. 22 April, 1939, p. 13; Howard, W.F. (1938), “William Mitchell Ramsay: Archaeologist and Historian”, *Religion in Life*, vol. VIII, pp. 580–590 (reprinted: Howard, W.F. (1949), *The Romance of New Testament Scholarship*, Epworth Press, London, pp. 138–155).

² Anderson, J.G.C. (1949), “Ramsay, Sir William Mitchell”, in Legg, L.G.W., ed., *The Dictionary of National Biography... 1931–1940*, OUP, Oxford; Cumberledge, London, pp. 727–728. Anderson, J.G.C., rev. and Lock, P.W. (2004), “Ramsay, Sir William Mitchell”, in Matthew, H.C.G. and Brian, H., eds., *Oxford Dictionary of National Biography...*, vol. 45, OUP, Oxford, pp. 956–957; Neill, S. (1964), *The Interpretation of the New Testament 1861–1961*, OUP, Oxford. 1964. P. 141–146.

³ Gasque, W.W. (1966), *Sir William M. Ramsay: Archaeologist and New Testament Scholar. A Survey of His Contribution to the Study of the New Testament*, Baker Book House, Grand Rapids; Gasque, W.W. (1975), *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Eerdmans, Grand Rapids.

перед нами отнюдь не аберрация восприятия Рамсея современными интернет-пользователями, а нечто более серьезное и требующее внимания.

2. Ссылка на Рамсея постоянно используется в литературе, которую можно назвать «ученой апологетикой». Ее классический пример мы находим в брошюре, написанной мэтром консервативной евангелической библеистики, Ф.Ф. Брюсом (1-е изд. – 1943 г., 2-е – 1959 г.). Брюс тщательно, но при этом корректно и без заметных полемических передержек подбирает все аргументы, которые могут свидетельствовать в пользу ранних датировок и достоверности новозаветных текстов; он опирается на собственную работу с источниками, но иногда прибегает и к авторитету других ученых, в том числе и Рамсея. Брюс пересказывает стандартный нарратив о Рамсее, который начинал искренним приверженцем тубингенской школы и сторонником датировки Деян серединой II в., но затем под влиянием собственных изысканий в Малой Азии полностью переменял мнение и уверился в достоинствах автора Деяний как надежного и образцового историка. Брюс называет это «резким выводом» и «зрелым вердиктом», хотя и жалеет, что в поздние годы жизни Рамсей «согласился обрядиться в мантию популярного апологета (popular apologist) достоверности Нового Завета»⁴. Для Брюса проблематичным является не наличие в трудах Рамсея апологетики как таковой, но ее качество, и сам Брюс готов опереться на этот апологетический потенциал.

3. В имеющейся литературе о Рамсее, за редким исключением, отсутствует анализ того, как его печатные и устные выступления воспринимали современники. Между тем процесс переодевания в мантию апологета растянулся без малого на 30 лет, от первых опытов в середине 1890-х гг. до манифестированного выступления ex cathedra в 1923 г. Было бы странно, если бы на всем протяжении этого периода не последовало какой-либо реакции – интереса, симпатии, недоумения или протеста – у коллег Рамсея по академии или у более широкой публики, и эта лакуна в литературе о нем требует заполнения.

Я постараюсь ответить на следующие взаимосвязанные вопросы:

- Какова была реакция на выступления Рамсея, обладающие явной апологетической интенцией? Была ли эта интенция отмечена современниками и коллегами ученого?
- Как воспринимала основной message Рамсея широкая публика, и в особенности консервативная протестантская?

⁴ Bruce, F.F. (1960), *New Testament Documents. Are They Reliable?*, 5th ed., IVF, London, pp. 90–91.

- Каким был фон, на котором пришлось выступать Рамсею? Каковы были ожидания его аудитории и как они проецировались на его заявленную позицию?

* * *

При любом разговоре об истории новозаветной библеистики в англоязычном мире следует учитывать различный контекст ее развития в США и в Британии. Этот контекст связан, прежде всего, с тем, насколько по-разному в каждой из двух стран – по расхожему выражению, «разъединенных общим языком» – произошла рецепция критической науки. В Германии начала XIX в. кумулятивный эффект пиетизма, немецкого Просвещения (*Aufklärung*), философии Канта, Шлейермахера и Гегеля, а также историографической революции, связанной с именами Нибура, Бека, Дройзена и Ранке, приводит к появлению современной новозаветной науки, отсчет которой следует вести с Ф.-Хр. Баура и Давида Штрауса. Этот новый вид критической науки или, в терминологии того времени, «Высокой критики» был по-разному воспринят на разных англоговорящих берегах Атлантики. Для Британии рубежом рецепции и началом общественного обсуждения стала публикация сборника “*Essays and Reviews*” (1860), хронологически почти совпавшая с выходом в свет книги Дарвина о происхождении видов путем естественного отбора (1859), – следующая половина столетия характеризуется публичной дискуссией об эволюции [Ellegård 1990] и полемикой консервативных критиков (таких как Дж.Б. Лайтфут, Б.Ф. Весткотт, Ф.Дж.А. Хорт) и против германских «радикалов», и против консерваторов у себя дома. При этом следует учитывать постепенное оформление размежевания между членами Высокой Церкви и евангеликами, постепенно увеличивавшими популярность в массах и появлявшимися среди епископата. В США знакомство с германской наукой было более естественным в силу деятельности консервативных ученых – посредников между германской теологической средой и миром североамериканских университетов и семинарий (наиболее известная фигура такого рода – Филипп Шафф), а также благодаря существенно большему числу опубликованных переводов с немецкого. В США сильнее была распространена идея «библейского буквализма» [The American 1988], и протестантская ортодоксия оформлялась по иным линиям – таким, например, как «Старая принстонская школа»⁵. С середины 1910-х гг. внутри североамериканского

⁵ Sandeen, E.R. (1962), “The Princeton theology. One source of Biblical literalism in American Protestantism”, *Church History*, vol. 317, no. 2, pp. 307–321.

протестантизма начинается борьба между «либералами» и «фундаменталистами», фоном для которой стало массовое распространение евангелического энтузиазма. Далеко не случайно, что нарратив о Рамсее, как мы увидим ниже, был создан именно в США, и все решительные повороты в его развитии объясняются североамериканским контекстом. Разумеется, в столь сложном и многомерном мире будет очень непросто выявить четкие линии взаимодействия и провести четкие границы, что ведет к известной пунктирности реконструкций, но важность фигуры Рамсея в консервативной евангелической библиистике оправдывает даже предварительное исследование вопроса.

Рассказ о Рамсее, обращенном скептике, кочует из одной миссионерской диатрибы в другую [Ankerberg 1997; Ankerberg 2008]. Большинство современных проповедников заимствуют его из компилятивного сборника “Evidence that Demands an Answer”, составленного Джошем Макдауэллом. В первом издании (1972) этой книги раздел о Рамсее содержал обширную и исключенную из последующих переизданий [McDowell 1991; Макдауэлл 1993] цитату:

[Рамсей] провел годы, готовясь к объявленному им предприятию – осуществить экспедицию в Малую Азию и Палестину, землю Библии, где он сможет «откопать» подтверждение того, что Книга Книг – это поделка амбициозных монахов, а не книга, ниспосланная с небес, каковой ее считают. В качестве слабой точки во всем новом Завете он рассматривал рассказ о путешествиях Павла. Никто их не исследовал на месте, во всех подробностях. <...> Обеспеченный всем необходимым, как никто до него, он отправился в библейскую землю. Там он провел пятнадцать лет, в буквальном смысле слова «откапывая свидетельства». Потом, в 1896 г., он написал книгу «Св. Павел, путешественник и римский гражданин».

Книга повергла всех скептиков мира в смятение и ужас. Ее содержание оказалось совершенно неожиданным, ибо оно в корне противоречило тому, что автор уже много лет провозглашал своей целью. <...> И еще два десятка лет, одна за другой, выходили его книги, полные все новыми и новыми подтверждениями того, сколь точен Новый Завет в малейших деталях, – подтверждениями, которые были найдены на месте, с лопатой в руках. Эти подтверждения были столь ошеломляющими, что множество неверных (infidels) публично отреклись от прежнего своего неверия (unbelief) и приняли христианство. И книги эти выдержали проверку временем, ни одна из них не была опровергнута, а равно я не нашел хоть одной попытки их опровергнуть [McDowell 1979, p. 365–366]

Макдауэлл, впрочем, указывает источник цитаты и имя ее автора – Эрл Альберт Роуэлл. Именно Роуэлл сыграл основную роль в создании нарратива о Рамсее, и это имя сразу переносит нас в начало XX в., когда апологетическая миссия Рамсея только набирала силу.

Эрл Альберт Роуэлл (Earle Albert Rowell, 1881–1962) остается фигурой во многом загадочной; о его происхождении и background'e мы не знаем практически ничего. Стиль написанных им текстов выдает человека, получившего неплохое школьное образование. Неизвестно, в какой момент жизни Роуэлл стал членом Церкви адвентистов седьмого дня (АСД). Анонимное предисловие к его первой книге (1917) характеризует Роуэлла как «бывшего безбожника» (infidel⁶), «выходца из безбожной семьи», «скептика, который обратился ко Христу», т. е. в адвентизм⁷. До какой степени этот топос миссионерской (само)презентации отражает реальность, сказать трудно. В 1910–1911 гг. Роуэлл начинает публиковать апологетические тексты [Timm 1999, p. 499]. В адвентистском журнале “Signs of the Times” с мая по сентябрь 1910 г. печатается серия из 16 статей под общим названием “Higher Criticism”, в которых Роуэлл обрушивается с критикой на свободное историко-критическое изучение Библии как методологический подход вообще и полемизирует с его конкретными выводами. Имена упоминаемых ученых и набор сюжетов показывают относительно неплохое, хотя и поверхностное знакомство с кругом либеральной и консервативной теологии начала XX в.⁸, в то время как конечный вывод, разумеется, строго апологетичен и в этом цикле статей уже *in nuce* присутствует вся позднейшая agenda Роуэлла: «Высшая критика» есть выдумка католиков⁹, построенная на лжи и готовящая путь к тому, чтобы Библию отверг не только секулярный мир, но и церковь АСД¹⁰; «Высшая критика» – это сатанинский метод¹¹, ведущий к апостасии¹²; подрыв авторитета Ветхого Завета равносителен подрыву авторитета

⁶ В лексиконе адвентистов того времени infidelity и производные были характерным эвфемизмом для безбожия [Campbell 2007, p. 49].

⁷ Rowell, E.A. (1917), *The Bible in The Critic's Den, or Modern Infidelity Challenged and Refuted*, Pacific Press, Mountain View, Calif, p. 3.

⁸ Signs of the Times (далее ST). 24 May. 1910. P. 6; ST. 9 August. 1910. P. 7; ST. 28 June. 1910. P. 5.

⁹ ST. 12 July. 1910. P. 7.

¹⁰ ST. 16 August. 1910. P. 7.

¹¹ ST. 5 July. 1910. P. 5.

¹² ST. 30 August. 1910. P. 5–6.

Христа, который понимал его буквально¹³; «Высшая критика» узколоба, так как отвергает саму возможность чудес¹⁴ и прославляет грех¹⁵. Отдельная статья была посвящена соотношению библейского рассказа с археологией¹⁶, особо касается Роуэлл и темы подлинности Деяний, но имени Рамсея не упоминает¹⁷. “The Old Book stands”¹⁸, резюмирует Роуэлл, поскольку «научные факты» подтверждают даже мельчайшие утверждения Библии¹⁹. В 1911 г. Роуэлл называет «Высшую критику» злейшим врагом адвентизма, ибо она прямо заявляет о своем желании уничтожить адвентистский подход к чтению Библии: его простота и сила меж тем способны обратить даже скептиков из числа адептов «Высшей критики»²⁰.

В контексте начавшихся в США в 1915 г. кроссконфессиональных протестантских споров и размежеваний между «модернистами» и «фундаменталистами» Роуэлл оказывается наиболее крайним фундаменталистом в рамках адвентистской теологии [Timm 1999, p. 499–500]. В 1917 г. он публикует небольшую книжку, посвященную доказательству библейской достоверности; эту книгу современный исследователь тем не менее называет «наиболее объемным исследованием [данной темы. – Д. Б.] из всех, когда-либо написанных адвентистским автором» [Campbell 2007, p. 39]. Рамсей упоминается уже в первом абзаце:

Самая ненавидимая книга в мире – это Библия. Чтобы опровергнуть ее, написаны тысячи томов и потрачены миллионы долларов. Полтора тысячелетия назад император Юлиан пустил в ход все богатства Рима и всю римскую армию, чтобы восстановить еврейский храм и еврейскую религию и тем самым опровергнуть пророчества Библии. Несколько лет назад сэр Уильям Рамсей отправился в путешествие по Малой Азии, чтобы продемонстрировать, что Новый Завет не может быть истиной, а закончил тем, что стал писать книги, доказывающие истину Нового Завета²¹.

¹³ ST. 9 August. 1910. P. 7

¹⁴ ST. 26 July. 1910. P. 5.

¹⁵ ST. 16 August. 1910. P. 7.

¹⁶ ST. 21 June. 1910. P. 6–7; ST. 24 May. 1910. P. 6–7.

¹⁷ ST. 24 May. 1910. P. 6–7.

¹⁸ ST. 14 June. 1910. P. 7.

¹⁹ ST. 9 June. 1910. P. 8.

²⁰ Review and Herald. 9 November. 1911. P. 7.

²¹ Rowell, E.A. (1917), *The Bible in The Critic's Den, or Modern Infidelity Challenged and Refuted*, Pacific Press, Mountain View, Calif, p. 3.

Нужно отметить, что первое появление Рамсея в апологетическом репертуаре Роуэлла сопровождается и первым искажением: Рамсей нигде не утверждал, что его изыскания в Малой Азии были вызваны желанием дискредитировать Новый Завет, и «несколько лет» Роуэлла в действительности составляют почти четыре десятилетия (начало изысканий Рамсея в Малой Азии относится к середине 1870-х гг.). Легко заметить, что топка рассказа о Рамсее уже присутствовала в роуэлловской публицистике 1910–1911 гг., однако имя Рамсея появилось лишь в издании 1917 г. Следовательно, Роуэлл узнал о Рамсее в промежутке между 1911 и 1917 гг. – в этом случае выражение «несколько лет» указывает не на период, когда Рамсей начал свои раскопки, а на момент, когда Роуэлл услышал о них.

Где и когда он мог услышать о Рамсее? В 1913 г. Рамсей в очередной раз посещает США ради чтения лекций. Их полный список с датами и местами выступлений в литературе отсутствует, но по анонсам и отчетам в периодике известно, что в октябре 1913 г. он выступает в Принстонской семинарии²², а в ноябре – в университете Пенсильвании²³ и в обоих случаях трактует вопросы, связанные с контекстуальным изучением Павла. Наиболее важная часть этого турне – Спрантовские лекции, которые Рамсей читает в пресвитерианской Объединенной Богословской Семинарии (Union Theological Seminary), в Ричмонде, штат Вирджиния²⁴. Здесь перед нами появляется уникальная возможность увидеть целевую аудиторию, к которой (и к *ожиданиям* которой) обращался в своих лекциях Рамсей.

В 1911 г. меценат и филантроп Джеймс Спрант основал фонд, из которого богословский факультет Семинарии и ее попечители могли приглашать «выдающихся [христианских] служителей и авторитетных ученых... как особых лекторов на темы, связанные с христианской мыслью и христианскими делами»²⁵ Лек-

²² “Sir William Ramsay” (1913), *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. 7, no 3, pp. 7–8.

²³ “Works of Paul Explained. Sir William Ramsay Tells why Translators Have Been Puzzled”, *The Reading Eagle*, 9 November, 1913, p. 10.

²⁴ Опубликовано как: Ramsay, W.M. (1915), *The Bearing of Recent Discovery upon the Trustworthiness of the New Testament*, Hodder & Stoughton, London.

²⁵ Burrell, D.J. (1913), *The Sermon, its construction and delivery*, Fleming H. Revell, N.Y., p. 3; Schauffler, A.E. (1915), *God's Book and God's Boy*, Fleming H. Revell, New York. P. 5; Machen, J.G. (1925), *The Origin of Paul's Religion*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. [repr. 1978], p. VII; Patton, F.L., (1926), *Fundamental Christianity*, Macmillan, p. VII.

ции были общедоступными и за посещение их входной платы не брали [Celebrating 2011, p. 2]. Можно считать несомненным, что содержание прочитанных Рамсеем лекций довольно скоро стало *bonum commune* для всех консервативных протестантов Северной Америки. Связано это было с выбором целевой аудитории и лекторов. Приглашенные лекторы выбирались администрацией и попечителями консервативной пресвитерианской семинарии, в основном из пресвитериан (к этой конфессии принадлежал и Рамсей); большинство тем были адресованы пасторам, проповедникам, преподавателям воскресных школ. Так, из первых 15 лекционных циклов, прочитанных помимо лекций Рамсея (1912–1927 с перерывом на пандемию 1918/19 акад. г.), четыре были посвящены гомилетике и построению проповеди, а восемь – пасторству и религиозной пропедевтике: преподаванию Библии, пасторству, миссиологии и христианской психологии [Celebrating 2011, p. 4–5].

Оставшиеся трое лекторов были, пожалуй, наиболее заметными деятелями ортодоксального пресвитерианства в 1910-е гг. Фрэнсис Лэнди Паттон (Frances Landey Patton, 1843–1932) был непоколебимым сторонником кальвинистской ортодоксии²⁶ [Kerr 1988], и его лекции 1923–1924 г.²⁷, изданные три года спустя²⁸, стали теологической суммой Паттона. При всем своем крайнем антилиберализме он все же не стал ни последовательным обскурантом²⁹ [Pomeroy 1926], ни фундаменталистом в том смысле, каким это понятие наполнилось к 1920-м гг. Подход Паттона есть систематическая *философская* апологетика евангелической традиции в реформатском богословии; она построена на обосновании теистического мировосприятия, на утверждении ультимативного религиозного авторитета и на опровержении пантеизма и «материализма во всех его видах». В инвективах Паттона прослеживается влияние взглядов, которое разделял Роуэлл и, вероятно, не отверг бы и сам Рамсей. Например, Паттон обрушивается как на тех, кто принимает Новый Завет «буквально, но не полностью», так

²⁶ McEvan, W.L. (1933), “Dr. Francis L. Patton. A memorial address delivered in the First Presbyterian Church of Princeton, May 16, 1933”, *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. 27, no. 1, pp. 3–5.

²⁷ Спустя год тот же цикл был прочитан в Принстонской теологической семинарии; публикация хронологически предшествует изданию ричмондских лекций: “Dr. Patton on Fundamental Christianity” (1924), *The Princeton Seminary Bulletin*, 1924. vol. 18, no. 3, pp. 11–14.

²⁸ Patton, F.L. (1926), *Fundamental Christianity*, Macmillan.

²⁹ Pomeroy, V.T. (1926), “A Gallant Veteran”, *The Christian Register*, vol. 105, pp. 591.

и на тех, кто принимает его «полностью, но не буквально». Первая группа аморфна, к ней отнесены те, кто признает и почитает Иисуса лишь как культурный или литературный образ; сторонники же второй группы названы прямо: это гегельянцы (иными словами, сторонники Тюбингенской школы, которую критиковал Рамсей), ричлианцы и «натуралисты», т. е. «сторонники дарвиновского определения морали». Задолго до этого Паттон писал: «...если христианство как божественная система может быть доказано так, как оно может быть доказано на основании истории, то можно доказать большее, показав, что свидетельства, его поддерживающие, сами по себе есть часть божественного откровения»³⁰. Нетрудно увидеть, как рассказы Рамсея о его разочаровании в тюбингенской точке зрения на датировку Деяний через изучение греко-римской Малой Азии или его демонстрация топографической достоверности Деяний для I в. могли в глазах консервативной аудитории, прежде внимавшей Паттону, выглядеть сбывшимся пророчеством.

Другой лектор, Джон Гресем (sic!) Мейчен (John Gresham Machen, 1881–1937), был важнейшей фигурой в фундаменталистском религиозном пейзаже США первой трети XX в. Мейчен в числе других был родоначальником того, что ныне называют “Evangelical Biblical scholarship”. Иными словами, он стоял у истоков академической (по месту локализации в семинариях и конфессиональных школах) дисциплины, ориентированной на доктринальные презумпции консервативного протестантизма, которая при этом обосновывает априорные выводы с применением принятых в либеральной критической науке процедур чтения и интерпретации текстов [Hart 1994]. По сути, Мейчен создал сам подход, построенный на подтверждении доктринально запрограммированного результата через использование и(ли) деконструкцию приемов либеральной критики и в первую очередь историко-критического метода. В 1905–1906 гг. Мейчен стажировался в Марбурге у Ад. Юлихера, В. Буссета, Э. Шюрера и других столпов германской «Школы истории религии» и, по воспоминаниям, пережил кризис сомнения. После возвращения в США Мейчен получил известность как автор множества публикаций по Новому Завету (прежде всего, по Лк-Деян и Павлу), в которых с позиции ортодоксальной кальвинистской теологии опровергались новейшие либеральные точки зрения на авторство тех или иных новозаветных текстов, их датировку, литературную композицию, подлинность. Прочитанные в Ричмонде в 1920 г. лекции легли в основу программной

³⁰ Patton, F.L. (1880), “Rationalism in the Free Church of Scotland”, *The Princeton Review*, no. 1, pp. 105–124 (цитата на стр. 123).

монографии Мейчена³¹, в которой он пытается реконструировать биографию и учение Павла. Мейчен не скрывает своих апологетических задач и постепенно проводит слушателя – а затем и читателя – сквозь несколько театров боевых действий. Во-первых, он решительно не согласен с исходной посылкой тюбингенской критики (а затем и Гарнака) о том, что между Павлом и другими учениками Иисуса могли быть какие-либо существенные разногласия, равным образом Мейчен доказывает, что богословие Павла прямо наследует учению Иисуса. Во-вторых, он оспаривает вывод Вреде о том, что Павел находился под влиянием иудейской апокалиптики, и столь же резко отвергает точку зрения Буссета, доказывавшего, что учение об искуплении было заимствовано Павлом из греко-римских религий и отсутствовало у самого Иисуса. В-третьих, для Мейчена в равной степени неприемлемы и «поиск исторического Иисуса» как исследовательская задача, и адопционизм, который проглядывает из наиболее вероятной реконструкции христианской теологии II в., и позднейшая кенотипическая христология. Иными словами, в ричмондских лекциях Мейчена мы видим сложный пирог из нескольких слоев: доктринальное отвержение либеральной немецкой теологии соседствует с *доктринальным* же (а не историко-критическим) истолкованием посланий Павла, которое тем не менее осуществляется с привлечением отдельных тем и сюжетов из греко-римского религиозного контекста. Подобный взгляд на Павла был, разумеется, чужд Рамсею [Ohanne 2007, p. 345–357], который также занимался Павлом и в 1910 г. прочел о нем серию лекций в Университете Нью-Йорка, но благодаря общей тематике исследований Мейчен и Рамсей оказывались на одном поле, и их общая аудитория³², разумеется, была более склонна видеть то, что объединяло двух спрантовских лекторов, нежели то, что их разъединяло.

³¹ Machen, J.G. (1925), *The Origin of Paul's Religion*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1925 [repr. 1978].

³² Например, довольно близко к выбранной Мейченом теме, хотя и расходясь с ним в выводах, примыкает лекция Рамсея об использовании Павлом терминологии фригийских мистерий, прочитанная 24 октября 1913 г. в Принстоне, где в тот момент преподавал Мейчен. Мейчен, по-видимому, испытывал к Рамсею нечто вроде ревности, так как в своей монографии ссылается на Рамсея лишь по незначительным поводам: Machen, J.G. *The Origin of Paul's Religion*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1925 [repr. 1978]. P. 45, 56, 81. Ср. статью: Machen, J.G., (1919), "Recent criticism of the Book of Acts", *The Princeton Theological Review*, vol. 17, no. 4, pp. 585–608, в которой затрагивается весь круг вопросов, стандартно обсуждаемых Рамсеем, но имя Рамсея упомянуто вскользь и в рамках второстепенного для его концепции вопроса (p. 598).

