

А. А. Тарасенко

**ПОСЛАНИЕ ИАКОВА.
ГАЛАХИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛИКА
ИЕРУСАЛИМСКОГО «ЕПИСКОПА»
И ЕВРЕЙСКИЙ МИР
НАЧАЛА НОВОЙ ЭРЫ**



Библейский журнал «СКРИЖАЛИ»
Приложение «Монографии по библеистике», № 4

А. А. Тарасенко

**ПОСЛАНИЕ ИАКОВА.
ГАЛАХИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛИКА
ИЕРУСАЛИМСКОГО «ЕПИСКОПА»
И ЕВРЕЙСКИЙ МИР НАЧАЛА
НОВОЙ ЭРЫ**

Минск
Издательство
Минской духовной академии
2020

УДК 22.08
ББК 86.37
Т19



Серия основана в 2012 году

Рекомендовано к изданию кафедрой библеистики и богословия
Минской духовной академии (протокол № 12 от 26 июня 2019 г.)

Приложение к библейскому журналу «Скрижали»

Тарасенко, А. А.

Т19 Послание Иакова. Галахическая энциклика иеру-
салимского «епископа» и еврейский мир начала новой
эры / А. А. Тарасенко. – Минск : Издательство Мин-
ской духовной академии, 2020. – 396 с. – (Моногра-
фии по библеистике, № 4).

ISBN 978–985–7145–37–9

В монографии рассматривается Послание Иакова в качестве галахической энциклики, появившейся в эпоху кардинальных перемен в еврейском обществе в начале новой эры как ответ иудео-христианского пиедиста на деятельность миссионеров различного толка, проповедовавших в Diasпоре «иной», или «широкий» путь. Главное внимание уделено методологии автора, с помощью которой он призывает своих адресатов – учеников Моисея и учеников Иисуса – последовать «узким» путем, подражая известным персонажам Танаха в их вере, страдании и молитве. Послание исследуется как сборник поучений (проповедей или бесед) Иакова, брата Иисуса, возможно, собранных его слушателем еще при жизни наставника.

Книга предназначена для богословов, библеистов, религиоведов, историков, культурологов и всех, интересующихся Библией.

УДК 22.08
ББК 86.37

ISBN 978–985–7145–37–9

© Тарасенко А. А., 2020

© Оформление. Издательство
Минской духовной академии, 2020

Моим коллегам на Гуситском теологическом факультете Карлова университета с благодарностью за дружбу и помощь:

...sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

...мудрому никто, кроме него самого, не нужен. Но хоть ему и довольно самого себя, все же хочется иметь и друга, и соседа, и товарища.

Sen. Ep., IX, 3.

Содержание

ОТ РЕДАКТОРА	
<i>Архимандрит Сергей (Акимов)</i>	8
ВВЕДЕНИЕ	
1. Формат работы	12
2. Литературный контекст Послания Иакова	19
3. Герменевтический подход	26
4. Источники и ограничения	43
5. Уточнение терминов	50
ЧАСТЬ 1. ЭПИСТОЛЯРНОЕ ИСКУССТВО В ДРЕВНОСТИ И ЭНЦИКЛИКА ИАКОВА	
1.1. Эпистолярный жанр в древности	55
1.1.1. Греко-римский мир	55
1.1.2. Еврейский мир	59
1.1.3. Предназначение и типы эпистол	63
1.1.4. Энциклика	67
1.2. Галаха как новый жанр	76
1.2.1. Причины появления галахи	76
1.2.2. Сущность жанра	84
1.2.3. Трансформация реальности в идеалистический мир галахи	87
1.2.4. Методология	95
1.3. Иаков Праведный как историческая личность	105
1.3.1. Дискуссия об авторстве Послания и ее причины ...	105
1.3.2. Свидетельство Нового Завета: лидер первой общины и брат Господа	114
1.3.3. Свидетельство патристической традиции: праведный епископ	122

1.3.4. Свидетельство Послания: набожный иудео-христианин	127
1.3.5. Греческий язык автора на фоне еврейской полилингвичности	135
1.4. Основные характеристики Послания. Его восприятие в первые века новой эры	149
1.4.1. Структура: тезисы и их обоснования	149
1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энциклике	156
1.4.3. Адресаты	164
1.4.4. Цель и дата	170
1.4.5. Послание в патристической традиции	178
ЧАСТЬ 2. ИУДЕЙСКИЙ МИР В НАЧАЛЕ НОВОЙ ЭРЫ	
2.1. Палестина и Диаспора	184
2.1.1. Историческое разделение «еврейского мира»	184
2.1.2. Формирование двух типов иудаизма	190
2.2. Религиозные изменения в иудаизме эпохи Второго Храма	194
2.2.1. Эллинизация Востока и Израиля	194
2.2.2. Появление хасидеев как ответная реакция на эллинизацию Израиля	198
2.2.3. Книжники и мудрецы Израиля	202
2.2.4. Синагога как религиозный институт в эпоху Второго Храма	209
2.2.5. Мессианские чаяния и их географическое разделение	214
2.2.6. Миссия: иудейская и христианская	218
2.3. Религиозные и политические конфликты	225
2.3.1. Религиозные лидеры Израиля: фарисеи, саддукеи и ессеи	225