Еще один цикл тематически близких Рамсею лекций был прочитан Гарольдом Кирком (Harris Elliott Kirk, 1872–1953 [Miller 1989]). Кирк, крайне популярный консервативный пресвитерианский проповедник, тоже выступал против «Школы истории религий» и стремился доказать уникальность христианской идеи спасения в рамках греко-римского религиозного миропонимания. Лекции Кирка были приняты публикой вполне благосклонно, однако отзывы специалистов о печатном варианте³³ оказались разгромными³⁴.

Из сказанного становится понятным, перед какого рода аудиторией выступал Рамсей. Пусть даже его собственная исследовательская парадигма далеко отстояла от доктринального охранительства, столь характерного для тогдашней консервативной теологической среды, но существовало и общее поле консенсуса, объединявшее Рамсея с его пресвитерианской аудиторией. Этим полем была принадлежность к шотландской «философии здравого смысла» (Common Sense philosophy). В текстах Рамсея в изобилии присутствуют и другие общие презумпции, способные стать триггером для антилибералов: предубеждение против современной им модернистской и «доктринерской» тенденции (в основном представленной германскими учеными), декларативная опора «на одни лишь факты», готовность принять и одобрить выводы науки в том случае, если они не входили в противоречие с доктринальными взглядами, и аранжировка материала таким способом, чтобы не возникало подозрения, будто фактология опровергает теологически заданный тезис. Попытки доказать уникальность или истинность христианства через демонстрацию его греко-римского контекста встречали у этой аудитории особо теплый прием. Иными словами, североамериканская аудитория была изначально несклонна подвергать содержание лекций Рамсея критическому разбору, но напротив – была готова принять любую гипотезу за факт, предположение за утверждение, а допущение – за доказательство.

Суггестия, для современного читателя уже не заметная, началась самой формулировкой темы – *The Bearing of Recent Discovery upon the Trustworthiness of the New Testament*. Такая идиоматика заглавия к началу 1910-х гг. прочно ассоциировалась с протестантским апологетическим дискурсом³⁵. Автор самой ранней книги

³³ Kirk, H.E. (1916), *The Religion of Power. A Study of Christianity in Relation to the Quest for Salvation in the Graeco-Roman World, and its Significance for the Present Age*, George H. Doran, New York.

³⁴ Bailey, T.P. Review of: Kirk, H.E. (1917), *The Religion of Power*, *The Sewanee Review*, vol. 25, no. 1, p. 116.

³⁵ McGarvey, J.W. (1902), *The Authorship of the Book of Deuteronomy with Its Bearings on the Higher Criticism of the Pentateuch*, The Standard Publishing

такого рода Хью Миллер был активным пресвитерианином-евангеликом, фольклористом и геологом-самоучкой, который пытался примирить геологию с библейским описанием творения³⁶. Адвентист Дж. М. Прайс – основоположник современного «научного креационизма» – выпустил собственный труд с похожим названием в 1913 г., когда Рамсей путешествовал по США. Прайс отстаивал буквальное понимание творения, посвятив свой труд Фрэнсису Бэкону и Исааку Ньютону, и отвергал эволюционистскую трактовку геологических отложений и основанную на ней периодизацию как набор теорий, опирающихся на априорные суждения³⁷. И отсылка к методу Бэкона, и полемика против «априорных теорий», которым противопоставлены «указания на факты», вполне перекликаются с общим понятийным полем Рамсея и его аудитории³⁸.

У Рамсея как лектора на темы, связанные со значением археологических открытий для подтверждения истинности Библии, в США было двое ближайших конкурентов – практикующих археологов, печатные труды и публичные выступления которых уже сформировали общественное мнение и общественный интерес к предмету. Первым был Джон Гэрроу Данкан (John Garrow Duncan, 1872–1951), шотландский пресвитерианский священник³⁹ и профессиональный археолог. В 1894/95 г. Данкан прибыл на стажировку в Британской школе в Афинах [Gill 2008], однако увлекся Египтом, где в том же году начинал раскопки под руководством Флиндерса Питри [Drower 1995, p. 214]. Их совместная работа продолжалась и десятилетия спустя [Drower 1995, p. 298, 366]. Позднее исследовательский интерес Данкана перемещается в Палестину, и в 1923–1925 гг. важнейшим делом Данкана, ставшего одним из директоров (assistant director) Фонда исследования Палестины

Co, Cincinnati, Oh.; Dadson, A.J. (1901), *Evolution, and Its Bearing on Religion*, Dutton & Co, New York; Shohet, D.M. (1915), *The bearing of the newly discovered papyri on Biblical history*, Jewish Theological Seminary, New York.

³⁶ Miller, H. (1857), *The testimony of the rocks; or, Geology in its bearings on the two theologies, natural and revealed*, Gould and Lincoln, Boston; Nimmo, Edinburgh.

³⁷ McCready Price, G. (1913), *The Fundamentals of Geology and Their Bearings on the Doctrine of a Literal Creation*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View, Calif./Calgary.

³⁸ О бэкониианской основе евангелического консерватизма и фундаментализма см. например [Brenneman 2014].

³⁹ University of Glasgow, Manuscript Collection, John Garrow Duncan, http://special.lib.gla.ac.uk/manuscripts/search/detail_p.cfm?NID=13788&AID=&CID=222186 (accessed 20.11.2019).

(PEF), станут раскопки города Давида в Иерусалиме [Magness 2012, p. 29] в сотрудничестве со Стюартом Макалистером (Robert Alexander Stuart Macalister, 1870–1950). Гарроу Данкан, таким образом, был публично признанным⁴⁰ профессионалом-археологом, игравшим на том же поле, что и Рамсей⁴¹. В 1908 г. радикально евангелическое издательство Флеминга Ревелла [о нем см.: From Fleming 1995] выпускает работу Данкана о раскопках Флиндерса Питри в Египте. Книга многократно переиздавалась, и выводом из обстоятельного рассказа о действительных успехах египтологии становится апологетический вывод о возможной историчности Моисея и достоверности ветхозаветного рассказа о его происхождении и образовании, а равно высказывается поддержка традиционной точки зрения на авторство ядра Пятикнижия⁴².

Второй конкурент Рамсея – Кэмден М. Коберн (Camden McCormick Cobern, 1855–1920). В 1889–1890 гг. Коберн учился в Великобритании и Германии и был знаком с либеральной библеистикой. В течение многих лет он был методистским пастором⁴³ [Cicero 2003], а с 1906 по 1920 г. преподавал в пенсильванском Аллегейни-колледже⁴⁴ [Newburg, p. 16]. На протяжении многих сезонов Коберн занимался раскопками в Египте под эгидой британского Общества исследования Египта (Egypt Exploration Society) и впоследствии

⁴⁰ Ottawa Citizen. 23 January 1932. P. 9.

⁴¹ Данкан представлял университет Абердина на открытии Еврейского университета в Иерусалиме (“Thousands Witness Opening of Hebrew University” (1925), *Canadian Jewish Chronicle*, 3 April, p. 11).

⁴² Duncan, J.G. (1908), *The exploration of Egypt and the Old Testament. A summary of results obtained by exploration in Egypt up to the present time, with a fuller account of those bearing on the Old Testament*, Revell Co, New York. Впоследствии Данкан параллельно с официальными археологическими отчетами о раскопках в Палестине выпустил ряд популярных апологетических книг (Duncan, J.G. (1930), *The accuracy of the Old Testament: the historical narratives in the light of recent Palestinian archaeology*, SPCK, London; Duncan, J.G. (1931), *Digging up biblical history; recent archaeology in Palestine and its bearing on the Old Testament*, Macmillan, New York); он выступал с лекциями (“City of David” (1926), *The Glasgow Herald*, 5 February, p. 11; “Hebrew Tombs” (1928), *The Glasgow Herald*, 5 December, p. 9; “The Hastie Lectures” (1932), *The Glasgow Herald*, 29 October, p. 8).

⁴³ О нем см.: *Herringshaw’s National Library of American Biography* (1909), vol. 2, Claus-Gwynn, American Publishers Assoc., Chicago, p. 52; Obituary // *The Evening Record* (Greenville, Pennsylvania), 8 May. 1920. P. 5. “Obituary” (1920), *Ann Arbor News*. 20 May, p. 3.

⁴⁴ Stephens, D.M., (1921), *Old Allegheny, A Handbook of Information*, Meadville, Tribune Publishing Co, Pennsylvania, pp. 45, 58.

удостоился звания его почетного секретаря; Коберн собирал рукописи и папирусы [Introduction] и опубликовал ряд популярных работ по египтологии, опиравшихся на личный опыт: как и Данкан, Коберн был сотрудником Флиндерса Питри и в 1912–1913 гг. принимал участие в раскопках Абидоса⁴⁵. Опубликованный в 1904 г. сборник проповедей Коберна открывается довольно энергично: «Я не прошу, – говорит он, – чтобы скептики применяли упрощенные тесты или чтобы они, исследуя Библию, применили некую иную проверку, нежели та, какой они пользуются при исследовании других древних документов. Пусть скептики предъявят самую трудную проверку!»⁴⁶ [Cobern 1904, p. 11] В такого рода призывах, разумеется, содержалась имплицитная уверенность в том, что любые доводы скептиков неизбежно падут и что искомый тезис об истинности Библии будет подтвержден документально. В сущности, декларируемый Коберном критический подход на деле не предполагал никакой полемики или тем паче возможности пересмотреть свои взгляды по итогам спора и присоединиться к числу скептиков. «Человек, который ценит и любит Библию так же, как астроном любит свою науку, – утверждал Коберн, – из всех сил постарается найти ответ на вопрос о том, каким методом пользовался Бог, чтобы создать это [библейское. – Д.Б.] откровение и послать его человеку. То, что это откровение, ныне признают даже самые ученые скептики...» [Cobern 1904, p. 13]. Риторика Коберна, который в этот период был одним из самых популярных чикагских проповедников [Newburg], прививала слушателям уверенность в том, что подтверждение истинности Библии – дело столь же очевидное, сколь и неизбежное. Тем большее доверие и интерес должна была вызвать у публики впервые опубликованная в 1917 г. книга самого Коберна об археологических находках, подтверждающих истинность Нового Завета⁴⁷. Объемистой (698 страниц основной пагинации) книге предшествовало предисловие швейцарского археолога и египтолога Эдуара Навилля (Édouard Naville, 1844–1926), в котором тот указывал на важность археологических исследований для опровержения «Высшей критики»⁴⁸. Коберн начинает авторское

⁴⁵ Cobern, C.M. (1913), “The Sacred Ibis Cemetery and Jackal Catacombs at Abydos”, *The National Geographic Magazine*, no. 24, pp. 1042–1056.

⁴⁶ Cobern, C.M., (1904), *The Stars and the Book: Sermons preached in St. James Methodist Episcopal Church, Chicago*. The Methodist Pulpit, Jennings and Graham Cincinnati; Eaton and Mains, New York, P. 11.

⁴⁷ Cobern, C.M. (1917), *The new archeological discoveries and their bearing upon the New Testament and upon the life and times of the primitive church*, Funk & Wagnalls Company, New York and London.

⁴⁸ Ibid, p. XXIII–XXIV.

предисловие словами: «У этой книги нет соперников, ибо она – первое в своем роде исследование темы»⁴⁹, и его гордость понятна – он сумел написать энциклопедический по охвату и широте обсуждаемых вопросов труд, в котором с консервативных позиций освещается весь круг текстологических и археологических сюжетов, имеющих отношение к Новому Завету.

В определенном смысле Коберн и был первопроходцем: вышедшие за два года до того лекции Рамсея⁵⁰ не следовали ни единому плану, ни единой детализированной схеме, объединявшей составные части работы в единое целое. Книга Рамсея не была монографией в строгом смысле этого слова, она скорее представляла собой довольно рыхлый набор *exempla*, которые должны были с разных сторон осветить и подтвердить главный тезис: Деяния апостолов достоверны в мельчайших деталях, а Лука – первоклассный историк, которого интересуют лишь *факты*. Начинается книга подробным введением, в котором Рамсей рассказывает об университетском периоде своей жизни и о причинах, которые привели его к занятиям Малой Азией (стр. 3–31). Глава III, которой открывается собственно часть о Деяниях, носит название «Первая перемена мнения» (стр. 35–54). Рамсей пишет, что между 1870 и 1880 гг. господствовавшим взглядом на датировку и достоверность Деяний была уверенность в позднем, т. е. относящемся к середине II в., происхождении этого сочинения и его полной недостоверности как источника по древнейшему периоду истории христианства. Сам Рамсей в молодости также не интересовался этими сюжетами, но, занявшись в силу обстоятельств Малой Азией, он как археолог вынужден был обратиться к изучению раннехристианских древностей. А когда он решил прочесть Деяния как памятник II в. с целью узнать из них именно о II в., знакомство с малоазийскими реалиями, но относящимися не ко II, а к I в., указало на безукоризненную точность Луки. Автор Деяний отныне стал для Рамсея точным историком, которого интересовали факты, и непререкаемым авторитетом, чье свидетельство не могло не подтверждаться все новыми и новыми открытиями. Остальное в этом довольно пухлом (427 страниц основной пагинации) томе представляет собой параллели, иллюстрации и примеры, которые подкрепляют и доказывают этот тезис Рамсея.

За пределами консервативного пресвитерианского мира книга Рамсея вызвала сдержанные отклики. Наиболее показательной

⁴⁹ Ibid, p. VII.

⁵⁰ Ramsay, W.M. (1915), *The Bearing of Recent Discovery upon the Trustworthiness of the New Testament*, Hodder & Stoughton, London.

была несколько запоздавшая рецензия Дж. Харди Роупса⁵¹ – одного из ведущих в своем поколении специалистов по Деяниям.

Этот большой том характерен для книг профессора Рамсея: расплывчатый, наполненный личной болтовней, зачастую утомительный шаткостью своей конструкции, изобилующий повторами (повторяется материал внутри книги, повторено и многое из того, что уже было издано и стало хорошо известным) и в значительной степени неубедительный. – Все же книга обладает настоящим и захватывающим шармом, и она может научить многому. Заглавие, как и некоторые другие заглавия книг Рамсея (возможно, по выбору издателя?), обещает больше, чем дает книга, ибо почти не связанные между собой главы едва ли не полностью относятся к нескольким пассажам из Евангелия Луки и Деяний.

Факты и доказательства сами по себе интересны, но они не заводят нас так далеко, как полагает Рамсей, и не отвечают на все те трудные вопросы, которые заставили многих ученых усомниться в утверждениях Луки. Сэру Уильяму свойственно предлагать доводы, в которых пробелы, не заполненные позитивным доказательством, восполняются допущениями; и читателю редко удастся, даже приложив все возможные усилия, разделить уверенность сэра Уильяма относительно силы его ясновических способностей. Его взгляды кажутся неизменно убедительными, но следует помнить, что они обычно бездоказательны, а потому их нельзя принимать без самостоятельного и строгого рассмотрения источников. *Будет несчастьем, если они станут частью общих взглядов популярного и по общему мнению достоверного знания о Библии* [курсив мой. – Д.Б.]. Эта тенденция – быть слишком уверенным в собственных недоказанных гипотезах – как кажется, увеличивается в позднейших книгах сэра Уильяма, и надо признать, что он отнюдь не единственный современный автор, пишущий на библейские темы, кому можно адресовать этот упрек⁵².

Несколько отстраненная интонация Роупса, вероятно, объяснялась не только его академической сдержанностью, но и тем, что со времени публикации спрантовских лекций Рамсея прошло уже два года. Непосредственная реакция на книгу была существенно

⁵¹ Роупс был конгрегационалистом и профессором либерального богословского факультета в Гарварде.

⁵² Ropes, J.H. (1917), "Review of: The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament (The James Sprunt Lectures at Union Theological Seminary in Virginia, 1913), Sir W. M. Ramsay, Hodder & Stoughton, 1915, pp. XIV, 427", *Harvard Theological Review*, vol. 10, pp. 209–210.

более подогретой. В рецензии, автором которой следует, вероятно, считать Шейлера Мэтьюса (Shailer Mathews, 1863–1941)⁵³, говорилось резко:

Данная работа – это главным образом защита его [Рамсея. – Д. Б.] личных взглядов на правильную трактовку его открытий, нежели просто описание археологических сведений. Этот интерес заставляет вставить в текст вводную биографическую главу. Она, впрочем, не описывает события из научной карьеры автора, но показывает, каким образом Провидение вело его, и обычно против его собственной воли, к этому труду, чтобы – как он, по-видимому, желает заставить нас думать – он смог стать защитником традиционных взглядов на буквальную историческую точность [Писания], в особенности – точность сочинений Луки. С другой стороны, о тех, кто склонны меньше доверять Луке, сказано, что они побуждаются желанием «дискредитировать сверхчеловеческий элемент в истории. Их неприязнь к Луке выросла из их отказа допустить сверхчеловеческий элемент в управлении миром». <...> Общая цель всего [тома лекций состоит] в том, чтобы установить супранатурализм в качестве общего принципа,

⁵³ Основание для такой атрибуции: к середине 1910-х гг. рецензии без подписи в этом журнале публиковались достаточно часто. По неписанной конвенции, ответственность за статьи без подписи несет редакция журнала. Редактором *The Biblical World* в это время был Шейлер Мэтьюс; журнал издавался «Богословской конференцией» (Divinity Conference) чикагского университета, в нее, помимо 18 штатных профессоров и преподавателей Divinity School, входили 11 других профессоров, работавших со схожими темами [Goodspeed 1972]. Журнал уже трижды рецензировал книги Рамсея (Mathews, S. (1896), “Review of: St. Paul the Traveler and Roman Citizen, by Sir W. M. Ramsay”, *The Biblical World*, vol. 7.4, pp. 312–314; Mathews, S. (1899), “Review of: Was Christ Born at Bethlehem? by Sir W. M. Ramsay”, *The Biblical World*, vol. 13.4, pp. 282–283) за подписью самого Мэтьюса и одну (Hayes, D.A. (1905), “Review of: The Letters to the Seven Churches by Sir W. M. Ramsay”, *The Biblical World*, vol. 26, no. 1, pp. 71–73.) за подписью Доремуса Хейза (Doremus Almy Hayes, 1863–1936). Хейз никогда не принадлежал к корпорации Чикагского университета, и едва ли его текст мог быть опубликован в качестве редакционного (о Хейзе см.: Harmon, N.B. et al. (1974), *Encyclopedia of World Methodism*, Nashville, The United Methodist Publishing House, Tennessee, vol. 1, pp. 1099–1100). Мэтьюс, напротив, был главным редактором журнала, и анонимная рецензия 1915 г. стилистически близка его отзывам на Рамсея (см. также: Mathews, S. (1896), “Recent new testament literature”, *The Dial*, vol. 21, no. 241, pp. 67–70). Мэтьюс был либеральным баптистом и профессором либерального богословского факультета в Чикаго.

лежащего в основе всех писаний Нового Завета. Этот результат достигается через рассмотрение нескольких репрезентативных пассажей, которые ранее «пали жертвой враждебной критики», – защита их принимается за подтверждение того, что «Новый Завет уникален в своей сжатости, ясности, содержательности и живой правдивости его выражений». Новейшие исследования использованы для этой цели так, чтобы выжать из них доказательство, которое демонстрирует, что археологические данные, если их истолковать правильно, будут поддерживать тезис автора. Для тех, кто с самого начала готов согласиться с таким тезисом, доказательство представляется достаточным. Для прочих же читателей польза этой книги в ценных зернах археологического знания, которые можно отсеять от мякины их интерпретации⁵⁴.

Оба рецензента в данном случае правы – книга Рамсея при ближайшем рассмотрении представляет собой апологетический труд, основной целью которого является отнюдь не беспристрастное, скрупулезное исследование источников с учетом всех возможных возражений, а поиск способов вычитать из них заранее заданный вывод о безусловной точности Деяний, который априорно подразумевается прежде всякого доказательства. Автором лекций заявлен Рамсей – археолог и специалист по Малой Азии, но производит и публикует их Рамсей – апологет и защитник богословской ортодоксии.

На другой стороне Пруда, рецензия «Спектейтора», всегда без восторга оценивавшего книги Рамсея⁵⁵, выказывала классический английский understatement, но по сути была разгромной.

Это собрание лекций, прочитанных в Union Theological Seminary в Вирджинии, и возможно, именно условия фонда[–спонсора] потребовали, чтобы лекции были изданы. Иначе трудно объяснить, зачем они вообще напечатаны. Сэр Уильям Рамсей объясняет нам в предисловии, что он опасается, как бы книга не стала «его последней волей и завещанием», и потому он попытался поместить в него «суть времени, которую он понял в жизненной борьбе и изучении книг», и предпослал ей описание собственной студенческой стези. Эта биография будет, без сомнения, читаться с уважительным интересом, хотя некоторые пассажи вызовут сожаление. Как

⁵⁴ Anon. [Mathews, Shailer?] (1915), “Review of: The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament, by Sir W.M. Ramsay, Hodder & Stoughton, pp. XIV+427”, *The Biblical World*, vol. 46, no. 5, p. 317.

⁵⁵ [Anon.] (1909), “Luke the Physician”, *Spectator*, 23 January, p. 20; [Anon.] (1910), “The Turkish Counter-Revolution”, *Spectator*, 19 February, p. 21; [Anon.] (1911), “Pictures of the Apostolic Church”, *Spectator*, 24 June, p. 20–21.

мы полагаем, вне зависимости от того, что автор называет «умственным усилием Великой Войны», было бы достойнее опустить уничижительные замечания о германской библейской науке. Наше главное расхождение с книгой, впрочем, состоит в том, что она не дает того, что сулит ее заглавие. Вся она посвящена «достоверности Нового Завета», но лишь в немногих своих главах – «значению новейших открытий» для этого вопроса. Долгими странствиями в Малой Азии сэр Уильям Рамсей снискал себе ни с чем не сравнимый авторитет в античной географии этого региона, и его теория о значении названия «Галатия» в Новом Завете сделала его известным везде, где изучают Новый Завет. Одна-две главы этого тома (глава об Иконии, о римской Фригии и «начатке Ахайи») – труд эксперта, который говорит о своем, известном ему, предмете, и они заслуживают самого почтительного внимания. Но уровень большей части книги несравненно ниже. Она развивает хорошо известный тезис сэра Уильяма Рамсея о достоверности ранних повествований в евангелиях и Деяниях, но не делает даже попытки ответить на самые сильные возражения, обычно выдвигаемые против них. Не делает она, как мы уже сказали, и попытки использовать какие-либо новейшие свидетельства из обнаруженных недавно. Возьмем, для примера, рассказ об избавлении св. Петра из темницы, один из самых изящных рассказов во всей Библии. Сэр Уильям Рамсей находит ключ к его достоверности в упоминании о Роде и доказывает, что именно от нее Лука узнал о произошедшем, поскольку Рода могла узнать об этом, бесспорно, только от самого св. Петра. Но если сэр Уильям Рамсей прав в своем предположении, то все, за что могла поручиться Рода, – это то, что Петр постучался в дверь. Все детали о том, что произошло в тюрьме, она могла расслышать неверно. Это предположение никуда нас не приводит. Но дальше сэр Уильям Рамсей предполагает, что «ангелом», который вывел Петра из тюрьмы, мог быть какой-нибудь симпатизировавший христианам домочадец Ирода – от такого предположения вполне отвисает челюсть. В этом случае, признает сэр Уильям Рамсей, стражники должны были быть подкуплены – но поскольку, как они прекрасно знали, расплатой за сбежавших узников станет их собственная смерть, это едва ли возможно, и тогда приходится предполагать дальше – что они сами были христианами и добровольно принесли себя в жертву, чтобы спасти своего предводителя. Это отнюдь не кажется правдоподобным. Если для доказательства «достоверности» требуется такого рода защита, большинство читателей предпочтет остаться на идеальном поле, где никто не слышал об «историчности».

Разобрав еще два примера рассуждений Рамсея, рецензент заключает:

Сила сэра Уильяма Рамсея заключается отнюдь не в рассуждениях такого рода, и нам жаль, что ему пришлось опубликовать их⁵⁶.