2.3.2. Новая секта последователей Иисуса из Назарета	229
2.3.3. Антисемитизм как ответная реакция на еврейскую активность	237
2.3.4. Гонения на христиан	241

ЧАСТЬ 3. ГАЛАХА ПОСЛАНИЯ

3.1. Персонажи Танаха как примеры для подражания в контексте агадической традиции	248
3.1.1. Авраам	248
3.1.2. Раав	263
3.1.3. Иов	266
3.1.4. Илия	270
3.2. Аспекты галахической энциклики	275
3.2.1. Теология	275
3.2.2. Социология	279
3.2.3. Этика	282
3.3. Теологические аспекты	288
3.3.1. Испытание и награда	288
3.3.2. Вера и дела	297
3.3.3. Дружба с миром как вражда с Богом	301
3.3.4. Сила молитвы	306
3.4. Социальные аспекты	312
3.4.1. Социально-экономическое неравенство	312
3.4.2. Стремление учить и социальное разделение между <i>хахамим</i> и <i>ам-гаарец</i>	320
3.4.3. Распри внутри общин	326
3.5. Этические аспекты	330
3.5.1. Радость в испытании	330

3.5.2. Διακρίνω как преграда для получения мудрости ...	334
3.5.3. Двоедушие как причина неуспеха	338
3.5.4. Двухязычие как путь к разрушению Божьего шалома	343
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
1. Соответствие формы и содержания в Послании	347
2. Сумма формы и содержания – идеализация праведной жизни	352
ПРИЛОЖЕНИЕ. Бог не искушает злом: вариант прочтения Иак. 1:13 в контексте древних представлений о Божественной автократии	
БИБЛИОГРАФИЯ	364
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	387

От редактора

Библейский журнал «Скрижали», продолжая традицию изданий монографий, рад возможности представить исследование Александра Тарасенко, посвященное новозаветному Соборному посланию апостола Иакова. Публикуемая монография основана на докторской диссертации, защищенной в 2017 г. на Гуситском теологическом факультете Карлова университета в Праге (HTF UK v Praze).

Автор рассматривает Послание апостола Иакова в контексте времени его создания, умонастроений и чаяний еврейского народа на стыке двух великих эпох – эпохи Второго Храма и эпохи возникшего из недр иудейской традиции христианства. Особенностью представляемой библейско-богословской работы является то, что она делает основной акцент на типе религиозного мышления автора послания, которое является продуктом своего времени, отражающим актуальные в то время литературные традиции, а также социальные и этические воззрения. Как отмечает сам исследователь, в данной работе «главный фокус смещен с фигуры писателя, какой бы яркой личностью он на самом деле не оказался, на текст Послания и эпоху, его породившую. Поэтому главный акцент поставлен не на Иакове Праведном, человеке, сделавшем быструю карьеру в первой церкви, но на той форме религиозного мышления, которая подменяет реальность идеалистическим миром, а привычные законы политики, психологии и социологии – метафизическими законами Царства Божьего» (с. 36).

Существуют различные пути изучения Священного Писания. С одной стороны, один из принципов православной герменевтики, которому следовали многие древние церковные экзегеты, говорит о том, что Библия, будучи богодухновенным Писанием и имея единым автором Бога, обладает цельной системой богословских представлений. С другой стороны, православное понимание богодухновенности священного текста предполагает, что этот текст имеет двойное авторство, поскольку создавался людьми, находившимися под божественным воздействием. В библей-

ском богословии последних полутора столетий принято говорить о богочеловеческом характере Писания и при объяснении этого приводить аналогию Халкидонского догмата о двух природах во Христе. При таком ракурсе «человечество» священного текста отражает реалии породившей его эпохи и личные особенности его земного автора – происхождение, образование, социальное положение, мировоззрение. В подобном случае мы можем изучать каждую отдельную книгу единого Священного Писания как обладающую своими характерными чертами, в том числе своим особым богословием. Ведь каждый избранный свыше писатель был прежде всего продуктом своей культуры и своей социальной среды, порой ограничивавших его восприятие (ср. Ин. 16:12; Деян. 10:9–17а). Осознание «богочеловеческой» природы Библии подвигает добросовестного библеиста тщательно исследовать ее человеческую часть, что помогает ему и его читателям явственней увидеть послание Бога. В этом направлении и ведет свою научную работу автор данной монографии.