Апологетический интерес Рамсея вынуждены были спустя годы признать даже его консервативные коллеги: «Сэр Уильям Рамсей в своих более ранних трудах невольно сделался апологетом, в последние же его годы апологетический мотив сделался почти obsessional», написал лично знавший его современник⁵⁷, а Фредерик Брюс, дуайен британской евангелической библиистики, в работе над Деяниями всецело находившийся в рамках намеченного Рамсеем взгляда, высказывался еще резче:

Рамсей XIX в. был человеком величайшим: даже если он был склонен переоценить собственную позицию, то, по крайней мере, его мнение было достаточно обоснованным для такой переоценки. Рамсей XX столетия поставил под удар свою научную репутацию оттого, что сэр Уильям Робертсон Николл убедил его облечься в мантию популярного апологета и Рамсей с этой ролью согласился. <...> Для ученого нет ничего зазорного в том, чтобы снискать репутацию защитника веры – но если эта репутация достигается тем, что ученый заполняет кипы листов апологетикой, размазывая доступные факты как можно более тонким слоем, чтобы выжать из них как можно больше – расплачиваться за такую репутацию придется чистой науке. Рамсей XX в., как правило, отвергался многими Neutestamentler'ами, которые не удостоивали его вниманием, потому что они не были знакомы с солидными достижениями Рамсея XIX в. – именно того фундамента, который лег в основу позднейших, популярных его работ. Но какой бы ни была верхняя постройка, ее фундамент всегда был основателен, и даже в самых бесславных сочинениях постоянно обнаруживаются искры незаурядной интуиции и оригинального вклада в науку, пренебречь которыми едва ли кто захочет...⁵⁸

Для Брюса разница между двумя Рамсеями – хорошим и плохим – была хронологической. Для Ховарда она была скорее жанровой; он выделяет археологию, библейскую историю и популяр-

⁵⁶ [Anon.] (1915), "Sir W.M. Ramsay's New Book", *Spectator*, 28 August, p. 21.

⁵⁷ Howard, W.F., *William Mitchell Ramsay*... p. 150.

⁵⁸ Bruce, F.F. and Gasque, W.W. (1966), *Sir William M. Ramsay: Archaeologist and New Testament Scholar. A Survey of His Contribution to the Study of the New Testament*, Baker Book House, Grand Rapids, pp. 8–9. Ср.: Bruce, F.F. *New Testament Documents. Are They Reliable?*, 5th ed., IVF, London. 1960. P. 90–91.

ную апологетику как три разных класса трудов Рамсея⁵⁹. Меж тем апологетический поворот, на исходе XIX в. едва намеченный в его сборнике лекций о Павле⁶⁰, становится очевидным уже к началу 1910-х гг., и основой для такой эволюции взглядов Рамсея стало, по-видимому, специфическое сочетание «уликовой парадигмы» XIX в., бэконинанского индуктивного метода и шотландской философии Здравого Смысла. Но и помимо них к рубежу 1910-х гг. уже были полностью сформированы те блоки, из которых позднее соберется апологетика Спрантовских лекций Рамсея: его готовность рассуждать о религии *in toto*⁶¹ и с самоуверенной легкостью перешагивать через границы области собственной компетенции⁶², предубеждение против современной ему историографии *in corpore* и ее ценности, а также готовность Рамсея признавать реальность чудес⁶³.

⁵⁹ Howard, W.F. *William Mitchell Ramsay...* p. 140.

⁶⁰ Ramsay, W.M. (1897), *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Hodder & Stoughton, London.

⁶¹ Ramsay, W.M. (1910), *Pictures of the Apostolic Church, its Life and Thought*. The Sunday School Times Company, Philadelphia.

⁶² Ramsay, W.M. (1902), *The Education of Christ, Hill-Side Reveries*, New York and London, Hodder & Stoughton, Putnam. Единственная известная мне рецензия на эту книгу принадлежит все тому же Шейлеру Мэтьюсу, который справедливо заметил: «Вместо науки мы имеем здесь религиозный сентимент, не слишком обращающий внимание на факты, которые поддаются проверке... В ней мало что говорится об образовании, которое получил Христос, в реальности это подборка мало связанных друг с другом докладов о религиозных предметах. В этом качестве она стимулирует интерес к ним, но как сочинение по истории не может быть поставлена в один ряд с другими трудами автора» (Mathews, S. (1903), "Brief Studies in New Testament History and Biography", *American Journal of Theology*, vol. 7, no. 3, p. 578).

⁶³ Ramsay, W.M. (1911), *The First Christian Century, Notes on Dr. Moffat's Introduction to the Literature of the New Testament*, Hodder & Stoughton. Книга представляет собой ряд очерков, отправной точкой для которых являются отдельные пассажи из капитального (более 700 страниц основной пагинации) введения в Новый Завет, написанного Дж. Моффатом (James Moffatt, 1870–1944): Moffatt, J. (1911), *Introduction to the Literature of the New Testament*, T. & T. Clark, Edinburgh. Книга была благосклонно встречена либеральными рецензентами (Goodspeed, E.J. (1911), *Review of: Moffatt, James. Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh, T. & T. Clark, *The Biblical World*, vol. 38, 1911 no. 2, pp. 137–140; Case, Sh.J. (1912), "Review of: Moffatt, James. Introduction to the Literature of the New Testament, T. & T. Clark, Edinburgh", *American Journal of Theology*, vol. 16, no. 1 pp. 119–122) и в будущем многократно переиздавалась. Даже среди

Для нас, впрочем, актуально другое: каковы бы ни были на то причины, Рамсей почти буквально воспроизводит топику апологетического подхода, характерного для консервативных принстонских кругов, настроенных против «либерализма» – включая декларированную Паттоном еще в 1880-х гг. апелляцию к Провидению, которое чудесным образом манифестирует себя не только в доказательстве истинности Библии, но и в предоставлении доказательств как таковом. Вне зависимости от того, что имел в виду Рамсей, когда описывал свой путь к принятию традиционного взгляда на Деяния, в рамках консервативного принстонского подхода его эволюция прочитывалась определенным образом – как признание чудесно обратившегося скептика, чье неверие было побеждено самим Богом.

Через несколько лет Рамсей выступает с приветственным адресом на мероприятии под названием “Great Demonstration in support of the Full Inspiration of the Bible”, инициатива проведения которого принадлежала баптистскому пастору и проповеднику Э.А. Картеру (E.A. Carter⁶⁴). Мимо этого выступления Рамсея прошли его биографы, между тем и сам факт участия в подобной «Великой демонстрации», и публикация его речи, и последующее ее распространение сыграли важную роль в формировании нарратива о Рамсее.

Картер был учеником Чарльза Сперджена и активным миссионером еще с 1880-х гг. В 1889 г. Картер вместе со своим братом организовал общество Pioneer Missions, которое поставило своей целью помочь слабым баптистским церквям в северо-западной части Англии [Randall 2007]. В 1907 г. Pioneer Missions поддержали евангелизационное предприятие Вильяма Фетлера (иначе, Вильгельм Андреевич Фетлер или Василий Малов, 1885–1957), харизматического баптиста, до 1917 г. развернувшего активную евангелизацию в Российской Империи и основавшего общины в Петербурге, Москве и Риге⁶⁵, а после революции сосредоточившего усилия на проповеди среди русских военнопленных и на территории ставших независимыми государств Восточной Европы.⁶⁶ В контексте

ближайших друзей Рамсея его нападки на Моффатта вызвали осуждение (Howard, W.F. *William Mitchell Ramsay*... p. 154).

⁶⁴ Расшифровка инициалов и даты жизни мне неизвестны.

⁶⁵ В начале 1920-х гг. позиция Картера в Русском миссионерском обществе называлась “President and Home Director of the British Section of the Russian Missionary Society”.

⁶⁶ “Report of Special Commission Riga, Latvia, July, 1925 upon the Principles and Activities of the Russian Missionary Society” (19250, *The Gospel Witness*, vol 4, no 18, p. 7 (303) – 9 (305).

развернувшейся в начале 1920-х гг. борьбы между фундаменталистами и умеренными евангеликами Э.А. Картер считал своим долгом предупредить готовящиеся публичные мероприятия фундаменталистской «Библейской лиги» (Bible League), которая была готова воплотить опыт североамериканских фундаменталистов [Bebbington 1989, p. 221]. Картер тяготел к более умеренной, просвещенной форме евангелизма и сумел перетянуть на свою сторону значительную часть британских евангеликов, в том числе бывших противников, путем публичной проповеди, организации собраний и организации особого общества – «Братского союза библейского свидетельства» (Fraternal union for Bible testimony) [Bebbington 2013, p. 112]. Этот союз в момент учреждения насчитывал 3000 членов и был организован в лондонском Альберт-холле на многочисленном воодушевленном митинге, состоявшемся 4 декабря 1923 г. Заявленной целью собрания было продемонстрировать единодушную и непоколебимую веру в истинность и непогрешимость Библии. На этом митинге Рамсей⁶⁷ выступил с обращением⁶⁸, в котором методологические выпады против «модернистов» соседствовали с доказательствами реальности девственного рождения Иисуса, а крестная жертва Христа объяснялась законами природы. Примечательно, что в помещенном далее описании митинга, где излагались выступления ораторов, пересказ речи Рамсея приобрел еще более апологетический тон⁶⁹. Об этом собрании торжествен-

⁶⁷ Кроме Рамсея, к собранию обратился с приветственным письмом другой известный ученый – ассириолог Арчибальд Сейс (Archibald Henry Sayce, 1845–1933), несмотря на упоминание о нем на обложке брошюры, текст письма не опубликован, а в состав президиума общества вошли, помимо Рамсея и Сейса, палеограф, филолог-классик и библеист Фредерик Кеньон (Frederick George Kenyon, 1863–1952) и физик Александр Оливер Рэнкин (Alexander Oliver Rankine, 1881–1956).

⁶⁸ Ramsay, W.M. (1923), "The Laws of Nature and the Commandments of God", in *Faith's Foundations. The Addresses delivered at the Great Demonstration in support of the Full Inspiration of the Bible at the Royal Albert Hall, on December 4, 1923*, Marshall Brothers, London and Edinburgh, pp. 22–27. Это, хотя и массовое для своего времени, издание ныне является очень редким. Я благодарю Екатерину Митину, которая потратила немало труда, чтобы отыскать и скопировать для меня эту книгу в фондах Национальной библиотеки Израиля, и Ивана Мирошникова, который помог мне приобрести экземпляр этого издания у шведского букиниста.

⁶⁹ C.T.C[ook] (1924), "London's Great Rally to the Bible. A Descriptive Account of the Memorable Demonstration", in *Faith's Foundations. The Addresses delivered at the Great Demonstration in support of the Full Inspiration*

но сообщала североамериканская религиозная печать, настойчиво рекомендуя публике заказывать брошюру с описанием митинга и изложением произнесенных речей⁷⁰.

По-видимому, именно на этом этапе и начинается оформление легенды о Рамсее как обращенном скептике, который, постигнув истину, начал отстаивать ее в дебатах с неверующими. Ее топика, как мы видели выше, в основном восходит к консервативному пресвитерианскому кругу идей, однако решающую роль в ее литературном оформлении вновь сыграли авторы-адвентисты.

В 1931 г. Ли Шэддек Уилер (Lee Shadduck Wheeler, 1868–1943)⁷¹ опубликовал книгу под названием «Известные безбожники, которых нашли Христа»⁷². Первые две главы этой книги представляют собой сокращенный пересказ расхожей истории об обращении двух скептиков – лорда Джорджа Литтлтона (George Lyttelton, 1709–1773) и Гилберта Уэста (Gilbert West, 1703–1756). Затем следовали повествования о «выдающихся скептиках»: археологе Уильяме Рамсее, русском бароне фон Икскулье⁷³, Давиде Нельсоне⁷⁴, рассказы о чудесах библейских и современных, а заканчивалась эта галерея биографией Уильяма Миллера (William Miller, 1782–1849), одного из предтеч адвентизма. Набор персоналий достаточно случаен, равно эклектично и содержание книги. Можно предположить, что о Рамсее Уилер узнал во время своей многолетней, начавшейся с 1896 г., пастырской деятельности в штатах Восточного побережья США. Возможно, он лично слушал лекции Рамсея; так или иначе,

of the Bible at the Royal Albert Hall, on December 4, 1923, London/Edinburgh: Marshall Brothers, pp. 43–44.

⁷⁰ Keyser, S.L. (1924), “Reviews of Recent Books”, *The Bible Champion*, vol. 30, p. 300.

⁷¹ О нем см.: Garner, O.T. (1943), “Lee S. Wheeler”, *Review and Herald*, 25 March, pp. 19–20; Garner, O.T. (1943), “Wheeler”, *Atlantic Union Gleaner*, 7 April, pp. 6–7.

⁷² Wheeler, L.S. (1931), *Famous Infidels Who Found Christ. A Narrative of Their Experiences, Together With Portions of Their Published Works Vindicating the Truth of Christianity*, Review and Herald Publishing Association, Washington, D.C.

⁷³ Baron Woldemar Reinhold Karl Alexander von Uxkull (Владимир Яковлевич фон Икскуль, иногда Иксуль, встречается неверное Укскуль, 1860–1945, иногда указывают 1952), пионер евангелического движения в Прибалтике, эзотерик и мистик.

⁷⁴ David Nelson (1793–1844), американский проповедник и автор книги: Nelson, D., *The cause and cure of infidelity including a notice of the author's unbelief and the means of his rescue*. 2d stereotype ed. American Tract Society, New York, 1841.

рассказ о Рамсее в книге Уилера представляет собой сжатый пересказ Спрантовских лекций 1913 г. (с. 102–106).

И здесь на сцену вновь выступает уже известный нам Эрл Альберт Роуэлл. В 1933 г. он публикует книгу «Пророчество говорит»⁷⁵. По форме это художественное произведение – апологетический роман, любительский с точки зрения литературных достоинств, описывающий приключения героя-резонера – непобедимого проповедника Дэвида Дэра. Как подсказывает его фамилия (Dare), Дэр *осмеливается* бросить вызов любому скептику, оспаривающему истинность и богодухновенность Библии. Он вызывает на спор неверующего, любившего «задавать христианам и в особенности служителям всякого рода трудные вопросы, на которые они не могли ответить» (с. 5), и на сотне страниц с легкостью опровергает все его доводы и сомнения, так что в последних абзацах романа вся семья разбитого в пух и прах атеиста охотно обращается в христианство. По ходу спора Дэр постоянно приводит примеры уверовавших в Христа безбожников, и среди них – Рамсея. Из *беллетристического* сочинения Роуэлла и происходит тот текст, который мы уже видели у Макдауэлла. В полном виде он выглядит так (опущенное Макдауэллом выделено курсивом):

[Рамсей] провел годы, готовясь к объявленному им предприятию – осуществить экспедицию в Малую Азию и Палестину, землю Библии, где он сможет «откопать» подтверждение того, что Книга Книг – это подделка амбициозных монахов, а не книга, ниспосланная с небес, каковой ее считают. В качестве слабейшей точки во всем новом Завете он рассматривал рассказ о путешествиях Павла. Никто их не исследовал на месте, во всех подробностях. *Поэтому он обнаружил свой план: взяв книгу Деяний как путеводитель и попытавшись повторить те же самые путешествия, какие совершил Павел, по тем же самым путями, какими пользовался тот, доказать, что апостол никогда не мог их совершить в том виде, в каком они описаны.*

Враги Библии были в восторге от того, что, как они были уверены, докажут полное и окончательное опровержение Книги Книг. И надо признать, что и некоторые верующие трепетали от мысли об этом. Ибо то было самой дерзкой попыткой опровергнуть Библию со времен Юлиана, римского императора IV в. Юлиан отправился со всей армией и богатством, чтобы уничтожить веру в Библию, нарочно нарушив ее пророчество, – предприятие, которое провалилось самым жалким образом, как согласен и Гиббон, безбожный историк.

⁷⁵ Rowell, E.A. (1933), *Prophecy Speaks, Dissolving Doubts*, S.I., Hagerstown, Review and Herald, Maryland, s.a.

Что сделало экспедицию Рамсея уникальной? – Уверенность, которую ее глава вызывал в [обоих] противоположных лагерях. Он не был громогласным богохульником, который, не вылезая из Парижа, Лондона или Берлина, хулил книгу, написанную в древней Палестине и о Палестине, сидя от нее за тридевять земель. У Рамсея была смелость, основанная на убеждениях, была интеллектуальная и физическая возможность исполнить задуманные исследования. Потому обе партии были уверены в Рамсее, и когда он сказал, что опубликует свои находки ровно в том виде, как их обнаружит, его слово было принято.

Обеспеченный всем необходимым, как никто до него, он отправился в библейскую землю. Там он провел пятнадцать лет, в буквальном смысле слова «откапывая свидетельства». Потом, в 1896 г., он написал книгу «Св. Павел, путешественник и римский гражданин».

Книга повергла всех скептиков мира в смятение и ужас. Ее содержание оказалось совершенно неожиданным, ибо оно в корне противоречило тому, что автор уже много лет провозглашал своей целью. ...И еще два десятка лет, одна за другой выходили его книги, полные все новыми и новыми подтверждениями того, сколь точен Новый Завет в малейших деталях, – подтверждениями, которые были найдены на месте, с лопатой в руках. Эти подтверждения были столь ошеломляющими, что множество неверных (infidels) публично отреклись от прежнего своего неверия (unbelief) и приняли христианство. И книги эти выдержали проверку временем, ни одна из них не была опровергнута, а равно я не нашел хоть одной попытки их опровергнуть⁷⁶.

Прервав сей галоп, Дэр исторгает фонтан цитат из Рамсея о точности Луки в каждой малейшей детали и его абсолютном авторитете, причем особую убедительность этим цитатам придают педантично упоминаемые номера страниц. Заключает свою речь Дэр так:

Вот так и случилось, что сэр Уильям Рамсей, который хотел разрушить веру в Библию, сделал больше, чем кто-либо другой в наши дни, чтобы доказать, исключив любую возможность возражения, что Новый Завет в мельчайшей детали абсолютно точен и достоверен!⁷⁷

Выделенное курсивом не зря было выпущено Макдауэллом при цитировании – это ничем не подкрепленный вымысел самого Роуэлла, вставленный в текст ради вящей убедительности. Нетрудно заметить, что этот фабулят имеет классическую нарративную структуру, с завязкой, кульминацией, развязкой и редакторским резюме. Разумеется, автор популярного художественного текста

⁷⁶ Rowell, E.A., *Prophecy Speaks*, p. 93–95.

⁷⁷ Ibid, p. 96.

имел право на вымысел, но этот вымысел предварялся уверениями в том, что история Дэвида Дэра основана на реальных фактах. Нет ни малейших причин полагать, что текст, который тиражировался адвентистским издательством под разными названиями⁷⁸, читатели могли опознать как беллетристический вымысел, а не подлинный, пусть и литературно оформленный, отчет о реальных событиях.

Второй сферой приложения сил Роуэлла начиная с 1925 г. была борьба против марихуаны⁷⁹, осуществлявшаяся как письменно⁸⁰, так и устно⁸¹. На противодействие коноплиной угрозе был переброшен и бесстрашный супермен Дэвид Дэрс⁸², который столь же отважно разбивал в пух и прах доводы злонамеренных любителей каннабиса, которые дурачили простых, но добрых американцев.

⁷⁸ Помимо уже указанного выше: Rowell, E.A. (1933), *David Dare: Dissolving Doubts*, Review and Herald, Washington; Rowell, E.A. (1933), *Experiences of David Dare in Bible Research*, Review and Herald, Washington; Rowell, E.A. (1934), *Pillars of Prophecy: The Story of David Dare*, Review and Herald Publishing, Washington, DC.

⁷⁹ [Sloman 1998] Эта борьба вскоре привела к личному конфликту Роуэлла с Гарри Джейкобом Анслингером (Harry Jacob Anslinger, 1892–1975), главой Федерального бюро наркотиков (Federal Bureau of Narcotics). Роуэлл, в отличие от прогибациониста Анслингера, считал, что наркоманы должны быть объектом внимания медиков, а не полицейских. С этим трудно не согласиться.

⁸⁰ Rowell, E.A. (1929), *Battling the Wolves of Society: The Narcotic Evil*, Pacific Press Publishing Company, Mountain View; Rowell, E.A. and Rowell, R. (1939), *On the Trail of Marihuana: The Weed of Madness*, Pacific Press Publishing Association, Mountain View. Подробнее о ксенофобских и конспирологических подтекстах этой борьбы см.: [Gertz 2008]. Герц ошибочно называет Роуэлла евангеликом и справедливо указывает на параноидальный характер его доводов: «Сенсационные разоблачения этих “учебных пособий” были настолько нелепы и хватали через край, что бюро [Federal Bureau of Narcotics. – Д.Б.] само выступило против этих торговцев страхом» [Gertz 2008, p. 24].

⁸¹ Роуэлл ездил с турне по городкам западных штатов США и западного побережья, выступая в церквях с проповедями и презентациями [Sloman 1998]. Самое раннее известное мне выступление относится к 1931 г. (San Bernardino County Sun. 29 May. 1931. P. 14), а самое позднее – к 1946 г. (Torrance Herald. 20 June. 1946. P. 5-B), оба города находятся в Калифорнии. Анонс одного из ранних выступлений обещает демонстрацию приспособлений для курения опиума, а также показ образцов [sic!] кокаина и морфина (Berkeley Daily Gazette. 13 August. 1931. P. 6).

⁸² Rowell, E.A. (1937), *Dope Adventures of David Dare*, Southern Publishing Association, Nashville.

Преимство Дэра – победителя каннабиса от Дэра – триумфатора над атеистами подчеркивалось списком всех книг Роуэлла, включая апологетические, на титульном листе книги и портретом автора с опиумной курительной трубкой на фронтисписе. Вновь текст сообщает нам о том, что содержание основано на реальных событиях, и вновь протагонист постоянно апеллирует к Библии, и характер текста таков, что современный исследователь справедливо называет Дэра «безупречным всеобщим кумиром и ханжеским alter ego» Роуэлла [Wheeler]. Можно предположить, следовательно, что монологи Дэра и на тему Библии, и на тему марихуаны воспроизводит обычное, насыщенное домыслами и самолюбованием, содержание лекций Роуэлла по тому и другому предмету, причем горячая активность проповедника служила механизмом для максимально широкого распространения рассказа о Рамсее – обратившемся скептике.

Мне неизвестно, откликался ли сам Рамсей на этот рассказ и знал ли он вообще о подобной славе за океаном. Мозаичный характер доступного материала не позволяет установить, в какой момент произошла окончательная конфляция сюжетных линий в нарративе о Рамсее и была ли она прижизненной. Тем не менее полное и окончательное соединение прежде разрозненных мотивов бесспорно фиксируется в 1940-х гг., т. е. после смерти Рамсея:

Позвольте мне дать пару свидетельств ученых о Библии. В 1897 г., будучи студентом в Оксфорде, я слушал лекции у ученого, который в то время считался самым выдающимся ассириологом мира, – у профессора Сейса. Никогда мне не забыть той лекции, на которой он дал следующее свидетельство: «Джентльмены, когда я был молодым человеком в колледже, и сразу после окончания я придерживался самых радикальных взглядов на Библию – что она в основном была составлена из мифологии, фольклора, волшебных сказок и что многое из этого было заимствовано из языческих (heathen) источников... Но теперь, проведши большую часть жизни за археологической работой, выкапывая и исследуя таблички и памятники и расшифровывая их, я пришел к выводу, что Библия есть то, чем она себя провозглашает, – она есть подлинное слово Божие».

Сэр Уильям Рамсей, другой весьма известный археолог, незадолго до своей смерти был приглашен Британским и Иностраным библейским обществом прочесть ежегодную речь о Библии в Альберт-холле, в Лондоне. В одном месте своей речи он сказал: «Когда я был молодым человеком, я придерживался самых радикальных взглядов на Библию. Я смеялся над самой идеей, что она может быть словом Божиим. Моя бедная шотландская мать, которая верила в то, что Библия – слово Божие, была весьма огрочена взглядами ее сына. Теперь

я старик, и я провел большую часть своей жизни в библейских землях, выкапывая и интерпретируя таблички и памятники прошлых веков, и я пришел к выводу, что моя мать была права, а я неправ. Нигде я не нашел того, что хоть на йоту противоречило бы Библии. Все, что я отыскал, подтверждало ее, и теперь я верю, что священная книга – это слово Божие». Флиндерс Питри, проф. Вули (Wooly [sic!]), сэр Роберт Марстон и многие другие, все они могут быть процитированы в том же духе⁸³.