В своем исследовании А. Тарасенко привлекает большой объем источников, среди которых творения древних церковных писателей, иудейских и греко-римских авторов. Книгу отличает обширный научный аппарат, так что для отечественных исследователей она может стать и хорошим справочником по современным западным работам, затрагивающим историю христианской мысли и литературы первых столетий. К сожалению, мы практически не имеем соответствующих современных работ на русском языке. Поэтому будет не лишним обратить внимание отечественного читателя на русский перевод книги Герхарда Майера, посвященной Посланию Иакова, опубликованный Библейско-богословским институтом святого Апостола Андрея (*Майер Герхард*. Послание Иакова. М. : ББИ, 2012), немецкий оригинал которой используется в данной монографии.

Считаю необходимым сделать небольшой комментарий в связи с употреблением в книге слова *епископ*, которое в тексте книги пишется в кавычках. Автор отмечает условный характер термина *епископ* в применении к апо-

столу Иакову, автору соборного послания, написанного в первом христианском столетии. Действительно, текст Священного Писания Нового Завета, где этот термин встречается пять раз, причем один из них – применительно ко Христу, свидетельствует о том, что слова «епископ» и «пресвитер» на момент его написания еще не закрепились терминологически за теми видами священного служения, которые в последующее время стали обозначаться данными терминами. Это видно из Книги Деяний, где апостол Павел призывает в Милет пресвитеров из Ефеса и, обращаясь к ним, называет их епископами (Деян. 20:17, 18, 28), а также из Послания апостола Павла к Титу, где апостол, говоря о поставлении пресвитеров, описывает качества пресвитеров, как те качества, какими должны обладать епископы (Тит. 1:5–9). В 1 Тим. 3:1–8 тот же апостол перечисляет требования к священнослужителям, упоминая только епископов и диаконов, а в Послании к Филиппийцам, приветствуя христианскую общину города, он забывает упомянуть пресвитеров. Эту проблему осознавали уже в Древней Церкви, и различные попытки ее решения предлагали Ириней Лионский, Епифаний Кипрский, Феодорит Кирский, Иоанн Златоуст, Иероним Стридонский. Например, Феодорит полагал, что современным терминам *епископ*, *пресвитер* и *диакон* соответствовали такие виды древних церковных служений, как апостольское, пресвитерское (оно же епископское) и диаконское (см., например: Акимов В. В. История Христианской Церкви в доникейский период. Минск : Ковчег, 2012. С. 188–193).

Проблемой является и новозаветное понимание хиротонии, которая в современной православной традиции связывается с таинством священства, совершаемым через рукоположение. Хиротонией в древней античной литературе обозначалось понятие рук, т. е. голосование. Автор отмечает, что «в ранней Церкви епископов вместе с дьяконами избирали на служение методом поднятия рук (χέρων ὑψώσεως)» (с. 53). При определенной дискуссионности данного утверждения, следует отметить, что оно действительно может находить опору в текстах Нового Завета. Во

Втором послании апостола Павла к Коринфянам слово « $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\iota\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ » обозначает, скорее всего, именно избрание (а не священнодействие), что отражено даже в Синодальном переводе: «С ним послали мы также брата, во всех церквах похваляемого за благовествование, и притом избранного от церквей сопутствовать нам для сего благотворения...» (2 Кор. 8:18–19). Брат избирается, или назначается ($\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\iota\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$) для конкретной временной миссии. Однозначно трактуют это место и современные русские переводы: «С ним мы послали еще одного брата... Кроме того, на то время, пока мы занимаемся этим благим служением ..., церкви назначили его нам в спутники» (РБО); «С ним посылаем мы и еще брата... Кроме того, и церкви избрали его, как положено, чтобы сопровождал он нас в нашей миссии милосердия...» (Заокская Библия). С другой стороны, слово « $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\iota\eta\theta\alpha\iota\tau\epsilon\varsigma$ » в Деян 14:23 получает в переводах различную трактовку, которая может быть связана как с совершением таинства («Рукоположив же им пресвитеров...» (СП)), так и с избранием, назначением, совершившимся, очевидно, через голосование («В каждой общине они назначили старейшин...» (РБО); «И, избрав им (или: назначив / поставив; или: рукоположив) пресвитеров в каждой церкви...» (Заокская Библия)). Но при этом нельзя забывать и еще одно место из Книги Деяний, в котором говорится о поставлении первых диаконов, совершившемся через возложение рук (здесь используется выражение « $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\alpha\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\chi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$ »): «их поставили перед апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки» (СП); «... и те помолились и возложили на них руки» (РБО; Заокская Библия).