Автор этого письма в редакцию – Уильям Данн Рид (William Dunn Reid, 1865–1952) – был одним из дуайенов во влиятельном и разветвленном кальвинистском семействе, которое происходило из Шотландии и многие члены которого принадлежали к протестантской академической среде в Канаде и Новой Англии. На протяжении многих десятков лет Рид служил пресвитерианским пастором в Монреале и сельском Квебеке⁸⁴ [MacLeod 2004, p. 110–112]. В молодости он учился в Эдинбурге, Глазго, Оксфорде и Гарварде (отчего, как заметил автор некролога, «он обратил на себя внимание за отчасти “модернистские” тенденции в своей теологии»⁸⁵). В этом тексте бросаются в глаза несколько вещей – во-первых, Сейс и Рамсей говорят у Рида одинаковыми формульными фразами. Во-вторых, «свидетельство» Сейса, будто бы услышанное Ридом в 1897 г., и речь Рамсея, источник знакомства с которой Рид не раскрывает, но датирует временем «незадолго до смерти» Рамсея (в рамках хронологии письма между этими речами пролегал почти 40 лет!), совпадают почти дословно. В-третьих, то, что Рамсей здесь заявляет о себе и своей матери, прямо противоречит тому, что он говорил, в том числе во введении к изданию Спрантовских лекций [Ohannes 2007, p. 37–38]. Наконец, в прямой речи Рамсея говорится о раскопках «в библейских странах», об обнаружении и интерпретации «табличек», что прямо противоречит археологической специализации Рамсея, а тезис о достоверности Нового Завета подменен тезисом о достоверности Библии *in toto* и доказательстве ее божественного происхождения⁸⁶. Здесь мы,

⁸³ Reid, W.D. (1943), “More About the Bible” [Letters from the Readers], *Montreal Gazette*, 11 January, p. 8.

⁸⁴ Collard, E.A. (1947), “All our yesterdays, a Rural Church service 70 years ago”, *Montreal Gazette*, 27 September 1947, p. 4; Revd. Dr. Reid, W.D. (1937), “Ending Ministry”, *Montreal Gazette*, 24 July, p. 3.

⁸⁵ [Anon.] (1952), “If I had Ten Lives”, *Montreal Gazette*, 11 April, p. 6.

⁸⁶ Ср., напротив, точное и корректное (с поправкой на броский заголовок) изложение работы Рамсея именно в канадском некрологе: [Anon.] (1939), “His Research Proved the Bible Stories True”, *Ottawa Citizen*. 12 May, p. 24.

бесспорно, имеем дело с соединением переосмысленных собственных слов Рамсея (взятых из разных его трудов) и топики Роуэлла (она угадывается в мотиве изначального неверия и зубоскальства над Библией), которое прошло через один или несколько этапов устной передачи. Весьма красноречиво и то обстоятельство, что Сейса и Рамсея автор письма цитирует, а Флиндерса Питри, Леонарда Вулли и Чарльза Марстона⁸⁷ лишь называет по имени – причем в фамилии Вулли делает опечатку, ошибочно указывает имя Марстона и превращает того из религиозно мотивированного спонсора раскопок и популярного автора в археолога-профессионала. Последнее обстоятельство является решающим доводом в пользу того, что Рид цитирует либо устойчивую устную традицию (набор *exempla*, используемый при устных выступлениях?), либо некий письменный текст апологетического характера, в котором сведения о Рамсее восприняты из вторых рук⁸⁸, – которые он мог создать и сам в ходе своей проповеднической деятельности, слыша отголоски связанных с именем Рамсея событий и читая попадающуюся ему в руки литературу.

Сформулируем ответ на поставленные во введении вопросы. Апологетическая интенция Рамсея была продуманной авторской стратегией и именно в таком качестве была замечена и опознана его аудиторией. В профессиональной среде коллег Рамсея его выступления были встречены негативно, причем тональность отзывов колебалась от сдержанно-критической до резко разгромной. Но в более широком контексте североамериканского протестантизма апологетика Рамсея оказалась востребованной именно в качестве таковой. Вольно или невольно археолог занял нишу в нарративе, который начал формироваться задолго до знакомства североамериканской публики с Рамсеем, но сама топика этого нарратива (археологические данные, подтверждение буквальной точности Библии, предубеждение против «философии», заявленная опора лишь на фактографию и т. п.) подготовила консервативную протестантскую аудиторию Северной Америки к тому, чтобы

⁸⁷ Чарльз Марстон (Sir Charles Marston, 1867–1946), промышленник и филантроп, пожизненный член Palestine Exploration Fund, спонсор раскопок в Лахише и других местах, автор популярных книг о подтверждении Библии археологией.

⁸⁸ Рискну предположить, что подобное соединение прямой речи Сейса с цитатой из речи Рамсея в довольно фантастическом контексте указывает на уже известный нам митинг 4 декабря 1923 г., о котором конфлятор знал не по опубликованной брошюре (в ней нет текста письма, присланного Сейсом), а по газетному отчету типа цитированного выше Keyser, S.L., “Reviews of Recent Books”, либо по устному описанию кого-либо из участников.

поместить Рамсея внутри стандартного нарратива. Этот нарратив повествовал о раскаявшемся невере, который по воле Провидения доказал непогрешимость Писания, и отождествлял такого невера с популярной в литературе начала XX в. фигурой археолога, ведущего раскопки в библейских странах и подтверждающего, с лопатой в руке, достоверность Книги Книг. Участие самого Рамсея в миссионерско-апологетических предприятиях 1920-х гг. подпитывало этот нарратив, который, в свою очередь, развивался через безудержную беллетризацию и конфляцию различных мотивов, достигнув своего расцвета в 1930–1940-е гг. Здесь мы фактически имеем дело с устным фабулятом, письменные фиксации которого позволяют проследить его развитие и основные этапы эволюции. История рассказа о Рамсее как обращенном скептике показывает механизм образования подобных нарративов в идеологически мотивированном контексте. Но в формировании образа Рамсея-апологета сыграли свою роль не только спроецированные на него ожидания аудитории. Консервативные протестанты увидели и распознали консервативный апологетический посыл Рамсея, вполне сознательно акцентированный им в академических текстах 1890–1910 гг. Назвать Рамсея чистым апологетом значило бы огрубить и упростить многое: и его взгляд на изучаемые им сюжеты, и его методологический подход к их решению, но и игнорировать этот апологетический потенциал нельзя. Новая (и несравненно более трезвая!) рецепция трудов Рамсея в консервативной протестантской библеистике, восходящая к трудам Ф.Ф. Брюса и В.У. Гейска, вполне комфортно справляется с этим потенциалом, то микшируя его в академическом контексте, то актуализируя в контексте миссионерском. Вероятно, самым правильным выводом в этом случае станет презумпция недоверия к тем консервативным исследователям, кто предпочитает *jurare in verba* Рамсея, т. е. апеллирует к его авторитету и общим выводам, без серьезной и скрупулезной проверки тех доводов, на которые можно опереться. Для отечественного ученого, помимо всего прочего, этот сюжет может служить хорошим примером того, как иногда формируются идеи, приходящие к нам в безупречно академической и внешне непредвзятой оболочке, но на поверку оказывающиеся религиозно мотивированными апологетическими конструкциями, чьи корни растут из запросов консервативной религиозной среды.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX в.»

Acknowledgements

The research was supported by the RSF grant No. 16-18-10083 “The religion study in the sociocultural context of the epoch. The history of religious studies and the intellectual history of Russia in the 19th – first half of the 20th century”.

Литература

- Левинская 1999 – Левинская И.А. Деяния Апостолов: Историко-филологический комментарий. Гл. 1–8. М.: ББИ, 1999.
- Макдауэлл 1993 – Макдауэлл Д. Неоспоримые свидетельства: исторические свидетельства, факты, документы христианства. М.; Чикаго: Соваминко, 1993.
- Ankerberg 1997 – Ankerberg, J.J.W. (1997), *Ready with an Answer for the Tough Questions About God*, Harvest House Publishers, Eugene, OR.
- Ankerberg 2008 – Ankerberg, J.J.W. (2008), *Handbook of Biblical Evidences: The Facts on Jesus, Creation, The Bible*, Harvest House Publishers, Eugene, OR.
- Baird 2003 – Baird, W. (2003), *History of New Testament Research*, Vol. 2: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann, Fortress Press, Minneapolis.
- Bebbington 1989 – Bebbington, D.W. (1989), *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s.*, Routledge, London/N.Y.
- Bebbington 2013 – Bebbington D. W. (2013), *Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain*, Bebbington, David W.; Jones, David Ceri, *Evangelicalism and Fundamentalism in the United Kingdom During the Twentieth Century*, OUP, Oxford, pp. 297–326.
- Brenneman 2014 – Brenneman, T.M. (2014), *Homespun gospel: the triumph of sentimentality in contemporary American evangelicalism*, OUP, Oxford, pp. 53–65.
- Campbell 2007 – Campbell, M.W. (2007), *The 1919 Bible Conference and Its Significance for Seventh-Day Adventist History and Theology*, Ph.D. Diss, Andrews University.
- Celebrating 2011 – *Celebrating 100 Years of the Establishment of the James Sprunt Lectures May* (2011), Union Presbyterian Seminary, [s.a.].
- Cicero 2003 – Cicero, M. (2003), *Camden McCormack Cobern: Allegheny's unusual archaeologist and his collection of Egyptian artifacts*, p. 1. (Senior comprehensive project, April 7, 2003, History 601)
- Drower 1995 – Drower, M.S. (1995), *Flinders Petrie: a life in archaeology*, 2nd ed., University of Wisconsin Press, Madison.
- Ellegård 1990 – Ellegård, A. (1990), *Darwin and the general reader. The reception of Darwin's theory of evolution in the British periodical press, 1859–1872*, University of Chicago Press, Chicago.
- From Fleming 1995 – *From Fleming H. Revell Company: The First 125 Years, 1870–1995*, Revell, Grand Rapids.
- Gertz 2008 – Gertz, S.J. (2008), *Dope menace. The Sensationalist World of Drug Paperbacks, 1900–1975*, Feral House, Port Townsend.
- Gill 2008 – Gill, D. (2008), *BSA students and the Levant, History of the British School at Athens, A discussion of the people, excavations, research and events associated with*

- the British School at Athens*, 21.01.2008, available at: <http://bsahistory.blogspot.ru/2008/01/bsa-students-and-levant.html> (Accessed 20.11.2019)
- Goodspeed 1972 – Goodspeed, Th.W. (1972), *A History of the University of Chicago, founded by John D. Rockefeller: the first quarter-century*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hart 1994 – Hart, D.G. (1994), *Defending the Faith. J. Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America*, P&R Publishing, Phillipsburg, New Jersey.
- Introduction – *Introduction to PPenn. The Papyri Collection at the Center for Judaic Studies, University of Pennsylvania (Philadelphia): An Overview*, available at: <http://ccat.sas.upenn.edu/rak/ppennint.html> (Accessed 20.11.2019).
- Kerr 1988 – Kerr, H.T. (1988), “Patton of Princeton: a profile”, *The Princeton Seminary Bulletin*, N.S, vol. 9, no. 1, pp. 55–60.
- Kümmel 1970 – Kümmel, W.G. (1970), *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl Aber, München.
- Kümmel 1972 – Kümmel, W.G. (1972), *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, Abingdon Press, Nashville and New York.
- MacLeod 2004 – MacLeod, D.A.W. (2004), *Stanford Reid: An Evangelical Calvinist in the Academy*, McGill-Queen's Press, Montreal and Kingston.
- Magness 2012 – Magness, J. (2012), *The Archaeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, CUP, Cambridge.
- McDowell 1979 – McDowell, J. (1979), *Evidence that demands a verdict*, Here's Life Publishers, San Bernardino, CA.
- McDowell 1991 – McDowell, J. (1991), *Evidence that demands a verdict*, Here's Life Publishers, San Bernardino, CA.
- Miller 1989 – Miller, D.G. (1989), *The Scent of Eternity: A Life of Harris Elliott Kirk of Baltimore*, Mercer University Press.
- Newburg – Newburg, K.D. *Methodist Sermons as a Lens Through Which to View The Impact of Broader Cultural Changes on the Life of the Church, 1880–1905*, available at: <https://oimts.files.wordpress.com/2013/04/2007-3-newburg.pdf> (Accessed 20.11.2019)
- Ohannes 2007 – Ohannes, E.R. (2007), *William Mitchell Ramsay: An Intellectual Biography*. (Ph.D. Diss. University of Washington) Washington (доступна в базе данных ProQuest).
- Randall 2007 – Randall, I.M. (2007), “‘A mode of training’: a Baptist seminary's missional vision”, *Transformation*, vol. 24, no. 1, p. 5.
- Sloman 1998 – Sloman, L. ‘Ratso’ (1998), *Reefer Madness: A History of Marijuana*, MacMillan.
- The American 1988 – Hughes, R.T., ed. (1988), *The American Quest for the Primitive Church*, University of Illinois Press, Urbana.
- Timm 1999 – Timm, A.R. (1999), “A history of Seventh-day Adventist Views on biblical and prophetic inspiration (1844–2000)”, *Journal of the Adventist Theological Society*, vol. 10/1–2, pp. 486–542. Wheeler – Wheeler, R. *Dope adventures*, available at : <http://blogs.law.harvard.edu/houghtonmodern/2013/01/10/dope-adventures/> (Accessed 20.11.2019).

References

- Ankerberg, J.J.W. (1997), *Ready with an Answer for the Tough Questions About God*, Harvest House Publishers, Eugene, OR.
- Ankerberg, J.J.W. (2008), *Handbook of Biblical Evidences: The Facts on Jesus, Creation, The Bible*, Harvest House Publishers, Eugene, OR.
- Baird, W. (2003), *History of New Testament Research*, Vol. 2: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann, Fortress Press, Minneapolis.
- Bebbington, D.W. (1989), *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s.*, Routledge, London/N.Y.
- Bebbington D. W. (2013), *Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain*, Bebbington, David W.; Jones, David Ceri, Evangelicalism and Fundamentalism in the United Kingdom During the Twentieth Century, OUP, Oxford, pp. 297–326.
- Brenneman, T.M. (2014), *Homespun gospel: the triumph of sentimentality in contemporary American evangelicalism*, OUP, Oxford, pp. 53–65.
- Campbell, M.W. (2007), *The 1919 Bible Conference and Its Significance for Seventh-Day Adventist History and Theology*, Ph.D. Diss, Andrews University.
- Celebrating 100 Years of the Establishment of the James Sprunt Lectures May* (2011), Union Presbyterian Seminary, [s.a.].
- Cicero, M. (2003), *Camden McCormack Coburn: Allegheny's unusual archaeologist and his collection of Egyptian artifacts*, p. 1. (Senior comprehensive project, April 7, 2003, History 601)
- Drower, M.S. (1995), *Flinders Petrie: a life in archaeology*, 2nd ed., University of Wisconsin Press, Madison.
- Ellegård, A. (1990), *Darwin and the general reader. The reception of Darwin's theory of evolution in the British periodical press, 1859–1872*, University of Chicago Press, Chicago.
- From Fleming H. Revell Company: The First 125 Years, 1870–1995*, Revell, Grand Rapids.
- Gertz, S.J. (2008), *Dope menace. The Sensationalist World of Drug Paperbacks, 1900–1975*, Feral House, Port Townsend.
- Gill, D. (2008), *BSA students and the Levant, History of the British School at Athens, A discussion of the people, excavations, research and events associated with the British School at Athens*, 21.01.2008, available at: <http://bsahistory.blogspot.ru/2008/01/bsa-students-and-levant.html> (Accessed 20.11.2019)
- Goodspeed, Th.W. (1972), *A History of the University of Chicago, founded by John D. Rockefeller: the first quarter-century*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hart, D.G. (1994), *Defending the Faith. J. Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America*, P&R Publishing, Phillipsburg, New Jersey.
- Hughes, R.T., ed. (1988), *The American Quest for the Primitive Church*, University of Illinois Press, Urbana.
- Introduction to PPenn*, available at: <http://ccat.sas.upenn.edu/rak/ppennint.html> (Accessed 20.11.2019)
- Kerr, H.T. (1988), “Patton of Princeton: a profile”, *The Princeton Seminary Bulletin*, New Series, vol. 9, no. 1, pp. 55–60.
- Kümmel, W.G. (1970), *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl Aber, München.

- Kümmel, W.G. (1972), *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, Abingdon Press, Nashville and New York.
- Levinskaya, I.A. (1999), *Deyaniya Apostolov. Istoriko-filologicheskii kommentarii* [The Acts of the Apostles, Historic and Philological Commentary], Glavy I – VIII, BBI, Moscow.
- MacLeod, D.A.W. (2004), *Stanford Reid: An Evangelical Calvinist in the Academy*, McGill-Queen's Press, Montreal and Kingston.
- Magness, J. (2012), *The Archaeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, CUP, Cambridge.
- McDowell, J. (1979), *Evidence that demands a verdict*, Here's Life Publishers, San Bernardino, CA.
- McDowell, J. (1991), *Evidence that demands a verdict*, Here's Life Publishers, San Bernardino, CA.
- Makdauell, D. (1993), *Neosporimye svidetel'stva: istoricheskie svidetel'stva, fakty, dokumenty khristianstva* [Indisputable evidence. The historical evidence, facts, documents of Christianity], Sovaminko, SGP, Moscow and Chikago.
- Miller, D.G. (1989), *The Scent of Eternity: A Life of Harris Elliott Kirk of Baltimore*, Mercer University Press.
- Newburg, K.D. *Methodist Sermons as a Lens Through Which to View The Impact of Broader Cultural Changes on the Life of the Church, 1880–1905*, available at: <https://oimts.files.wordpress.com/2013/04/2007-3-newburg.pdf> (Accessed 20.11.2019)
- Ohannes, E. R., *William Mitchell Ramsay: An Intellectual Biography*. (Ph.D. Diss. University of Washington) Washington 2007 (ProQuest).
- Randall, I.M. (2007), “ ‘A mode of training’: a Baptist seminary's missional vision”, *Transformation*, vol. 24, no. 1, p. 5.
- Sloman, L. ‘Ratso’ (1998), *Reefer Madness: A History of Marijuana*, MacMillan.
- Timm, A.R. (1999), “A history of Seventh-day Adventist Views on biblical and prophetic inspiration (1844–2000)”, *Journal of the Adventist Theological Society*, vol. 10/1–2, pp. 486–542.
- Wheeler, R. *Dope adventures*, available at : <http://blogs.law.harvard.edu/houghtonmodern/2013/01/10/dope-adventures/> (Accessed 20.11.2019).

Информация об авторе

Дмитрий А. Браткин, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; bratkin@yandex.ru

Information about the author

Dimitri A. Bratkin, Cand. of Sci. (History), associate professor, St Petersburg State University, St Petersburg, Russia; bld. 13B, Universitetskaya Emb., St Petersburg, 199034, Russia; bratkin@yandex.ru

УДК 271.2

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-126-141

Церковная история фряновской округи в 1930–1950-е гг.

Ксения Т. Сергазина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, ksergazina@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена сохранению православных традиций в советское время, в частности религиозной жизни в Северо-Восточном Подмосковье в период массового закрытия церквей в 1930–1940-е гг. Статья основана на материалах Щелковского архива, Центрального государственного архива Москвы (ЦГА Москвы) и Центрального государственного архива Московской области (ЦГАМО), в которых хранятся документы о закрытии церквей в Щелковском районе, а также беседах с прихожанами подмосковных храмов (Маврина, Рязанцев и Фрянова) и жителями деревень фряновской округи, собранных в ходе полевых исследований автора.

Ключевые слова: религия в СССР, религиозная практика, религиозная традиция, приходская жизнь, русское православие

Для цитирования: Сергазина К.Т. Церковная история фряновской округи в 1930–1950-е гг. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 126–141. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-126-141

The Church History of the Fryanovo County in the 1930s–1950s

Ksenia T. Sergazina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, ksergazina@gmail.com*

Abstract. The article is devoted to the preservation of Orthodox traditions was safeguarded in the Soviet time, in particular to religious life in the North-Eastern Moscow Region during the period of mass closure of the churches in 1930s–1940s. The research draws upon the materials from the Shchelkovo Archive, the Central State Archive of Moscow (TsGA of Moscow) and the Central State Archive of the Moscow Region (TsGAMO), which keep documents on the closure of churches in the Shchelkovo district, as well as the author's fieldwork – interviews with members of the local church parishes in Mavrino, Ryazantsy and Fryanovo, to the northeast outside Moscow.

© Сергазина К.Т., 2020

Keywords: religion in the USSR, religious practices, religious tradition, parish life, Russian Orthodoxy

For citation: Sergazina, K.T. (2020), “The Church History of the Fryanovo County in the 1930s–1950s”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 126–141. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-126-141

До революции в окрестностях села Фрянова Аксеновской волости Богородского уезда (совр. поселок Фряново Щелковского района Московской области) действовало пять церквей: церковь Собора Иоанна Предтечи во Фрянове (1797), церковь Святой Троицы в Троицком-Рязанцах (1784, в 4 км от Фрянова), церковь во имя Владимирской иконы Богоматери в Маврине (1703, в 5 км от Фрянова), Христорождественская церковь в Иовлеве (не Богородского, а Дмитровского уезда, в 9 км) и Никольская церковь в селе Малом–Алексине (уже не Московской, а Владимирской губернии, в 12 км). Чуть дальше находились села Стромьинь, Душеново, Петровское, Каблуково Богородского уезда и село Филипповское Владимирской губернии.

К фряновскому приходу относились деревни Аксеново, Могутово, Козино и Батеевка (ныне урочище), к мавринскому – деревни Степаньково, Костыши, Богородское-Масальское, Горбуны, Головино, Пареево, Машино, Петрищи и несохранившиеся Медведково, Гаврилково, Шастово; к приходу Рязанцев – деревни Ескино, Бобры, Глазуны, Еремино и Гретьково (не сохранилась), к приходу Иовлева – деревни Бареньки, Коняево, Булаково, Иконники и разрушенные при строительстве полигона, как и само Иовлево, деревни Шелково, Новленское, Охотино, Харланиха и Кресты; к приходу Малого Алексина – деревни Хлепетово, Афанасово, Жуклино, Маренкино, Новожилово, Крутцы.

По воспоминаниям местных жителей, до закрытия Троице-Сергиевой лавры, т. е. до 1919 г., туда ходили из Фрянова и деревень пешком – через Крутцы или через Булаково, где сохранялся топоним «тропочка Преподобного».

К 1937 г. во всех церквях, кроме мавринской, богослужения были прекращены.

О закрытии церкви во Фрянове

В 1930-е гг. во Фрянове в Большой Слободке (совр. ул. Интернациональная) проживали три монахини из закрытых монастырей – Елизавета Соболева, Александра и Евгения Ефимовы [Сергазина, Чистяков 2009].

Старожилы поколения 1910 – начала 1920-х гг. вспоминают утварь и росписи фряновского храма, помнят регента Никиту Петровича Артемьева¹ и некоторых дореволюционных певчих.

«Я и сама маленькая ходила туда [во фряновскую церковь], – рассказывает Ольга Александровна, 1919 г. рождения. – Церковь замечательная была. А как нагнали туда тракторов, так все заполнили, все сожгли. Хорошие были иконы, светлые. Не знаю, золотые они или серебряные. А на потолке три сидели... три пастыря, что ли, называют. Ангелы были расставлены по углам»².

«Крылос у нас большой был, – вспоминает Софья Ивановна Заворуева, урожденная Лаврентьева (1909–2007), – Маня Кураева, Шура Лабашкина, Софья Лаврентьева, [Михаил] Никологорский был у нас псаломщик, регент Никита Петрович [Артемьев], Ипатов, Поваренков, Заворуев Василий Матвеевич, Буланов Александр Дмитриевич – все пели. Деревня Аксенова, там фабриканты, они все религиозные были, и они все пели на втором крылосе. А у нас первый, ведущий, а второй крылос – это уж поется после нас. У нас был регент Никита Петрович. И у него была жена Дуся [Евдокия Тимофеевна Артемьева, урожденная Круглушина. – К. С.] с исключительно хорошим голосом – сопрано, она и соло пела. Он был очень хороший регент и как-то притягивал к себе добротой. Я долго тут пела. Меня дед отдал в восемь лет. Он меня проверил, голосочек мой. “Да, пойдет-пойдет-пойдет”. Я долго пела. Только не в старой [кладбищенской] церкви, а уже в новой»³.

Документы Щелковского архива и Центрального государственного архива Московской области позволяют восстановить некоторые фрагменты истории фряновской церкви в советское время и дополнить, а нередко и датировать события, известные по рассказам местных жителей.

Церковь Собора Иоанна Предтечи во Фрянове была закрыта в 1940 г. Решение о ее закрытии было принято Исполнительным комитетом Московского областного совета депутатов трудящихся 28 апреля 1940 г. В постановлении от 28 апреля было сказано: «Принимая во внимание, что церковь в пос[елке] Фрянове без-

¹ Никита Петрович Артемьев (1878–1942, репрессирован) с 1915 по 1920 г. был фряновским регентом, с 1920 г. – псаломщиком. Был женат на Евдокии Тимофеевне (урожд. Круглушиной), которая после закрытия фряновской церкви и смерти мужа пела в хоре церкви села Гребнева. По рассказам родственников, не пустила вернувшегося из лагеря мужа домой.

² Беседа с Ольгой Александровной (род. в 1919 г.) 21 января 2007 г., Фряново.

³ Беседа с Софьей Ивановной Заворуевой (1909–2007) 28 июня 2006 г., Фряново.

действует и группа верующих распалась, разрешить исполкому Щелковского райсовета церковь в поселке Фрянове закрыть, а здание использовать под дом пионеров. Предложить исполкому райсовета с предметами культа поступить согласно постановлению ВЦИК и СНК СССР от 8 апреля 1929 г. [т. е. богослужебные предметы передать в действующие церкви, металл и парчу сдать, книги сдать или сжечь. – К. С.]. Настоящее решение объявить группе верующих, разъяснив порядок обжалования в двухнедельный срок в Президиум Верховного совета РСФСР через Исполком Мособлсовета». Отдельно приписывалось «не производить закрытия церкви до получения особого извещения от Исполкома Мособлсовета о вступлении в силу настоящего решения».

Формулировка «церковь бездействует, группа верующих распалась» была типичным поводом для закрытия местной религиозной организации в период гонений. При этом, согласно конституции Советского государства, верующим было гарантировано право на свободу совести. Законодательство предполагало и возможность опротестовать принятые решения Исполкома Мособлсовета и других структур. Мы видим, однако, что реальной возможности помешать закрытию церкви законодательно не было.

Решение о закрытии церкви во Фрянове вступило в силу 5 июня 1940 г. «ввиду отсутствия жалобы со стороны верующих» – и с того времени церковь считалась закрытой официально.

Однако документы конца 1920-х гг. о перерегистрации религиозного общества во Фрянове показывают, что в то время, т. е. за 10–15 лет до закрытия храма, во Фрянове была крепкая община.

Среди членов приходского совета фряновской общины 1927 г. указаны Федор Николаевич Попов (45 лет, до революции – торговый служащий), Александр Павлович Сиднев (65 лет, до революции – фабричный рабочий), Иван Дмитриевич Малявкин (58 лет, до революции – фабричный рабочий), Сергей Егорович Коняхин (51 г., до революции – фабричный рабочий), Александр Семенович Попов (47 лет, до революции – торговец), Федор Никифорович Заворуев (20 лет, до революции – сын фабричного служащего), Василий Васильевич Николаев (61 г., до революции – помещик [села Могутова]⁴), Матвей Егорович Егоров (46 лет, до революции – кустарь), Павел Иванович Солдатенков (49 лет, до революции – кустарь), Александр Васильевич Лаврентьев (50 лет, до революции – крестьянское хозяйство), Дмитрий Васильевич Лаврентьев (55 лет, до революции – крестьянин), Иван Васильевич Лаврентьев (46 лет, до революции – кустарь), Семен Иванович Степанов (48 лет, до революции – крестьянское хозяйство),

⁴ ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 11. Д. 3621.

Александр Степанович Хренов (37 лет, до революции – кустарь), Иван Григорьевич Черненьков (39 лет, до революции – фабричный рабочий)⁵, а также вышедшие из совета Сергей Васильевич Круглушин и Федор Васильевич Круглушин⁶.

В апреле 1929 г. в приходской совет вошли следующие члены: Мария Михайловна Пятнова (45 лет, до революции – фабричная работница), Александра Ивановна Артанова (51 г., до революции – фабричная работница), Мария Павловна Голикова (53 г., до революции – крестьянка), Екатерина Александровна Лобашкина (39 лет, до революции – фабричная работница), Татьяна Яковлевна Иванова (55 лет, до революции – фабричная работница), Алексей Николаевич Медведев (53 г., до революции – фабричный рабочий), Павел Васильевич Абросимов (58 лет, до революции – фабричный рабочий), Иван Дмитриевич Малявкин (60 лет, до революции – фабричный рабочий), Пелагея Егоровна Валяева (56 лет, до революции – фабричная работница), Ольга Федоровна Абросимова (40 лет, до революции – фабричная работница), Мария Ивановна Иванова (36 лет, до революции – крестьянка), Иван Григорьевич Ковалев (49 лет, до революции – фабричный рабочий), Андрей Иванович Монахов (61 г., до революции – фабричный рабочий), Василий Васильевич Николаев (63 г., до революции – крестьянин⁷), Павел Иванович Солдатенков (51 г., до революции – кустарь), Дмитрий Терентьевич Сухоруков (60 лет, до революции – фабричный рабочий), Алексей Ефремович Ефремов (58 лет, до революции – фабричный рабочий), Дмитрий Васильевич Лаврентьев (57 лет, до революции – кустарь), Александр Васильевич Лаврентьев (52 г., до революции – кустарь), Петр Васильевич Лаврентьев (50 лет, до революции – кустарь), Иван Васильевич Лаврентьев (46 лет, до революции – кустарь⁸) и Семен Иванович Степанов (50 лет, до революции – крестьянское хозяйство)⁹.

В 1930 г. во Фрянове было зарегистрировано православно-религиозное общество при Иоанно-Предтеченской церкви. В качестве основания для регистрации указывались два документа – постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 7 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» и инструкция НКВД от 1 октября 1929 г.¹⁰

⁵ Щелковский архив. Ф. 18. Д. 20. Л. 31–33.

⁶ Там же. Л. 35.

⁷ Указано неверно, видимо, из соображений конспирации: до революции В.В. Николаев был владельцем села Могутова.

⁸ Вероятно, отец Софии Ивановны Лаврентьевой (1909–2007), певицей женского хора фряновской церкви в начале 1920-х гг.

⁹ Щелковский архив. Ф. 18. Д. 20. Л. 42–45.

¹⁰ Бюллетень НКВД. 1929. № 37. С. 51.

Для регистрации общества необходимо было выбрать «трех лиц и двух кандидатов исполнительного органа» (были выбраны Павел Васильевич Абросимов, Андрей Иванович Монахов, Алексей Николаевич Медведь, Александр Павлович Сиднев, Мария Михайловна Пятнова) и «трех лиц и двух кандидатов ревизионного органа» (были выбраны Лаврентьев, Хромова, Коняев, Абросимов, М. Чеканова).

Документ о регистрации религиозного общества был подписан начальником административного отдела. Границы фряновского прихода, согласно этому документу, включали только территорию поселка Фрянова.

Для того чтобы расширить регион деятельности местного священника на окрестные деревни, фряновские прихожане написали новое заявление о регистрации с приложением 39 подписей¹¹ и с указанием 713 членов религиозного общества. Все они просили «включить в район деятельности священника кроме самого Фрянова [деревни] Аксеново, Козино, Батеевку, Могутово, Новопарево, а также новые районы – Пролетарку, Жилко[о]п и Общежитие». Среди подписавшихся большинство 45-летних (т. е. родившихся в 1885 г.), 55-летних (родившихся в 1875 г.), 65-летних (родившихся в 1865 г.), но есть и те, кто моложе 40 лет (четверо родившихся после 1890 г., самая молодая из них – 26-летняя Антонина Круглушина¹², 1904 г. рождения, вошедшая в состав двадцатки и в 1989 г., когда храм открывали¹³. Большинство из подписавшихся – домохозяйки и инвалиды, работающих всего 11 человек. Мы можем предположить, что речь идет не столько об угасании веры

¹¹ Щелковский архив. Ф. 18. Д. 20. Л. 60–60 об.

¹² Кроме нее, в Списке учредителей религиозного общества верующих 1989 г. упомянуты Анна Ефимовна Мошарова (1927 г.р.), Нина Яковлевна Монахова (1934 г.р.), Елизавета Матвеевна Аникина (1930 г.р.), Елена Даниловна Киселева (1935 г.р.), Серафима Васильевна Плахина (1935 г.р.), Валентина Васильевна Кириллова (1930 г.р.), Екатерина Никитична Дудкина (1932 г.р.), Анастасия Ивановна Ивачкина (1929 г.р.), Вера Александровна Петрякова (1936 г.р.), Галина Александровна Руденко (1937 г.р.), Мария Григорьевна Булычева (1923 г.р.), Екатерина Ивановна Кострюкова (1938 г.р.), Александра Гавриловна Огородникова (1925 г.р.), Клавдия Матвеевна Логинова (1933 г.р.), Мария Дмитриевна Емельянова (1928 г.р.), Мария Степановна Солдатенкова (1922 г.р.), Анастасия Григорьевна Жучкова (1957 г.р.), Зинаида Федоровна Жучкова (1929 г.р.), Тамара Александровна Маринычева (1936 г.р.), Майя Николаевна Ходынина (1942 г.р.), Александра Федоровна Левченкова (1933 г.р.), Зоя Аглиевна Рахимова (1958 г.р.) и Анна Федоровна Антипенко (1919 г.р.).

¹³ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 5. Д. 49. Л. 124, 125–127.

среди молодежи, сколько об опасении за свою жизнь и социальное положение.

В 1926 г. была составлена и очередная опись имущества фряновского храма. Пользуясь этими документами – описью имущества 1918 г.¹⁴ и описью имущества 1926 г.¹⁵, – можно понять, что представлял собой интерьер фряновской церкви до ее закрытия в 1940 г. 21 ноября 1939 г. представитель Щелковского райфинотдела А.Т. Васильев «в присутствии членов фряновского поссовета и церковного старосты» проверил наличие церковной утвари и икон по описи 1926 г. Проверка показала, что «похищены неизвестными лицами» два серебряных напрестольных креста и малый молебный серебряный крест. Может быть, их сохранили священнослужители?

После закрытия фряновской церкви медные ризы с икон, подсвечники, богослужебные сосуды и другая церковная утварь (кроме серебра) были сданы на вторсырье. Об этом свидетельствуют отметки на страницах описи имущества 1926 г.

Документы Щелковского архива показывают, как происходило закрытие церкви во Фрянове. В архивной папке, где хранятся документы по фряновской церкви, на клочке бумаги написана памятка о закрытии фряновской церкви из семи пунктов: «По Фряновской церкви нужно сделать: сдать металл (выполнено 20 июня 1940 г.), сдать парчу, сдать золоченку, продать прочее имущество, передать здание церкви, сдать в банк серебро, сдать или сжечь книги»¹⁶. В то время все указанное имущество еще находилось в церкви, о чем свидетельствует надпись на том же листочке.

В конце апреля 1940 г. Щелковский райфинотдел просил выслать во Фряново представителя «по смывке золотенки». В ответ на эту просьбу в январе 1941 г. Главвтростмет прислал своего сотрудника в Щелковский район «для производства работ по смывке позолоты с иконостасов в церквях района»¹⁷.

В октябре 1940 г. Мосторгу были переданы ковры и ковровые дорожки из церкви, покровцы («сукно красное»), кресло, часы, жестяной бак, два деревянных шкафа, буфет, деревянный стол, скатерти, льняные полотенца и несколько коробок свечей. Это имущество было оценено в 1392 рублей 80 копеек. В ноябре 1940 г.

¹⁴ Приходской архив фряновской церкви. Опись церкви и церковного имущества в селе Фрянове Богородского уезда, сделанная по требованию Совета рабочих и крестьянских депутатов, 1918 г.

¹⁵ Приходской архив фряновской церкви. Опись церкви и церковного имущества в селе Фрянове Богородского уезда. Б/д.

¹⁶ Щелковский архив. Ф. 18. Д. 20.

¹⁷ Там же.

Московский завод по обработке цветных металлов принял 178 кг парчи из фряновской церкви, а Управление драгоценных металлов – ценности на сумму 2000 рублей.

Здание церкви должно было быть передано Дому пионеров, однако 27 сентября 1940 г. Исполнительный комитет Щелковского райсовета депутатов трудящихся разрешил использовать здание фряновской каменной церкви под временную пересыпку зерна «ввиду угрожающего положения порчи зерна из-за самосогревания на приемном фряновском пункте доходящего до 38 % и за отсутствием складов»¹⁸.

С 1 сентября 1940 г. по 31 декабря 1940 г. помещение кладбищенской деревянной церкви было сдано в аренду Щелковскому Мособлплодоовощ за плату 5 рублей 26 коп за один квадратный метр.

4 марта 1941 г. здание фряновской каменной церкви было передано под мастерские Фряновской МТС «для организации в ней ремонтной мастерской».

В мае 1941 г. правление Щелковского райпотребсоюза просит передать ограду Фряновской церкви «для разработки на кирпич на расширение фряновской пекарни»¹⁹.

Открыта вновь фряновская церковь была только в 1991 г. 27 ноября 1989 г. Совет по делам религий при Совете министров СССР постановил «зарегистрировать общество Русской православной церкви в поселке Фряново и передать ему в пользование пустующее здание бывшей церкви “Иоанна Предтечи” для молитвенных целей»²⁰. В 1990 г. возобновились богослужения в церковной сторожке, в 1991 г. – в храме [Сергазина 2006].

В 1940-е гг. были закрыты и другие церкви района. Архивные документы о закрытии церквей Щелковского района показывают чудовищную неграмотность делопроизводителей и общую разруху 1930–1940-х гг.: нет бумаги для делопроизводства – пишут на клочках, тетрадных листах, папиросной бумаге, нет складов – зерно прееет и портится, нет кирпичей для строительства – разбирают церковные ограды.

10 января 1941 г. закрыта церковь в Трубине, здание было передано под пекарню.

29 января 1941 г. закрыта церковь в Здохове (с той же формулировкой: «Церковь не функционирует в течение ряда лет и существующая ранее двадцатка распалась»), здание передано исполкому Щелковского райсовета для переоборудования под производственное предприятие райпромкомбината.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ ЦГАМО. Ф. 7383. Оп. 5. Д. 49. Л. 118

5 февраля 1941 г. закрыта церковь в Анискине («Церковь не функционирует в течение ряда лет и существующая ранее двадцатка распалась, ключи от церкви переданы в сельсовет, а также имеется решение общего собрания граждан о закрытии церкви»), здание передано под производственные цели.

20 февраля 1941 г. закрыта церковь в Иовлеве, кирпич от церковного сарая продан для реконструкции фряновской пекарни, кирпич от сторожки и гаража – для нужд колхоза, ограда продана в июне 1941 г. совхозу Литвиново для «ремонта свинарников и квартир рабочим». Здание церкви было взорвано в 1950-е гг., во время строительства полигона. Как вспоминают жители Иовлева, переселенные в Головино, уже после войны, в 1954 г., ивлиевскую церковь бомбили с самолета.

«Бомбили с самолетов, не могли разбомбить, заминировали кругом и весь храм целиком подняли в воздух. Мы туда вот подходили... В 1948–1949 нас переселяли [во Фряново], но мы ребята ходили туда за реку. Пойдем, там бомбят храм-то, а мы все повалимся на землю, давай верезжать... Земля поднималась», – рассказывала Нина Федотова (1941–2011).

Церковь села Малого Алексина была разрушена и в настоящее время не восстановлена, на ее месте поставлен крест.

Церковь села Рязанцев была закрыта, до войны стояла неразоренной, в войну ее открывали и закрыли в конце 1950-х гг.

«В войну наш храм стоял еще полностью, – рассказывает Мария, прихожанка. – Он [председатель Илья Плетюхин] ключи давал. Все еще полностью было. А после войны все растащили, все распродали. Иконы продали, потом там сделали склад. Там все и развалилось»²¹.

В 1987 г. здание церкви в Рязанцах было передано музею композитора Александра Алябьева, который здесь венчался. В 1994 г. церковь передана общине верующих. В начале XX в. в Рязанцах служили священники Петр Никольский²² и Николай Смирнов [Дубинский, 1998]. Одним из последних священников был Василий Крылов (1906–1942, священномученик). С 1923 г. при церкви прислуживала монахиня Агриппина Маханькова, жившая в Еремине.

По рассказам Александры Николаевны Черновой, ее старший сводный брат, Сергей Николаевич Чернов, был «красным попом», служил в Рязанцах, был расстрижен и уехал в Москву²³.

²¹ Беседа с Марией (род. в 1933 г. в Ескине) 30 июня 2006 г., Рязанцы.

²² Согласно исповедной ведомости 1900 г., хранящейся в домашнем архиве М.С. Крючкова.

²³ Беседа с А.Н. Черновой (1923–2010, род. в Горицах) 29 августа 2008 г., Фряново.

Может быть, имеется в виду, что Чернов принадлежал к обновленческому движению, однако никаких других упоминаний о деятельности обновленцев в районе неизвестно.

В 1940-е гг. действующими в окрестностях Фрянова оставались только три церкви: Владимирская в Маврине, Спасская в Петровском и Тихвинская в Душенове.

Религиозная жизнь при отсутствии храма

Последним священником фряновской церкви был Михаил Михайлович Никологорский (1882–1938), причисленный к лику святых как новомученик [Сергазина 2004, с. 33–36]. Он служил во Фрянове с 1902 г. сначала как псаломщик, затем как диакон и наконец – когда священников в селе больше не осталось – как священник. Семья Михаила Никологорского была небольшой. Согласно клировой ведомости 1922 г., жили втроем – дьякон Михаил Никологорский, его жена Мария Дмитриевна Кудрявцева, сестра фряновского священника Николая Дмитриевича Кудрявцева, тоже арестованного в 1930-е гг., и сын Дмитрий (1906)²⁴. Лидия и Вера Никологорские, дочери Михаила Михайловича, умерли во младенчестве²⁵. А сам он был арестован в декабре 1937 г. и скончался в лагере 2 марта 1938 г.²⁶

По словам местных жителей, последней службой во фряновской церкви были крестины в 1937 г. С 1937 по 1940 г. богослужения не проводились.

Однако церковная жизнь во фряновской округе не прекратилась и после закрытия церквей.

Мавринское духовенство приходило во Фряново крестить детей. Во Фрянове и в Аксенове сохранялись певчие, которые могли совершить панихиду и читать псалтырь по покойнику.

Пока церковь в Рязанцах стояла неразоренной, верующие могли брать из церкви иконы для крестных ходов по полям в престольные праздники (по крайней мере в тот период, когда председателем был Илья Плетюхин, а когда этот пост заняла Валентина Самсонова, «все распродали, сделали склад», иконы и облачения валялись в пруду). В Ескине и Костышах молились у колодца. В Еремине сохранялась и сейчас стоит часовня середины XIX в., в которой также молились в дни престольных деревенских праздников – на 9 пятницу и на Казанскую. На похороны из часовни брали запрестольный крест для совершения домашнего отпевания.

²⁴ ЦГА Москвы. Ф. 707. Оп. 1. Д. 1005.

²⁵ ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 780. Д. 4590. Л. 64 об. – 65.

²⁶ ГА РФ. Ф. 10035. Д. П-18831.

Из Маврина в соседние Костыши регулярно по особым дням носили Страстную икону Богоматери [Сергазина 2013] – в Костышах было место ее обретения. Носили икону и в Головино – на колодчик «Иван Цветник».

Все крестные ходы во фряновской округе прекратились после войны – в 1948 г., вероятно, сразу после постановления Синода от 25 августа 1948 г., принятого под давлением Совета по делам религий РПЦ, которое в том числе запрещало молебны на полях и крестные ходы из села в село.

По статистике исполкома Щелковского райсовета, 6 мая 1945 г., на Пасху, один из трех действующих в округе храмов – мавринский – посетили 2650 человек (75% женщин, 18% мужчин, 7% молодежи; для сравнения – в Душенове было 700 человек, в Петровском – 450 человек).

Старожилы поколения 1920 – начала 1930-х гг. вспоминают, что наиболее значительным событием года считались праздники-престолы, которые отмечали не только жители сел, но и жители деревень. Такие праздники включали не только общую трапезу «вскладчину» и гуляния с гармонью, но и молебны в центре деревни, крестные ходы по полям и вокруг деревни с иконами – на праздники и в засуху приглашали священника из Маврина.

Считалось, что каждая деревня имеет один, два или три праздника в году.

Праздники фряновской округи, которые пышно отмечали по крайней мере до середины XX в. и о которых не забывают сегодня, следующие: в Аксенове – Никола зимний и Дмитрий Солунский; в Афанасове – Восемья пятница, Никола Зимний; в Бобрах – Вознесение, Рождество Богородицы; в Булакове – Петров день и Рождество; в Глазунах – Духов день, Покров; в Головине – Троица, Михайлов день, Иван Цветник; в Еремине – Казанская, Дмитрий Солунский и Девятая пятница; в Ескине – Троица, Рождество Богородицы, Десятая пятница; в Костышах – Никола, Одиннадцатая пятница; в Маврине – Владимирская, Никола, Одиннадцатая пятница (деревенский праздник Костышей, Степанькова и Новленской), в Машине – Казанская; в Рязанцах – Троица, Рождество Богородицы, Десятая пятница (деревенский праздник близлежащих деревень Крутцов и Ескина); в Парееве – Духов день, Покров; в Степанькове – Никола Зимний и Никола Вешний; во Фрянове – Словущее Воскресение, Воздвижение, дни памяти Иоанна Предтечи; в Хлепетове – Петров день.

Происхождение этих значимых для деревни дней обычно связывается либо с престолами несохранившихся церквей округи²⁷,

²⁷ Например, существование в Могутове церкви Дмитрия Солунского,

либо с обетами [Бернштам 2005, с. 275–278] – чаще всего это дни, посвященные богородичным иконам, – Казанской, Боголюбской и другим, либо почитаемым в народе святым – в том числе Николаю Чудотворцу, Сергию Радонежскому, Параскеве-Пятнице и другим).

«У нас деревня сгорела в девятую пятницу, был престольный праздник, – рассказывает жительница деревни Еремино. – А когда сгорела, отменили престольный праздник, сделали 21-го, Казанскую»²⁸.

«У нас в Иовлеве [престолы] были Рождество Христово и Сергиев день, потому что раньше ходили в Сергиев Посад пешком, – рассказывает Нина Федотова (1941–2011, род. в Иовлеве). – Только не говорили “Сергиев Посад”, а говорили: “К преподобному”: “Ты куда ходила яйца продавать? – Да, к преподобному!”. А вот они ходили в Стромынь-то... Это преподобный Сергей шел туда со своими учениками через Беседы, Ботово, Стромынь. А вот, по Булакову, Иовлеву и тропочка есть Преподобного: “Ты куда пошла? – Да, по тропочке Преподобного”. От Булакова она идет. Вот, в народе как говорят: в Беседах беседовали, преподобного Сергия чаем угостили. А Стромынь... эти очень скандалили. Он говорит им: “Вы как страмники, Страмынь будет у вас деревня”»²⁹.

Собранные в процессе полевой работы нарративы *праздник-престол*, или *празднество*, как правило, строятся по однотипной схеме и включают в себя:

- память дат и событий по церковному календарю (например: «Казанская, 21 июля»),
- воспоминание о довоенных (иногда дореволюционных) религиозных практиках (храмовое богослужение или молебен у *колодчика* или посреди деревни, освящение домов),
- еще более эмоционально окрашенный рассказ о народных гуляниях (о песнях под гармонь, плясках, трапезах *вскладчину*, хождениях из дома в дом с поздравлениями, приездом родственников из других сел и деревень).

По воспоминаниям местных жителей, празднование деревенских праздников сохранялось по крайней мере до конца 1960-х гг.,

в литературе XIX в. упомянутой как «церковное место Дмитрия Солунского», объясняет, почему одним из престолов деревни Ереминой наряду с 9-й пятницей и Казанской стал праздник Дмитрия Солунского. Праздник Рождества Богородицы, который отмечали в Рязанцах, Ескине и Бобрах, восходит к храмовому празднику Троицкой церкви: в деревянной церкви села Троицкого-Рязанцев был Богородицерождественский придел.

²⁸ Беседа с А. (род. 1929 г.) 23 июня 2006 г., Еремино.

²⁹ Беседа с Ниной Федотовой (1941–2011) 26 августа 2008 г., Маврино.

до начала войны приглашали священника из Маврина или Душенова, устраивали крестные ходы с иконами, освящали поля, молились возле источников, с конца 1940-х гг. молились возле источников без священников.

«Раньше ходили на колодчик. Не знаю, ходят теперь или нет, но не так стали ходить. Раньше на колодчик сходим и вокруг деревни по задворкам, все с иконами, и песни... молитвы читали. Кругом домов, по задворкам», – вспоминает А., 1929 г. рождения³⁰.

«У нас Казанскую [носили]. Через реку ее переносили. Из церкви [Ильинской на погосте Муравьищи] на Карабаново – и к нам в деревню [Тимково]», – вспоминает С., 1935 г. рождения, о деревенских праздниках соседнего района³¹.

«Я сюда [в Афанасово] замуж вышла в 1958-м, праздники были еще», – рассказывает В. Семенова³².

«Восьмая неделя – празднество в Афанасове, престольный праздник, девятая [неделя] – празднуют в Еремине, на колодчик ходят, десятую – молебствуют в Рязанцах, это молебствуют по дождю, как и раньше, и до сих пор молебствуют. Десятая пятница в Крутцах тоже был престольный праздник. Одиннадцатую здесь [в Маврине]. А двенадцатую уже не считают», – рассказывает Валентина³³.

Об этих же датах говорит и Нина Мошарова: «Сегодня девятая [пятница]. Десятая – в Крутцах, одиннадцатая – в Маврине. Мне еще говорили, что в Новленском, около Ивлева, тоже была одиннадцатая, но в деревне ее не отмечали, но в этот день ходили в Лавру»³⁴.

Празднование обычно начиналось с молебна возле часовни (если деревенская часовня не сохранилась – собирались в центре деревни, часто – у здания клуба) и сопровождалось крестным ходом с иконой. Обходили вокруг деревни, а потом по приглашению жителей заходили в дома – кропить дом и скотину. Когда духовенство уезжало, начинался деревенский праздник, который длился два-три дня.

«Приезжал батюшка на Троицу, в праздник. Церквей-то не было, значит, он по домам ходил, водосвятие делал везде», – вспоминает Мария, родившаяся в 1933 г. в Ескине³⁵.

³⁰ Беседа 23 июня 2006 г., Еремино.

³¹ Беседа 22 июля 2006 г., Стромьнь.

³² Беседа 19 июня 2008, Афанасово.

³³ Беседа с Валентиной (род. в 1932 г. в Крутцах Владимирской обл.) 6 июля 2006, Костыши.

³⁴ Беседа с Ниной Мошаровой (род. в 1941 г. в Филипповском Владимирской обл.) 23 июня 2006, Еремино.

³⁵ Беседа 30 июня 2006 г., Рязанцы.

«В праздники-то престольные ходили в каждый дом. ...около дома нет [воду не святили. – К. С.], а в доме всегда было ведро поставлено. И батюшка [тем,] кто желает, дом освещал», – вспоминает Лидия Лямушкина, родившаяся в 1925 г. в Крутцах Владимирской области, ныне прихожанка Рязанцев³⁶.

«Вот недавно, когда только эта церковь [в Рязанцах] у нас открылась, – рассказывают в десятую пятницу жители Ескина, – мы ни одного раза вокруг полей не ходили с этим уже батюшкой, а раньше приезжал [священник] и все равно ходили вокруг полей с иконами. Прямо выходили [из церкви] и вокруг полей ходили везде. Рязанские – по сваму полю ходили, потом он переходил [дорогу и шел] по нашему полю»³⁷.

Осмысление этого процесса освящения полей разное: «Чтобы как-то оградить от всего – и от пожара, и от вредителей. И дома от пожара»; «И заказать дождя. Когда засуха – молили, замаливали дождя»³⁸.

«Обычно в этот день батюшку приглашали, молебен служили, ну, а потом, как обычно, по-деревенски, поддавали как следует. Со всех деревень приходили – из Жуклина, из Маренкина, из Бобров. Народу было... Гармонь с одной стороны, гармонь с другой. Полно народу, весело проводили эти праздники. Сейчас уже, конечно, никого нету, забывать все это стали. В каждом доме гости были, гуляли весело, конечно. Пляски, гармонь, народ веселился здорово!», – вспоминает Алексей Семенов³⁹.

Воспоминания о деревенских *праздниках-престолах* – самые яркие из воспоминаний деревенских жителей фряновской округи. Можно сказать, что память об этих днях выступает в качестве своеобразного маркера идентичности жителя деревни. Старожилы поколения 1920–1940-х гг. помнят обычно не только «престолы» своей деревни, но и праздники окрестных деревень, жители поколения 1950–1960-х гг. (живущие уже не в своей деревне, а в рабочем поселке) могут назвать день праздника и церковь, к приходу которой относилась деревня (как правило, именно там похоронены их родители или деды).

³⁶ Беседа с Лидией Лямушкиной, урожд. Долговой (род. в 1925 г. в Крутцах Владимирской обл.) 30 июня 2006 г., Рязанцы.

³⁷ Беседа с Марией (род. в 1933 г. в Ескине) и Любовью (род. в 1932 г. в Ескине) 30 июня 2006 г., Ескино.

³⁸ Беседа с Марией (род. в 1933 г. в Ескине) и Любовью (род. в 1932 г. в Ескине) 30 июня 2006 г., Ескино.

³⁹ Беседа с Алексеем Семеновым (род. в 1931 г. в Афанасове) 19 июня 2008 г., Афанасово.

В настоящее время праздники-престолы отмечают в каждой деревне фряновской округи, но не всей деревней, а в семейном кругу (люди средних лет, живущие в городах, помнят только дату деревенского праздника – именно в этот день принято навещать оставшихся в деревне родителей). Реликты крестных ходов, преобразовавшихся в новую религиозную практику, можно заметить только в отдельных деревнях – в Еремине, где сохранилась деревянная часовня, построенная в 1846 г., в Ескине, где располагается почитаемый народом *колодчик*, и в Костышах, где располагается колодец, возле которого, по преданию, была обретена Страстная икона Богоматери, хранившаяся в местной часовне, а после разрушения последней переданная в мавринскую церковь [Сергазина 2011].

Выводы

Мы видим, что даже в эпоху массового закрытия церквей в Подмоскovie религиозная жизнь в деревнях сохранялась, концентрируясь вокруг почитаемых мест – святых колодцев, мест обретения иконы, часовен. Важными были и остаются даты деревенских праздников-престолов: в настоящее время они утрачивают свою религиозную составляющую, но еще сохраняются в памяти бывших жителей села как маркеры их принадлежности к единой некогда общности – сельской общине.

Литература

- Бернштам 2005 – *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005.
- Сергазина 2004 – *Сергазина К.* Сквозь завесу времен: из истории приходской жизни села Фрянова. Щелково, 2004.
- Сергазина 2006 – *Сергазина К.* Динамика возрождения русской религиозной культуры // Религиозные практики в современной России: Сб. ст. М., 2006.
- Сергазина 2011 – *Сергазина К.Т.* «Паломничество» или «воцерковление»: о разных типах православных приходов на примере трех церквей северо-восточного Подмоскovia // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. М., 2011. С. 37–57.
- Сергазина 2013 – *Сергазина К.Т.* Почитание скульптурного изображения Богоматери из Костышей в 1950–1980-е годы // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. Вып. 7 (23): Церковные институты и религиозные практики в России: история и современные тенденции. С. 86–95 [Электронный ресурс]. URL: <https://history.jes.su/issue.2013.4.12.7-23/> (дата обращения 10.11.2019).

Сергазина, Чистяков 2009 – *Сергазина К.Т., Чистяков П.Г. Фряново глазами историка: материалы к истории городского поселения. Владимир, 2009.*

References

- Bernshtam, T.A. (2005), *Prikhodskaya zhizn' russkoi derevni* [Parish life of the Russian village], Saint Petersburg, Russia.
- Sergazina, K. (2004), *Skvoz' zavesu vremen: iz istorii prikhodskoi zhizni sela Fryanova* [Through the curtain of time. From the history of the parish life of the village of Fryanovo], Shchelkovo, Russia.
- Sergazina K. (2006), "The dynamics of the revival of Russian religious culture", in *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii: sbornik statei* [Religious practices in nowadays Russia. Collection of articles], Moscow, Russia.
- Sergazina, K.T. (2011), "'Pilgrimage' or 'churching': about different types of Orthodox parishes on the example of three churches in the north-eastern Moscow region", in *Prihod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaya sistema rossiiskoi religioznosti* [Parish and community in nowadays Orthodoxy. The root system of Russian religiosity], Moscow, Russia, pp. 37–57.
- Sergazina, K.T. (2013), "The veneration of the sculptural image of Our Lady of the Bones in the 1950–1980s" [Online], *Istoriya* [History], Vyp. 7 (23): Tserkovnye instituty i religioznye praktiki v Rossii: istoriya i sovremennye tendentsii [Church institutions and religious practices in Russia. History and current trends], pp. 86–95, available at: <https://history.jes.su/issue.2013.4.12.7-23/> (Accessed 10.11.2019)
- Sergazina, K.T. and Chistyakov, P.G. (2009), *Fryanovo glazami istorika: materialy k istorii gorodskogo poseleniya* [Fryanovo through the eyes of a historian: materials on the history of an urban settlement], Vladimir Russia.

Информация об авторе

Ксения Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; ksergazina@gmail.com

Information about the author

Ksenia T. Sergazina, Cand. of Sci (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia; ksergazina@gmail.com

Переводы

УДК 26

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-142-155

Кумранский гимн 4Q184: перевод и комментарий

Наталья М. Киреева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия; natalya.kireeva@gmail.com*

Аннотация. Предложенный новый перевод кумранского гимна 4Q184 сопровождается культурно-историческим комментарием, учитывающим исследования последних десятилетий.

Ключевые слова: ранний иудаизм, Кумран, 4Q184, свитки Мертвого моря

Для цитирования: Киреева Н.М. Кумранский гимн 4Q184: перевод и комментарий // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 1. С. 142–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-142-155

The Hymn 4Q184 from Qumran. Translation and commentary

Natalya M. Kireeva

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia; natalya.kireeva@gmail.com*

Abstract. New translation of the hymn from Qumran collection (4Q184) is accompanied by cultural and historic commentary, which considers the latest research of the source.

Keywords: Early Judaism, Qumran, 4Q184, Dead Sea Scrolls

For citation: Kireeva, N.M. (2020), "The Hymn 4Q184 from Qumran. Translation and commentary". *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 142–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-142-155

Кумранский гимн 4Q184 был впервые опубликован в 1964 г. Джоном Аллегро¹, в этом издании текст был снабжен названием «Козни распутной женщины», что впоследствии критиковалось многими исследователями. К 4Q184² относятся шесть фрагментов³, написанных на пергаменте квадратным иродианским шрифтом; фрагменты 2–6 сохранились крайне плохо. Существуют предположения, что все шесть фрагментов представляют собой единый источник⁴. Однако более вероятно, что фрагмент 1, сохранившийся лучше других, должен рассматриваться как самостоятельное законченное произведение. Ниже представлен перевод именно этого фрагмента. 4Q184 является поэтическим сочинением, которое по своему языку и образному ряду близко к книге Притчей.

Ивритский текст приводится в реконструкции, сделанной Э. Тигчеларом⁵ в 2012 г. Эта реконструкция, осуществленная уже после публикации классического двухтомника *The Dead Sea Scrolls Study Edition*⁶, сделана в согласии с поэтическим характером текста и его стилистическими особенностями. Принимая во внимание литературный характер гимна, я привожу его в разбивке Э. Тигчелара на стихи и строфы; традиционная разбивка на строки в ивритском тексте и русском переводе приводится в квадратных скобках.

¹ Allegro, J. (1964), "Wiles of the Wicked Woman: a Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave", *Palestine Exploration Quarterly*, no. 96, pp. 53–55.

² В современной кумранистике принята следующая система кратких обозначений: арабская цифра в начале обозначает номер пещеры, в которой был обнаружен документ; Q – отсылка к топониму, поскольку рукописи были найдены не только в Кумране, но и в других регионах Иудейской пустыни; номер является сквозным в коллекции документов из конкретной пещеры. Реконструкции текста, предложенные исследователями заключены в квадратные скобки.

³ Фотокопии свитка в высоком разрешении доступны: The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library [Электронный ресурс]. URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q184-1>. Режим доступа: свободный.

⁴ См. дискуссию по вопросу: Tigchelaar, E.J.C. (2010), "Constructing, Deconstructing and Reconstructing Fragmentary Manuscripts: Illustrated by a study of 4Q184 (4QWiles of the Wicked Woman)", in Grossman, M., ed., *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, pp. 26–47 (далее – Tigchelaar 2010).

⁵ Tigchelaar, E.J.C. (2012), "The poetry of the wiles of the wicked woman (4Q184)", *Revue de Qumran*, no. 100, pp. 632–633 (далее – Tigchelaar 2012).

⁶ Garcia Martínez, F., ed. (1999), "The Dead Sea Scrolls Study Edition", in Tigchelaar E.J.C., in 2 vols. Brill (далее – Martínez–Tigchelaar 1999).

Отдельно в комментарии будут отмечены случаи расхождения между реконструкциями Эберта Тигчелара и изданием Мартинеса – Тигчелара, а также обращения к вариантам, предложенным Джоном Аллегро и Джоном Страгнеллом.

Существуют несколько переводов гимна 4Q184 на европейские языки⁷. На русский язык текст был впервые переведен И.Д. Амусиным, перевод был издан в 1986 г., уже после смерти исследователя⁸. В последующие десятилетия гимн неоднократно обсуждался иностранными учеными и анализировался с самых разных методологических позиций, в то время как в русскоязычной иудаике обращений к этому документу после И.Д. Амусина не было. В силу указанных причин я полагаю, что настало время пересмотреть перевод текста на русский язык и снабдить его подробным комментарием.

Текст

וב[פיה תשא שו]א	1 Frag. [1] [...]ה תוציא הבל
[ול[שנ דברי]פיה]	תועות תשחר תמיד
ולהליץ יחד בש[פתי עול	[לעג] 2[וקלס תחל]י[ק]
וכליותיה מק]...	לבה יכין פחוז
ידיה תמכו שו	[3[כפיה] בעול נגעלו
וללכת באשמות]...	רגליה להרשיע ירדו

⁷ Помимо упомянутой первой публикации Дж. Аллегро, см. также: Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, no. V, pp. 82–85 (pl. XXVIII); Strugnell, J. (1970), “Notes en marge du volume V des ‘Discoveries in the Judaean Desert of Jordan’”, *Revue de Qumrân*, no. 1, pp. 163–276; Carmignac, J. (1965), «Poeme allegorique sur la secte rivale», *Revue de Qumrân*, no. 5, pp. 361–374; Moore, R. (1980), “Personification of the Seduction of Evil: ‘The Wiles of the Wicked Woman’”, *Revue de Qumran*, no. 10. pp. 505–519; Garcia Martinez, F. (1992), *Textos de Qumran*. Madrid: Trotta, p. 407; Garcia Martinez, F. (1994), *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Brill, Leiden; New York, p. 379; Vermes, G. (1997), *The Complete Dead Sea Scrolls in English. Harmondsworth*, Penguin, p. 396; Martinez, Garcia F. and Tigchelaar, E.J.C. (1996–1997), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden, pp. 376–377; Tigchelaar, E.J.C. (2012), “The poetry of the wiles of the wicked woman (4Q184)”, *Revue de Qumran*, no. 100, pp. 632–633.

⁸ Амусин И.Д. Кумранский антифарисейский памфлет // Вестник древней истории. 1986. № 3. С. 133–140 [Anti-pharisaic pamphlet from Qumran].

ורוב פשעים בכנפיה	[4] [שמלותיה] מוסדי חושך
ומלבשיה [...]]	[בגדי]ה תועפות לילה
ועדיה נגועי שחת	[5] מכסיה אפלות נשף
ומטותיה [6] מעמקי בור	ערשיה יצועי שחת]
ובאישני ליל[ה] [אשלותיה] ⁹	מלונותיה משכבי חושך
ותשכון באהלי דומה	ממוסדי אפלות [7] תאהל שבת
ואין נחלתה בתוך {ב} כול [8] מאירי נוגה	בתוך מוקדי עולם
הוי הוה לכול נוחליה	והיאה ראשית כול דרכי עול
ושדדה לכ[ול] [9] תומכי בה	
ואורחותיה שבילי חטאת	כיא דרכיה דרכי מות
ונתיבו[תי]ה אשמות פשע	מעגלותיה משגות [10] עול
בפתח ביתה תצעד שאו[ל]	שעריה שערי מות
וכול נוחליה ירדו שחת	[11] כ[ו]ל [באיה לוא] ישובון
ו[...] [12] כו[ל] [...]]	וה[י]א במסתרים תארוב
ובשערי קריות תתיצב	ברחובות עיר תתעלף
ואין להרג[יעה] [13] מה[זנו]ת תמיד	
ועפעפיה בפחו תרים	עיניה הנה והנה ישכילו
ואיש [ע]צום ותכשילהו	לראו[ת] ל[אי]ש[14] צדיק ותשיגהו
ולבחירי צדק [15] מנצור מצוה	ישרים להטות דרך
והולכי ישר להשנות ח[ו]ק	סמוכי י[צ]ר להביל בפחו
ולהטות פעמיהם מדרכי צדק	להפשיע [16] ענוים מאל
בל ידרוכו [17] במעגלי יושר	להביא זד[ו]ן ב[לב]במה
ולפתות בחלקות [כול] בני איש	להשגות אנוש בדרכי שוחה

⁹ В данном случае я следую реконструкции текста, представленной в Martínez-Tigheelaar 1999. В издании Tigheelaar 2012, 633 данное слово предлагается читать как משלותיה – «иллюзии, заблуждения» (hiph. part. f. pl. от שלה).

Перевод

[1] [Он]a¹⁰ порождает тщету / и у[стами своими произносит пус]тое,
 К хуле¹¹ тянется непрестанно / и повторяет¹² слова [уст своих...].

¹⁰ Первое слово первой строки фрагмента 1 утрачено, анализ особенностей почерка и положения слова на пергаменте позволяет предположить, что оно состояло из четырех или пяти букв. В зависимости от реконструкции в значительной степени меняется интерпретация текста. Исследователи предлагают несколько вариантов:

– Джон Аллегро (Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judean Desert [DJJD]*, no. V, pp. 82–83), первый издатель гимна, предлагает прочтение «זונה» – «блудница»;

– Р. Мур (Moore, R. (1980), “Personification of the Seduction of Evil: ‘The Wiles of the Wicked Woman’”, *Revue de Qumran*, no. 10, pp. 510); И.Д. Амусин (Амусин И.Д. Кумранский антифарисейский памфлет // Вестник древней истории. 1986 № 3. С 134); Дж. Баумгартен (Baumgarten, J.M. (1991–1992), “On the Nature of the Seductress in 4Q184”, *Revue de Qumran*, no. 15, pp. 137), М. Аюбин (Aubin, M. (2001), “‘She is the beginning of all the ways of perversity’: Femininity and Metaphor in 4Q184”, *Women in Judaism*, no. 2, p. 4); М. Грофф (Groff, M. (2007), “Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls”, in *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 116, Brill, Leiden, p. 106) предлагают «מפה» – «из уст ее»;

– М. Филоненко (Philonenko, M. (1982), «*Essénisme et misogynie*», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, p. 344) вслед за Дюпон-Соммером, в русле теории о мизогинии, свойственной кумранитам, предлагает «היא/היא» – «женщина / эта женщина»;

– С. Хениг (Hoenig S.) приводит вариант реконструкции (цит. по: Tigchelaar 2012: 626), предлагающей зависимость гимна от образного ряда книги Притчей, читая «נכריה» – «иноплеменная», «чужеземка».

Я полагаю, что началом гимна могло быть слово היא/היא – «и она», «она». Данное слово, представленное в полной орфографии в форме «היא» («и она»), встречается в гимне в строке 8. Эта строка является центральным в композиционном и идейном плане высказыванием гимна, потому есть основание допустить присутствие этого слова в начале поэтического сочинения.

¹¹ תועה – pl. от תועה, «ошибка», «заблуждение», «хула», ср. Ис 32:6 «Ибо невежда говорит глупое... чтобы действовать лицемерно и произносить хулу (תועה) на Господа» (везде, кроме отдельно отмеченных мест, Библия цитируется в Синодальном переводе). В Еврейской Библии слово встречается только в единственном числе.

¹² שן – «повторяет»: «И тверди [= повторяй] их детям твоим...» (Втор 6:7). Глагол, предположительно, намекает на фарисейскую

[Издевкой] [2] и насмешкой¹³ обольщает¹⁴ / и высмеивает общину *Яхад*¹⁵ устами незаконными.

практику заучивать тексты наизусть. Известно, что до кодификации Мишны (этимология этого слова также восходит к данному глаголу) в начале II в. существовали мудрецы, способные запомнить, а затем цитировать большие блоки Устного Закона. Дж. Страгнелл (Strugnell, J. (1970), "Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan' ", *Revue de Qumrân*, no. 1, p. 264) полагает, что реконструкция Дж. Аллегро в данном случае не верна и предлагает прочтение «לשמך» – «умашать», что также может сочетаться с последующим описанием речей главной героини – льстивых и соблазнительных. Однако параллелизм с первой частью высказывания, где присутствует указание на непрерывность действия, заставляет усомниться в реконструкции Дж. Страгнелла.

¹³ קלס – сущ. «насмешка», «издевка», ср.: Иер 20:8: «слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние (ולקסל כל-היום)».

¹⁴ תחליק – «она льстит, обольщает, умягчает». В Притчах лезть – одна из характеристик «чужой жены», см.: Прит 2:16; 7:5. Глагол крайне важен для понимания значения гимна. Существительное, производное от него, חלק (pl. – חלקות), используется в ряде кумранских текстов для обозначения противников общины, характеризующихся как דורשי חלקות (толкователи скользкого), под которыми, как полагают, имеются в виду фарисеи (Baumgarten, A. (2000), "Seekers after Smooth Things", in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, pp. 857–859; Baumgarten, A. (1983), "The Name of the Pharisees", *Journal of Biblical Literature*, no. 102, pp. 411–428; Flusser, D. (1981), "Pharisaer, Sadduzaer und Essener im Pescher Nahum", in *Qumran*, Darmstadt, pp. 121–166). Возможно, в самом термине присутствует игра слов: חלקות – הלכות (скользкие вещи – галахические выводы), указывающая на полемику с фарисеями (Baumgarten, A. (2000), "Seekers after Smooth Things", in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, p. 858).

¹⁵ יחד – «вместе, сообща». Одно из самоназваний Кумранской общины, в Уставе общины встречается более 60 раз, всего в текстах свыше 100 раз. Подробнее см.: Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983. С. 106–107. [Qumran community]

Сердце¹⁶ ее чинит¹⁷ непостоянство¹⁸, / а почки¹⁹ ее – [...] ²⁰
 [3] [Ладони ее] беззаконием осквернены, / руки ее поддержи-
 вают пропасть²¹.

¹⁶ С точки зрения библейской антропологии сердце являлось не только местом сосредоточения чувств и волевых интенций, но также мыслей и интеллекта. Традиционное библейское выражение «сказал в сердце своем» несет значение «подумал» (напр.: Быт 27:41; Втор 8:17; Ес 6:6). См.: Wolff, H.W. (1974), *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, pp. 40–58.

¹⁷ Ср.: Иов 15:35 (Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, no. V, P. 84): מְרִמָּה תִכְיֶין בְּטָנָם / «утроба его приготавливает обман».

¹⁸ В издании Martínez–Tigheelaar 1999 приводится реконструкция פִּחִין – «ловушка», однако в Tigheelaar 2012 вслед за первым изданием Дж. Аллегро также дает פָּחוֹן. В Быт 49:4 грех Рувима описывается с использованием корня פָּחוֹן – פָּחוֹן כְּמַיִם («непостоянный, как вода»), это слово встречается в Еврейской Библии лишь один раз в этом стихе (*hapax legomenon*).

¹⁹ Сердце и почки согласно в библейских и постбиблейских текстах отвечают за мыслительную активность человека. См.: Wolf, H.W. (1974), *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, pp. 65–66. Согласно библейской антропологии, почки – орган, созданный непосредственно Богом. В Пс 139:13 читаем: «Ибо Ты создал *почки* мои, соткал меня во чреве матери моей». Вероятно, на этих представлениях основывается пророческая традиция, называющая почки и сердце человека органами, по которым Бог судит человека. Например: Иер 11:20 (также 17: 10; 20: 12): «Судья праведный, испытывающий *почки* и сердца».

²⁰ В Martínez–Tigheelaar 1999, 376 дается реконструкция מִקְשׁוֹת – «западни». Что правомочно в качестве параллелизма, если первую часть стиха прочитывать как פִּחִין – «ловушка» (см. выше примеч. 18).

²¹ פוּחַ – досл. «колодец», здесь в значении «преисподняя». Образ возникает в связи с потенциальной опасностью и вредоносностью, исходящих от главной героини. В Вавилонской поэме «Диалог господина и раба» женщина описывается как колодец, глосса дополняется следующим клинописным текстом – «западня, яма и ров» (Pritchard, J.B. (1969), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, p. 438). Также в контексте возможных значений женского образа в гимне важна параллель между פוּחַ и Притч 23:27 – בְּיַשְׁוּחָהּ עֲמִיקָה זֹנָה – «потому что блудница – глубокая пропасть» (параллель впервые отмечена Дж. Аллегро (Allegro, J.M. (1968), *Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*, no. V, p. 84).

Ноги ее²² спускаются, чтобы совратить, / дабы шествовать во грехах [...]

[4] [Платяя ее] – основания тьмы, / и множество злодеяний на полах²³ ее,

[одеж]ды ее – глубина²⁴ ночи, / и облачение ее²⁵ – [...]

[5] Покровы ее – темнота сумеречная, / и украшения ее – язвы Преисподней.

Одры²⁶ ее – ложа Преисподней [... / и кровати ее] [6] –

²² Ср.: «...женщина в наряде блудницы, с коварным сердцем... ноги ее не живут в доме ее» / וְנִצְרָתָהּ לֹב... בְּבֵיתָהּ לֹא יִשְׁכְּנוּ רַגְלֶיהָ / «а́ша лəкəра́та шитə о́на» (Прит 7:10–11).

²³ בכנפיה – досл. «на крылах». На основании прямого значения слова некоторые исследователи интерпретируют женский образ, представленный в гимне как хтонический. Дж. Баумгартен (Baumgarten, J.M. (1991–1992), “On the Nature of the Seductress in 4Q184”, *Revue de Qumrân*, no. 15, pp. 133–143) предполагает, что в 4Q184 описывается демонесса Лилит, чья связь с подземным миром задает метафорику гимна. Однако данное слово (כנף) употребляется в текстах Кумрана в значении полы одежды. Например, заповедь Лев 18:8 пересказывается в Храмовом свитке (11Q T^{LXVI} 12:13) как запрет вступать в сексуальную связь с мачехой, т. е. «открывать полы одежды отца твоего» (וְלֹא יִגְלֶה כִּנּוֹ אֶחֱיָהּ). Аубин (Aubin, M. (2001), “‘She is the beginning of all the ways of perversity’: Femininity and Metaphor in 4Q184”, *Women in Judaism*, no. 2, pp. 1–23) предлагает интерпретировать כנף как гениталии, но для этого, на мой взгляд, нет достаточных оснований в тексте.

²⁴ תועפות – «вершина», Ср.: וְכֶסֶף תּוֹעֲפּוֹת לָךְ / «твоим серебром отменным» (Иов 22:25, Новый русский перевод).

²⁵ Ср. לבושה / עֲזֻזָּהָר / «Крепость и красота – одежда ее» (Прит 31:25). Образ, представленный жены добродетельной в Притчах, очевидно, крайне положителен, в то время как в 4Q184 данное выражение используется для описания женщины, далекой от идеала.

²⁶ ערשיה – «одр, колыбель, постель», ср.: Прит 7:16: חֲטָבוֹת אֲטוֹן מִצָּרִים: מִרְבֵּדִים רַבְדֵּי עֲרָשִׁי / «коврами я убрала постель мою, разноцветными тканями Египетскими». В следующем стихе (Прит 7:17) упоминаются ложа / מִשְׁכְּבֵי. В Прит 7 описываются соблазнительные речи, которыми женщина «в наряде блудницы» пытается соблазнить неразумного юношу. Возможно, использование автором 4Q184 четырех различных слов для обозначения постели на пространстве двух строк также призвано подчеркнуть чувственную привлекательность героини гимна. Еще один интересный библейский образ, возможно, связанный метафорикой гимна – пророчество Иезекииля, в котором в проклятии Египту (гл. 32), в частности,

глубины могильные²⁷,
 обителища ее – постели тьмы, / и во мраке ноч[и]²⁸ тамариски²⁹ ее.
 На тьме [7] основала она жилище свое / и обитает в шатрах
 Преисподней³⁰,
 среди костров вечных, / и нет ей удела среди [8] лучезарных³¹.

утверждается, что сошедшие в Шеол «возлягут» на ложах. Вероятно, пророчество обыгрывает связь смерти и погребения как положения во гроб/могилу. В кумранском гимне эта библейская ассоциация очевидно дополняет гендерную метафору, связывающую женщину с опочивальней, развивая мотив смертельной опасности, исходящей от нее.

²⁷ בור – досл. «колодец, цистерна», здесь: «могила», ср.: Прит 28:17
 אָדָם עָשָׂק בְּדָם-נַפֶּשׁ עַד-בּוֹר יָנוּס אֶל-יַתְמוֹכוֹ-בּוֹ / «Человек, виновный
 в пролитии человеческой крови, будет бегать до могилы, чтобы кто не
 схватил его». Также и в упомянутом выше пророчестве Иезекииля (Иез
 32:18) данное слово употребляется для обозначения могилы.

²⁸ לַיְלָה וְאֶפְלָה: – досл. «в зрачках ночи», ср.: Прит 7:9
 בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּבַיּוֹם וּבַלַּיְלָה / «в сумерки, в вечер дня, в ночной темноте и во
 мраке». В данном стихе нагнетается ощущение опасности. Главным
 источником бед для неразумного юноши является чужая жена, которая
 подстерегает его во мраке ночи, чтобы сладкими речами завлечь в свои
 сети. Очевидно, что этот же контекст имеет в виду автор гимна.

²⁹ אֶשְׁלוֹתֶיהָ – «тамариски ее». На первый взгляд необычное употребле-
 ние данного слова в гимне объясняется традицией, связывающей тама-
 риск, посаженный Авраамом («Авраам посадил в Вирсавии тамариск и
 призвал там имя Господа, Бога Вечного» (Быт 21:33, Новый русский пере-
 вод)), с представлениями о гостеприимстве. Тамариск Авраама становит-
 ся впоследствии символом радушия и уважения к гостям, в более позднюю
 эпоху – символом изучения Закона, поскольку любое собрание мужчин
 предполагает занятие Торой. В мишнаитском иврите אָשֵׁל используется
 для обозначения постоянного двора и временного пристанища. В мидраше
 на книгу Псалмов (*Midrash Tehillim*, 106) отмечается, что אָשֵׁל следует
 понимать как акроним для לִינָה, שְׁתִּיָּה, אֲכִילָה, «еда, питье, сон», фактически
 Bed and Breakfast.

³⁰ דּוֹמָה – в Пс 93:17 употребляется в значении שְׂאוֹל – Преисподняя.

³¹ נוֹגָה – «сияние», ср.: Прит 4:18 וְאֶרֶץ צְדִיקִים כְּאֹרֶךְ נֹגָה «Стезя
 праведных – как светило лучезарное». В данном случае автор 4Q184 также
 использует метафорический ряд книги Притчей, чтобы подчеркнуть
 контраст между путем праведных и тем, что предлагает героиня гимна.

И она³² – начало³³ всех путей беззакония, / Горе для всякого, кто сопричастен ей,
и разорение для вс[ex], [9] кто опирается на нее,
Ибо пути ее – пути смерти³⁴/, и тропы ее – дороги греха,
Стези³⁵ ее – [10] ошибки³⁶ беззакония, / и колеи³⁷ ее – греховные проступки.

³² והיא – «и она», Р.Д. Мур предлагает обратить внимание на композицию гимна (*Moore R.D. Personification of the Seduction of Evil: 'The Wiles of the Wicked Woman' // Revue de Qumran. 1981. №10. P. 505-19*), отмечая, что указанная строчка является центральной в тексте. Это дает основание предположить, что весь гимн также начинается со слова והיא.

³³ ראשית – возможный намек на космогонический нарратив (Быт 1), в этом случае описываемая женщина является началом конца, упадка и смерти. Данная строка имеет очевидную параллель со знаменитым гимном самовосхваления премудрости Прит 8:22, где постулируется, что премудрость была «началом пути» при сотворении Господом вселенной. В данном случае антитезой премудрости является злое начало, которое становится персонификацией смерти и Шеола.

³⁴ Автор гимна вновь переворачивает хвалебное высказывание из книги Притчей, чтобы подчеркнуть различие между Мудростью и героиней гимна. Ср.: דְּרָכֶיהָ דְּרָכֵי־נֵעַם – «Пути ее [Мудрости] – пути приятные» (Прит 3:17).

³⁵ מעגלותיה – «стеzi ее», досл. «круги путей». Ср.: Прит 2:18 כִּי שָׁחָה אֶל־מֹת בֵּיתָהּ וְאֶל־רָפָאִים מַעְגְּלֶיהָ / «Дом ее ведет к смерти, и стеzi ее – к мертвецам».

³⁶ משגות – «ошибки», только в Быт 43:12 (*hapax legomenon*), где стоит в единственном числе.

³⁷ Для описания жилища героини гимна автор использует четыре синонима, обозначающих ее ложе, что подчеркивает ее соблазнительность. Здесь при описании ее воздействия используются пять синонимов, обозначающих дорогу (נתיבות, מעגלות, שבילים, ארחות, דרכים), что свидетельствует о богатстве языка автора, а также является эмпатизацией опасности, исходящей от героини гимна: эта женщина подстерегает буквально везде.

Врата ее – врата смерти, / у входа³⁸ в ее дом³⁹ подстерегает⁴⁰ Шео[л.]

[11] Никто, из вошедших к ней, не возвращается⁴¹, / и всякий, сопричастный ей, спускается в Преисподнюю.

И о[н]а сидит в засаде⁴² в местах укромных / и [...] [12] вс[е]

³⁸ Вход в дом, являясь границей между *своим* и *чужим* пространством, играет в библейской и постбиблейской культуре важное значение. Будучи связанным с потенциальной опасностью ухода за пределы защищенного пространства, вход в дом часто отмечался особыми амулетами – апотропеями. К числу наиболее ранних относятся так называемые *чаши с заклинаниями*, или *магические чаши*, датируемые периодом поздней античности из Вавилонии (IV–VIII вв.). На этих чашах часто изображалась демонесса, заключенная в ограду из арамейских заклинаний; чаши зарывались под порогом дома изображением вниз (см.: Naveh, J. and Shaked, Sh. (1985), *Amulets and magic bowls: Aramaic incantations of Late Antiquity*. Varda Books; перевод на русский язык текстов заговоров и их анализ, см.: Лявданский А.К. Арамейская версия Сисиниевой легенды // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М.: Индрик, 2017. С. 29–62). Традиционный способ маркировки дверей еврейских домов при помощи *мезузы*, возводимый библейской традицией к нарративу об исходе из Египта, также выполняет защитные функции. Следует упомянуть Быт 4:7, где Каин предостерегается от убийства необычной формулой «ибо у дверей грех лежит» / לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ. Опасность, которая ждет человека за порогом, может персонафицироваться и наделяться демоническими функциями.

³⁹ בפתח ביתה – «у дверей дома своего». Ср.: Прит 9:13-15, где описывается поведение Женщины безрассудной, зазывающей своих жертв: וְיֹשֶׁבֶת לַפֶּתַח בֵּיתָהּ עַל-כִּסֵּא מְרִמִּי קָרָת / «сидится у дверей дома своего на стуле, на возвышенных местах города».

⁴⁰ תעצד – «досл. шагает, идет». Видимо, автор вновь отсылает читателя к нарративу о неразумном юноше из книги Притчей. Ср.: Прит 7:8 עָבַר בְּשׁוּק אֶצְל פְּנֵה ודָּרָה בֵּיתָהּ יֵצֵעַד / «переходившего площадь близ угла ее и шедшего по дороге к дому ее».

⁴¹ Ср.: Прит 2:19 וְלֹא-יָשׁוּבוּן וְלֹא-יָשׁוּבוּן / «никто из вошедших к ней [к чужой жене] не возвращается и не вступает на путь жизни».

⁴² ובוגדים באדם תוסף – «она сидит в засаде». Ср.: Прит 23:28 אֶרְיָהּ כְּחֶתֶר תִּאָּרֵב / «она [блудница], как разбойник, сидит в засаде и умножает между людьми законопреступников»; см. также: Прит 7:12.

На улицах городских⁴³ в накидку кутается⁴⁴, / В воротах городских становится.

И нет того, кто может удер[жать] ее [13] от непрерывного б[лу]да⁴⁵.

Глаза ее туда-сюда стреляют, / и ресницы⁴⁶ ее легкомысленно⁴⁷ трепещут,

чтобы высмотр[еть] [14] че[лове]ка праведного – и обольстить его, / и человека [могу]щественного осрамить,

праведных совращать с пути / и *избранников справедливости*⁴⁸ [отвращать] [15] от соблюдения заповеди⁴⁹,

⁴³ Ср.: Прит 7:12 פַּעַם בְּחוּץ פַּעַם בְּרֶחֱבוֹת וְאֶצֶל כָּל-פֶּנֶה תֵּאָרֵב / «то на улице, то на площадях, то на каждом углу ждет в засаде» (Новый русский перевод).

⁴⁴ תתעלף – возможная аллюзия на историю Тамар – Быт 38:14 (וְהַתְּעַלְף וְהִשָּׁב בִּפְתָח עֵינַיִם) – «покрылась накидкой, чтобы ее не узнали, и села у входа в Энаим» (Новый русский перевод; см. *Allegro J.M. Discoveries in the Judean Desert* (DJD). 1968. № V. P. 84).

⁴⁵ Ср.: 4Q169 (NahumPeshier) II: 7:12, перевод и анализ этого фрагмента представлен в моей статье о 4Q184, также вошедшей в этот номер, см. также: *Амусин И.Д.* Кумранский антифарисейский памфлет // *Вестник древней истории*. 1986. № 3. С. 133–140; Baumgarten, A. (2000), “Seekers after Smooth Things”, in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, pp. 857–859.

⁴⁶ עפעפיה – досл. «ее веки». Ср.: Прит 4:25, где дается следующее наставление: יְיָיִדְךָ לְנֶכַח וְעֵפְעֵפֶיךָ יִישְׁרוּ נֶגְדְךָ / «Глаза твои [сын мой] пусть прямо смотрят, и ресницы твои да направлены будут прямо перед тобой».

⁴⁷ פחז – «опрометчивость», см. примеч. 18.

⁴⁸ בחירי צדק – «избранники справедливости». Возможная аллюзия к одному из самоназваний общины, включающих в себя сопряженную форму בחירי (избранники). Выражение используется еще в двух местах в свитках – 4Q215a 1 ii 3 и 1QНа X:13. В целом же конструкции с использованием идеи избранничества (בחירי ישראל, 1Q37 fr.3, 4QFlor I, 19; בחירי רצון, 4Q319, i 15, 4Q319) частотны для текстов Кумрана. Тот факт, что данные выражения употребляются в Уставе (1QS) и в Дамасском документе (CD) в контексте описания деятельности общины, позволяет предположить, что идея избранничества была важна для религиозной группы, создавшей тексты, и может рассматриваться как один из маркеров, указывающих на общину в 4Q184.

⁴⁹ מנצור מצוה – Дж. Аллерпо (*Allegro J. Wiles of the Wicked Woman: A Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave* // *Palestine Exploration Quarterly*. 1964. №96. P. 83) полагает, что в данной строке гимна содержится

Твердых духом⁵⁰ – одурачивать⁵¹ легкомыслием, / а тех, кто ходит прямо, – [побуждать] исказить за[ко]н⁵²,
Склонять [16] *кротких*⁵³ к преступлению против Бога / и сбивать их с пути праведности,

аллюзия на Прит 6:20: / «Сын мой! Храни заповедь отца твоего не и не отвергай наставления матери твоей».

Данное выражение можно понимать буквально, однако оно является и своеобразной игрой слов, если вспомнить, что одним из предполагаемых обличительных именовании фарисеев в свитках является выражение – בוני החיץ – «строители преграды» (например, CD-B XIX 24-25, 31–32). Если данное прозвище действительно связано с фарисеями, то возникает довольно объемная картина: фарисеи видят свою миссию в возведении ограды вокруг Торы (самый яркий пример – *Мишна Пиркей Авот (Поучение отцов)* 1.1), авторы CD считают Устный закон фарисеев неправомочным и обвиняют их в строительстве преграды, действии, противном Богу (CD-B XIX, 32). Напротив, сами члены общины защищают заповеди от враждебного учения и интерпретации. В строке 20 CD-A V утверждается, что восстали некие «מסיגי הגבול», которые несут разорение Израилю, склоняя «против заповеди Бога». В данном случае обыгрывается собственное выражение фарисеев, но в крайне негативном контексте, что лишний раз подтверждает значимость метафоры, связанной с защитой Закона, возведением границ вокруг него и оценкой этих действий в разных движениях эпохи Второго храма.

⁵⁰ Ср. Ис 26:3 *תֵּצֵר סֻמוֹךְ תִּצֹר שְׁלוֹם שְׁלוֹם* / «Твердого духом Ты хранишь в совершенном мире».

⁵¹ להביל – форма глагола в породе piel не встречается в Еврейской Библии. Танаху известно существительное הבל – «пустота, тщета, бессодержательность».

⁵² Возможная игра слов между הולכי ישר и הלכה – галаха (свод установлений и законов иудаизма, выведенных на основе Танаха). В таком случае делается акцент на завершении стиха – «исказить закон», т. е. изменить существующие установления (*galaхy*).

⁵³ ענוים – «кроткие». Термин имеет большое значение для литературы кумранского круга; в Библии данный эпитет применяется к Моисею – Числ 12:3. В текстах Кумрана это выражение довольно часто используется вместе с еще одним возможным самоназванием общины – עדת אביונים – община бедных (см. 4Q171 (4QP^s) II:10, III:10). Употребление подобных выражений связано с установкой общины на позитивный смысл страдания и может рассматриваться в общем контексте трудностей, которые стоят на пути у общины, но являются частью божественного плана.

Вкладывать злонаме[ренно]сть в их сер[дц]а, / чтобы они не
ходили [17] стезями прямыми⁵⁴,
Вводить в заблуждение человека путями Преисподней⁵⁵, / соб-
лазнять лестью⁵⁶ сынов человеческих.

Благодарности

Материалы для публикации собраны благодаря программе Центра «Сэфер» по поддержке исследований в области иудаики (грант Genesis Philanthropy Group).

Acknowledgements

Materials for publication were collected thanks to the Sefer Center's program for supporting research in the field of Jewish studies (Genesis Philanthropy Group grant)

Информация об авторе

Наталья М. Киреева, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; natalya.kireeva@gmail.com

Information about the author

Natalya M. Kireeva, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia; natalya.kireeva@gmail.com

⁵⁴ מַעְגְּלֵי יוֹשֶׁר – Дж. Аллерго (*Allegro J.M. Discoveries in the Judaean Desert (DJD)*). 1968. № V. P. 84) видит здесь связь с Прит 4:11 בְּדֶרֶךְ חָכְמָה הִרְתִּיד הַדְּרֹכֹתַיִךְ בְּמַעְגְּלֵי-יֹשֶׁר / «Я указываю тебе путь мудрости, веду тебя по стезям прямым».

⁵⁵ См. выше, примеч. 21.

⁵⁶ См. выше, примеч. 14.

Рецензии

УДК 27-9(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-156-160

Рецензия на книгу:
Marcus J. John the Baptist in History and Theology.
Columbia: University of South Carolina Press,
2018. 278 p.

Глеб Г. Ястребов

*Свято-Филаретовский православно-христианский институт,
Россия, Москва, gleb.iastr@list.ru*

Для цитирования: Ястребов Г.Г. Рецензия на книгу: *Marcus J. John the Baptist in History and Theology.* Columbia: University of South Carolina Press, 2018. 278 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 1. С. 156–160. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-156-160

Book review:
Marcus J. John the Baptist in History and Theology.
Columbia: University of South Carolina Press,
2018. 278 p.

Gleb G. Yastrebov

*St. Philaret's Christian Orthodox Institute,
Moscow, Russia, gleb.iastr@list.ru*

For citation: Yastrebov, G.G. (2020), “Book review: *Marcus J. John the Baptist in History and Theology.* Columbia: University of South Carolina Press, 2018. 278 p.”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 156–160. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-156-160

Свою последнюю книгу Джоэль Маркус, видный знаток древнего иудеохристианства, посвятил поиску исторического Иоанна Крестителя. Эта тема пользовалась недостаточным вниманием в науке, несмотря на ее значимость для понимания истоков христианского движения.

© Ястребов Г.Г., 2020

Коротко описав основные источники (Мк, Q, особые материалы Мф и Лк, Ин, Иосиф) и критерии достоверности (контекстуальное правдоподобие, множественное удостоверение и противоречие христианским богословским интересам), Маркус приступает к реконструкции. Остановлюсь на некоторых ключевых тезисах.

ТЕЗИС 1: до выхода на проповедь Иоанн был членом кумранской общины, где усвоил напряженный апокалиптизм, веру в скорый огненный суд и связь погружения в воду с нисхождением Духа.

В последнее время гипотеза о связи Иоанна с Кумраном стала менее популярной: ведь не одни ессеи уходили в пустыню и совершали омовения. Многие ученые считают ее непроверяемой и ненужной (см., например: Dapaah, D.S. (2005), *The Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study*, University Press of America, Lanham). Однако, с точки зрения Маркуса, скепсис излишен. Его резоны во многом те же, которые приводил еще Дж. Чарльзуорт. Из всех известных нам групп только иоанниты и кумраниты (А) связывали омовения с прощением грехов и эсхатологическим дарованием Духа; (Б) считали стих Ис 40:3 центральным для своего самосознания и (В) применяли к оппонентам метафору из Ис 59:3 («высиживают змеиные яйца... а если кто раздавит яйца – родится змея»). В последнем случае Маркус находит новые параллели к Мф 3:7–10//Лк 3:7–9: не только 1QH^a 11(3):17 (распознано еще Бетцем), но и CD 5:11–15; 19:16–24.

Снова и снова возвращаясь к тезису о кумранских истоках, Маркус идет против моды: за последние десятилетия кумранистика стала осторожнее в выводах. Однако его выкладки обоснованны. И почему бы не пойти на шаг дальше? Маркус слишком торопится с трафаретным выводом, что Иоанн отошел от кумранитов. Это не исключено, но кумранская община могла согласиться на Иоаннову миссию, если сочла Иоанна пророком. Да, Иоанн адресовал проповедь и омовение всему Израилю, а кумраниты допускали лишь немногих к «очищающим водам», священной трапезе и эзотерическим тайнам. Но из Евангелий очевидно, что у Иоанна был узкий круг учеников, о котором мы ничего не знаем (Мк 2:18; Лк 11:1). Аналогичный узкий круг у Иисуса (внутри которого выделялся еще более узкий круг троих) получал учения, недоступные толпе (Мк 4:11–12; 8:30; 13). Всенародная проповедь Иоанна не исключает того, что его ученики практиковали регулярные омовения, больше похожие на кумранские.

ТЕЗИС 2: Иоанн считал себя Илией redivivus, который должен подготовить путь Мессии (Мал 3:1).

В этой гипотезе часто сомневаются не столько на основании Ин 1:21 (где Иоанн отрицает данную идентификацию), сколько потому, что параллель Иоанн=Илия удобна для мессианской

христологии синоптиков. Маркус подозревает в Ин 1:21 позднюю богословскую рефлексию, а описание в Мк 1:8 аргументированно возводит к воспоминанию об историческом Иоанне. Он также полагает, что именно понимание себя как Илии *redivivus* позволило Иоанну с уверенностью отстаивать спорные позиции по галахическим вопросам: в частности, допустимости одежды из верблюжьего волоса (Мк 1:6), кошерности саранчи и дикого меда (Мк 1:6), а также несоответствия нового брака Ирода Антипы требованиям Торы (Мк 6:18).

Трактовка Иоанна как проповедника, который ориентировался на модель Илии, выглядит очень правдоподобной. Однако попытка объяснить в этом ключе Иоаннову галаху – один из самых спорных разделов книги. Маркус хочет доказать необычность Иоаннова подхода, но его же факты говорят об обратном. Как он сам отмечает, ессеи признавали кошерность саранчи (11QT 48:3–5; CD–A 12:11–15) и не одобрили бы брак с женой единокровного брата (11QT 66:12–13). Фарисеи не увидели бы проблемы в одежде из верблюжьего волоса. Нет на сей счет прямого запрета и в кумранских текстах: Маркус пытается вывести его из устава о чистоте в 11QT 47:15, но здесь немало домыслов.

Немалый элемент домысла есть и в общем выводе Маркуса: Иоанн был либеральным в вопросах о ритуальной чистоте и ригористичным в подходе к брачным установлениям (с. 59). (С его точки зрения, Иоанн здесь предвосхищал Иисуса.) Без сомнения, это возможно. Однако нельзя забывать, что почти все наши сведения об Иоанновой галахе взяты из языкохристианских Евангелий, которые склонны занижать интерес положительных персонажей к обрядовой стороне иудаизма. Весьма возможно, что Иоанн с его есеевским прошлым (и настоящим?) делал немалый акцент на ритуальных заповедях.

ТЕЗИС 3: Иоанн разработал, опираясь на кумранскую теологию, нечто вроде «реализованной эсхатологии». Ожидая давидического Мессию, он проповедовал крещение как эсхатологическое таинство, которое давало людям через Дух прощение свыше.

Маркус не согласен с Иосифом Флавием, который отрицал, что Иоанново крещение совершалось в оставление грехов (*Древности* 18.5.2). Он уподобляет Иосифа «просвещенным эллинистическим философам, которые принижали магическое понимание религиозных обрядов... и толковали их с рациональных позиций» (с. 65). Однако едва ли столь многие люди оставили бы свои дома и пошли к Иоанну в пустыню, если бы не ожидали найти у него некое «духовное благословение».

Здесь нет возможности углубляться в сложную аргументацию Маркуса. Отмечу лишь проблемы с вышеупомянутыми доводами.

(А) Феномен гуруизма/старчества хорошо известен: многие религиозные фигуры пользуются популярностью, хотя не предлагают ни исцелений, ни sacramентальных обрядов. Слуха о том, что великий подвижник – левит и пророк, – выпестованный в недрах таинственной кумранской секты, вышел на проповедь с учением от Бога, было бы достаточно для интереса значительной части общества. К тому же ученики видели в нем Илию *redivivus*. А если Иоанн был яркой фигурой, рассказы очевидцев дополняли остальное. (Б) Мы не знаем, многие ли ходили к Иоанну в пустыню. Весьма вероятно, что крестил не только Иоанн, но и его ученики. (Параллельную деятельность вел не только Иисус, но и ученики Иисуса!) В пустыне мог быть лишь духовный центр Иоаннова движения. И если задуматься: кто пошел бы в пустыню и вообще узнал бы об Иоанне, если бы не провозвестие его учеников? (В) Хотя свидетельство Иосифа *можно* объяснить ошибкой, он дает нам единственное прямое свидетельство за пределами Евангелий.

И все же тезис Маркуса представляется очень интересным. Если он верен, необходимо по-новому взглянуть на истоки христианского крещения. Новозаветные тексты можно понять таким образом, что sacramентологический ракурс ввел лишь апостол Павел: первые христиане сохраняли только крещение Иоанново, не предполагавшее таинства и роли Духа (Деян 18:24–25; 19:1–3). Напротив, в Павловых посланиях ключевой акцент сделан на Дух и сопричастность крестной смерти Иисуса (Рим 6:3–4; Гал 3:26–27). (Так реконструирует крещальную практику, в частности, Джеймс Тейбор.) Если Маркус прав, sacramентология крещения была лишь разработана Павлом более детально, а усвоена – от иерусалимской общины, которая в свою очередь восприняла ее от Иоанна (и кумранитов?). Здесь необходимы дальнейшие исследования.

ТЕЗИС 4: Иоанн быстро распознал неординарность Иисуса. «С щедростью духа, не всегда характерной для основателей религиозных движений, Иоанн решил не рассматривать Иисуса как конкурента, но предоставить ему свободу... и даже сделал его эмиссаром» (с. 97). Под конец жизни он стал допускать мессианство Иисуса.

Это – самый надежный и обоснованный из тезисов книги. Интересно и предположение, что Иоанн, считая себя Илией *redivivus*, поначалу усматривал в Иисусе нового Елисея (видя в Иисусе лишь ученика и помощника). Иисус же, согласно Маркусу, постепенно стал относиться к личности учителя более критически: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя, но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф 11:11; пар. Лк 7:28).

Маркус хорошо показывает умаление роли Иоанна в Q 7:28, но я не уверен в происхождении Мф 11:11/Лк 7:28. Здесь сказывается способ решения синоптической проблемы. Маркус разде-

ляет гипотезу двух источников, а потому для него данный материал восходит к раннему источнику Q. Но если отвергать Q и работать с гипотезой Фаррера–Гоулдера (Мк → Мф → Лк), то в данном стихе можно увидеть одну из поздних адаптаций, вообще характерных для Мф. Маркус напрасно считает, что вопрос зависимости Лк от Мф закрыт работами Клоппенборга (см.: *Ястребов Г. Гипотеза Фаррера–Гоулдера: современные перспективы // Новозаветные исследования: проблемы и перспективы. М.: РГГУ, 2014. С. 11–35*). К сожалению, Маркус даже не рассматривает и свидетельство средневекового Мф Шем–Това, где этого стиха нет.

Вместе с тем нельзя не признать, что перед нами самая яркая из работ об Иоанне Крестителе и самая значимая за последние годы книга по истории раннего христианства. Она изобилует ценными и неординарными наблюдениями. Сколь бы острой ни была полемика по тем или иным конкретным выводам, именно так и должен выглядеть поиск христианских истоков – с тщательным анализом и глубоким знанием еврейского контекста Иоанна и Иисуса (включая кумранскую и раввинистическую литературу). Книга также показывает, что в науке преждевременно ослабло внимание к гипотезе о тесной взаимосвязи Иоанна (и Иисуса?) с есеейской сектой Кумрана. По-видимому, у нас впереди немало открытий.

Информация об авторе

Глеб Г. Ястребов, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Москва, Россия; Россия, Москва, ул. Покровка, д. 29; gleb.iastr@list.ru

Information about the author

Gleb G. Yastrebov, St. Philaret's Christian Orthodox Institute, Moscow, Russia; bld. 29, Pokrovka St., Moscow, Russia; gleb.iastr@list.ru

Рецензия на книгу:
*Chajes J. Recycled Lives: A History of Reincarnation
in Blavatsky's Theosophy.*
Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p.

Владислав С. Раздьяконов
*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Рецензия на книгу: *Chajes J. Recycled Lives: A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 1. С. 161–166. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-161-166

Book review:
*Chajes J. Recycled Lives: A History of Reincarnation
in Blavatsky's Theosophy.*
Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p.

Vladislav S. Razdyakonov
*Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia: razdyakonov.vladislav@gmail.com*

For citation: Razdyakonov, V.S. (2020), "Book review: *Chajes J. Recycled Lives: A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 161–166. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-1-161-166

Одна из ключевых теософских доктрин, учение о реинкарнации, если рассматривать тексты, в которых она представлена, в виде систематического изложения, содержит противоречия. Блаватская видела эти противоречия и стремились их примирить, однако критики теософии не были убеждены ее субъективными аргументами, апеллировавшими к личному духовному опыту. Джулия Чайес, автор новой книги о теософии, ставит перед собой задачу показать

представления Блаватской о реинкарнации в исторической динамике. Центральный тезис нового исследования заключается в том, что учение Блаватской о реинкарнации прошло в развитии два этапа: на раннем этапе творчества («Разоблаченная Изида», 1877) Блаватская придерживалась доктрины метемпсихоза, в рамках которой учению о реинкарнации отводилось небольшое значение; на позднем этапе она утвердила учение о реинкарнации как одну из главных теософских доктрин («Тайная доктрина», 1888). Цель работы Чайес – раскрыть контексты, в которых происходило изменение представлений Блаватской о реинкарнации, и выявить причины, способствовавшие такому изменению.

Книгу можно разделить на две части: первая посвящена религиозной антропологии и космологии Блаватской, вторая – контекстам, в которых формировалось учение Блаватской о реинкарнации. Во второй главе Чайес, опираясь на переписку Блаватской, показывает, что на раннем этапе ее творчества та использовала слово «реинакарнация» для обозначения четырех разных явлений: крайне редкое возвращение души в связи с неоконченным ею делом; воплощение обретшей бессмертие души в новой духовной сфере; перенос души от адепта к ученику, позволяющий первому жить вечно; воплощение раскаявшейся под влиянием сочувствующего ей адепта ларвы. По мнению автора, понятие «метемпсихоза», под которым Блаватская понимала способность души к совершенствованию в духовных сферах, играло на раннем этапе ее творчества главную роль. Кроме того, как указывает Чайес, Блаватская в «Разоблаченной Изиде» придерживалась троичной христианской антропологии (дух–душа–тело), предлагая ее неортодоксальную трактовку: воссоединение духа и души дарует индивиду бессмертие, чего можно достигнуть, прибегая к оккультным практикам, например, к выходу из тела. В третьей главе автор ставит в фокус внимания читателей учение Блаватской о реинкарнации в «Тайной доктрине». Кратко рассмотрев космологию Блаватской, Чайес подробно разбирает ее представления об эволюции «монады». Согласно Блаватской, «монада» может эволюционировать, переходя с Земли на другие, невидимые для обычного человеческого восприятия планеты; монады, согласно эволюционной антропологии Блаватской, претерпели изменения, о которых можно узнать из учения Блаватской о семи расах; человек имеет семичастное устройство, и его личная эволюция зависит от развития отдельных его частей. Чайес подчеркивает, что карма не является универсальным принципом в космологии Блаватской, так как, согласно ее эволюционной антропологии, она начинает действовать только с момента появления третьей расы. В поздней версии ее доктрины Блаватская отказывается от идеи уничтожения тех, кто неспособен

к прогрессу, и утверждает, что в конечном счете космос и все люди в нем должны пройти путь эволюции (с. 86).

В четвертой главе Чайес переходит к характеристике историко-культурного контекста, начиная с разъяснения отличий и сходств в учении о реинкарнации в теософии и спиритуализме. Чайес уточняет выводы Джослина Годуина об отношениях теософии и спиритуализма применительно к представлениям Блаватской о реинкарнации. В фокусе ее внимания оказываются взгляды представителей англо-американского направления спиритуализма – Эндрю Дэвиса, Коры Ричмонд, Эммы Бриттен, Паскаля Рэндольфа. Автор приходит к выводу о том, что Блаватская, несмотря на ожесточенную критику спиритуализма, на раннем этапе своего творчества испытала сильное влияние спиритуалистической космологии, что проявляется, прежде всего, в рецепции ею учения о развитии души в духовном мире.

В пятой главе Чайес размещает учение Блаватской о реинкарнации в контексте изучения и популяризации греческой культуры во второй половине XIX столетия. Серьезное влияние на Блаватскую оказали труды исследователя неоплатонизма Томаса Тайлора (1758–1835), а позднее взгляды активного участника Теософского общества, редактировавшего «Разоблаченную Изиду», Александра Вайлдера (1823–1908): изначально Блаватская «рассматривала Теософское общество как воссоздание александрийской эклектической школы, как она была представлена в сочинениях Вайлдера» (с. 119). Раскрывая понимание Блаватской учения о перерождении души в сочинениях Пифагора, Платона и неоплатоников, Чайес показывает, что «поначалу в сочинениях Блаватской греки учили метемпсихозу, а затем реинкарнации» (с. 120).

Шестая глава посвящена анализу паранаучных и научных теорий, упоминавшихся Блаватской в ходе ее полемики с интерпретациями теории эволюции Дарвина и Геккеля. Теософы делили науку на «материалистическую» и «прогрессивную», однако, как было показано Фрэнком Тернером, понятие «материалист» зачастую в ту эпоху прилагалось к авторам, которые не считали себя материалистами. Блаватская не была исключением, и, как предположил Олав Хаммер, обозначение «материалистический» служило теософам, как и многим другим представителям эзотеризма, риторическим средством конструирования «другого» (с. 139).

Чайес рассматривает теософию вслед за Коку фон Штукрадом как явление «сциентификации религии» – процесса заимствования религиозными системами элементов научного дискурса. Значительную роль в этом процессе сыграл хорошо представленный Питером Боулером кризис теории эволюции в 1880-е гг.: за право быть альтернативой механизму естественного отбора боролись

сразу четыре теории: теория мутаций, неоламаркизм, теистическая эволюция и ортогенез. Чайес показывает, что взгляды Блаватской находились в русле биологической теории витализма, основанного на идеях немецкой натурфилософии начала XIX столетия. Блаватская считала, что ее собственная концепция эволюции, синтезировавшая элементы концепции ортогенеза и неоплатоническую метафизику, позволяет решить проблемы современной ей биологической теории эволюции. Среди источников, на которые опиралась Блаватская, – книга «Невидимая Вселенная» (1875) физиков Питера Тейта и Бальфура Стюарта, считавших, что закон сохранения энергии указывает на сохранение человеческой личности после смерти физического тела; труды биолога-эволюциониста Альфреда Рассела Уоллеса, полагавшего, что эволюцию направляют невидимые духовные существа; сочинения биологов-эволюционистов, не согласных с механизмом естественного отбора как движущей силы эволюции, – Карла Вильгельма фон Негели (1817–1891), Карла Эрнста фон Бэра (1792–1896) и Ричарда Оуэна (1804–1892).

В седьмой главе Чайес говорит о влиянии буддийской и индуистской мысли на творчество Блаватской, соглашаясь с мнением Гельмута Зандера о том, что ее доктрина реинкарнации сформировалась вследствие ее серьезного знакомства с философскими системами Индии после 1879 г. Значительное влияние на взгляды Блаватской оказали индийские последователи теософии – Мохини Чаттерджи (1858–1936) и Таллапраджада Субба Роу (1856–1890). Рассматривая учение Блаватской в контексте формирования академических представлений об «индуизме» и «буддизме», Чайес заключает, что Блаватская вслед за многими исследователями второй половины XIX в. «модернизировала» их. Критикуя «ортодоксальный буддизм» и «брахманизм», она настаивала на существовании древней эзотерической традиции, сохранившейся в учениях йогачары и адвайта-веданты.

Чайес показывает, что Блаватская заимствовала концепты из индийской философской мысли, например «парабрахман» или «Ади-Будда», соглашаясь с теми мнениями ориенталистов, которые согласовывались с ее собственным учением. Так, взгляд Блаватской на космическую эволюцию восходит к тексту «Вишну-пураны», с которым она познакомилась благодаря сделанному в 1840 г. переводу Горация Уилсона. Впрочем, современные исследователи не склонны преувеличивать значение восточной мысли в учении Блаватской, например, по мнению Воутера Ханеграафа, «в основе ее верований лежала оккультная версия романтического эволюционизма» (с. 167). Как писал Фриц Шталь, «Запад» зачастую смотрел «на адвайту через призму неоплатонизма» (с. 164), и,

по мнению Чайес, взгляды Блаватской, специфически интерпретировавшей учение Шанкары, не являются исключением.

Подводя итог, Чайес утверждает, что основное отличие доктрины реинкарнации от доктрины метемпсихоза заключается в ее большем демократизме. Если в доктрине метемпсихоза был сделан акцент на личном избранничестве и обещано спасение лишь немногим, доктрина реинкарнации оставляла человеку возможность изменения его поведения. Кроме того, доктрина реинкарнации включала в себя учение о дэвачан (devachan) – месте, в котором пребывают души до перевоплощения, что также, по мнению Чайес, могло послужить «утешением» для желавших пообщаться со своими близкими. Чайес заключает, что хотя Блаватская, безусловно, должна быть признана «одним из главных современных архитекторов религии», в ее учении сохранилось неразрешенное «противоречие между представлением о прогрессивном ортогенезе космоса, с одной стороны, и сделанным ею акцентом на человеческой силе, выборе и карме, с другой» (с. 188).

По мере чтения работы у меня медленно крепло убеждение, что передо мной все же ученическое сочинение. Чайес настойчиво цитирует живых и мертвых классиков и делает это так, чтобы показать значение их вклада в научную разработку ее темы. Хотелось бы, однако, чтобы в фокусе внимания исследователя оставался именно объект, а не высказывания о нем других исследователей, чьи идеи служат не столько иллюстрации мысли автора, сколько демонстрируют ее начитанность и согласованность с интеллектуальной традицией. Работа, в целом, не претендует на большую оригинальность – выводы, к которым приходит автор, ожидаемы, а исследования и источники, которые она цитирует, в общем и целом доступны не только специалистам по теософии, но и всем исследователям, интересующимся историей эзотеризма.

Фокус исследования, который, судя по названию книги, должен был бы быть направлен на реинкарнацию, иногда сбивается. Как мне видится, Чайес больше интересуется история представлений Блаватской о космической эволюции, по отношению к которой доктрина о реинкарнации является лишь одной из ее частей. Во второй и третьей главах, посвященных религиозной космологии и антропологии Блаватской, повествование приближается по своему формату к пересказу. Некоторые характеристики ее учения кажутся в изложении автора противоречивыми, причем буквально на одной странице: индивидуальная монада будет «поглощена Божественным» (с. 68), и в то же время в учении Блаватской, как говорит Чайес, «эволюция была бесконечной» (с. 68). Хотя такие противоречия можно разъяснить, хотелось бы, чтобы они были объяснены самим автором.

Более интересным представляется проведенное Чайес исследование контекстов формирования доктрины реинкарнации, однако следует признать, что каждый из них заслуживает отдельной книги. Представляется вполне оправданным избранный автором «биографический» подход – автор упоминает всех важных персон, на которых ссылалась и с которыми контактировала Блаватская, но более детальная проработка соответствующего контекста могла бы действительно углубить понимание ее творчества. Как мне кажется, поскольку в фокусе внимания Чайес было именно учение Блаватской, ей пришлось пожертвовать проработкой контекстов, и, как следствие, ее работа потеряла в научной новизне, впрочем, представляя неплохой обзор взглядов и теорий, релевантных доктрине Блаватской о реинкарнации.

Работа выполнена при поддержке Фонда Блаватской, что, конечно, не могло не наложить на автора определенных этических обязательств. На мой взгляд, Чайес удалось найти нужный баланс между исторической достоверностью и должным уважением к интерпретации истории теософии самими теософами. Показательна концовка работы, в которой Чайес говорит о том, что она не только показала дискретность мышления Блаватской по вопросу о реинкарнации, но и продемонстрировала его преемственность, а значит, можно все же говорить о единстве мысли Блаватской и соответственно характерной теософской специфике (с. 185).

Завершая, следует согласиться с Чайес в том, что исследователи эзотерических объединений уделяют недостаточно внимания самим учениям эзотериков, сосредотачивая внимание на политических и социальных аспектах их деятельности. В этом отношении работа Чайес заслуживает похвалы, она подробно разбирает религиозную антропологию Блаватской, показывая, что ее учение оказало значительное влияние на формирование современных представлений о человеке в рамках субкультуры New Age.

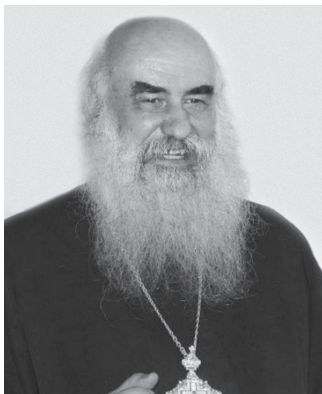
Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S Razdyakonov, Cand. of Sci (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; razdyakonov.vladislav@gmail.com

In memory



ИННОКЕНТИЙ ПАВЛОВ (15.07.1952–19.05.2020)

Статья Иннокентия Павлова, помещенная в этом номере, оказалась последней, корректуру которой он смог вычитать. Выхода номера он уже не увидел.

Сергей Николаевич Павлов в 1977 г. поступил в Ленинградскую духовную семинарию. В 1979–1983 гг. обучался в Ленинградской духовной академии, которую окончил с ученой степенью кандидата богословия за диссертацию, посвященную истории Русской православной церкви в советский период. В 1983 г. был пострижен в монашество с именем Иннокентий и рукоположен в иеромонахи. В 1988 г. возведен в сан игумена.

На протяжении жизни отец Иннокентий преподавал во многих учебных заведениях – Ленинградской духовной академии, Духовной академии святого Эчмиадзина (Армения), Общедоступном православном университете, основанном протоиереем Александром Менем, Библейско-богословском институте святого апостола Андрея, Институте философии, теологии и истории святого Фомы. В 1994/95 уч. г. читал лекции по церковному источниковедению в Московском государственном историко-архивном институте. В разные годы работал в Отделе внешних церковных связей Московского Патриархата, в Патриаршей и Синодальной библейской комиссии, служил штатным священником в Москве, состоял членом правления Российского библейского общества, в работе которого принимал активное участие. Много занимался церковно-общественной журналистикой.

Подлинной страстью отца Иннокентия была наука. Его труды были посвящены истории Русской Церкви, русской богословской и религиозно-философской мысли. Он занимался описанием рукописей выдающегося деятеля болгарского национального возрождения епископа Софрония Врачанского, русского церковного историка А.И. Бриллиантова. Но основным предметом его научных занятий стали новозаветные штудии, захватившие его целиком. Труды отца Иннокентия, хотя и всегда дискуссионные, носят подлинно научный характер и абсолютно лишены конфессиональной предвзятости. Это полностью относится к его двум монографиям, вышедшим в последние годы. Первая из них, «Как жили и во что верили первые христиане. Учение двенадцати апостолов» (М.: Эксмо, 2017), представляет собой оригинальную попытку реконструкции истории возникновения христианства на основе анализа памятника древней христианской письменности «Дидахе». Автор предлагает отличную от общепринятой датировку «Дидахе», считая этот текст самым ранним из дошедших до нас христианских памятников, что меняет наши представления об учении Иисуса и о первоначальной христианской общине.

Вторая монография, «Ин 1:1–5. Главный богословский текст Нового Завета – его оригинал, поэтика, контекст» (М.: ББИ, 2019), посвящена анализу Пролога к Евангелию от Иоанна.

Отец Иннокентий много занимался переводческой деятельностью: новозаветные книги, новый комментированный перевод «Дидахе». Работал он и над полным переводом Нового Завета. Надеемся, что его архив будет сохранен и мы сможем прочитать его пока не опубликованные исследования и переводы.

Отец Иннокентий был яркой, неординарной и очень обаятельной личностью. Память о нем навсегда останется в наших сердцах.

Оформление обложки

М.Е. Заболотникова

Корректор

Т.Ю. Журавлева

Компьютерная верстка

М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 27.03.2020.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 11,1. Усл. печ. л. 10,6.

Тираж 1050 экз. Заказ № 869

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8(499) 973-42-06