В завершение можно только рекомендовать заинтересованному читателю публикуемый нами труд как серьезное научное введение в современное изучение Соборного послания апостола Иакова.

*Архимандрит Сергей (Акимов),
доктор богословия, профессор*

Введение

1. Формат работы

Современные исследования Послания Иакова делятся на несколько категорий. Их краткие характеристики помогут классифицировать нашу собственную работу¹. В примечаниях под категориями перечислена только та литература по данной теме, что использована здесь.

1. Комментарии, в которых после вводного блока с обсуждением необходимых характеристик библейской книги – автор, адресат, дата, цель, язык, стиль, структура – следует главный, объемный блок книги – комментарий на каждый стих Послания². В очень редких случаях вводный блок может достигать размера небольшой монографии³.

¹ Ср. довольно объемный перечень литературы по данному Посланию, сделанный Ф. Ханом и П. Мюллером, который делится только на две части: «комментарии и монографии» и «статьи» (Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief* // ThR. 1998. Jahrg. 63/1. S. 1–5).

² Mayor J. B. *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction Notes and Comments*. 3^d Ed. London: MacMillan, 1910; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. Edinburgh: T & T Clark, 1916; Dibelius M., Greeven H. *James: A Commentary on the Epistle of James*. Tran.: M. A. Williams. Philadelphia: Fortress Press, 1975; Adamson J. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976; Laws S. *The Epistle of James*. London: Adam & Charles Black, 1980; Davids P. H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982; Moo D. J. *The Letter of James: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1985; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. Stuttgart: Galwer, 1985; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. Freiburg: Herden, 1987; Martin R. P. *James*. Waco: World Books, 1988; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. 2 Bnd. Würzburg: Echter Verlag, 1994; Johnson L. T. *The Letter of James: A New Translation and Commentary*. N. Y.: Doubleday, 1995; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. Tübingen: Morh Siebeck, 2000; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001; Hartin P. J. *James*. Collegeville: Liturgical Press, 2003; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. Wuppertal: Brunner Verlag, 2004; Mrázek J. *Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakobovy epištoly*. Jihlava: Mlýn, 2006; Blomberg C., Kamell M. *James. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2008; McCartney D. G. *James*. Grand

2. Исследования – книги или статьи, – полностью посвященные вводу в блок, в частности в контексте исагогики Нового Завета, по причине чего в некоторых из них Послание Иакова рассматривается как литературный памятник наряду с другими книгами Нового Завета и раннего христианства⁴.

3. Краткие обзоры современных исследований (в виде статей или брошюр), которые охватывают как вводный блок, так и главные темы Послания⁵.

4. Труды по теологии Послания, в которых оно зачастую подвергается анализу вместе с иными малыми По-

Rapids: Baker, 2009; McKnight S. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011; Allison D. C. Jr. *James: A Critical and Exegetical Commentary*. N. Y.: T & T Clark, 2013.

³ Наиболее яркий пример – давно и заслуженно ставшая классикой кн. Дж. Майора (конец XIX в.), в третьем издании которой Введение занимает почти триста (!) страниц (Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. i–сххxi), то есть более половины всего объема книги. Среди достоинств данного труда – многостраничный список оригинальных цитат из христианской литературы первых веков новой эры под названием «B. Indirect Evidence. Quotations and Allusions» (P. lxi–lxxxiv). Среди современных изданий достоин внимания комментарий Л. Джонсона, в котором, при общем объеме в 412 страниц, вводной части отведена чуть ли не треть книги (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 3–164).

⁴ Spitta F. *Der Brief des Jakobus* // Spitta F. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1896. S. 1–239; Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. Cambridge: At the University Press, 1927; Meyer A. *Das Rätsel des Jakobusbriefes*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1930; Turner H. *The Style of the Epistle of James* // Moulton J. H. *A Grammar of New Testament Greek: Vol. 4. Style*. Edinburgh: T & T Clark, 1976. P. 114–120; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes* // Haase W., Temporini H. (Eds.) ANRW, 1988. Teil II: Principat. Bd. 25/5. S. 3646–3684; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Cristian Canon*. Waco: Baylor University Press, 2007.

⁵ Davids P. H. *The Epistle of James in Modern Discussion* // ANRW. 1988. Teil II: Principat. Bd. 25/5. S. 3621–3645; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief* // ThR. 1998. Jahrg. 63/1. S. 1–73; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* N. Y.: Paulist Press, 2009.

сланиями Нового Завета, например, Посланиями Петра, Иоанна и Посланием Иуды⁶.

5. Книги и статьи, наибольшее внимание в которых отведено личности автора, его семье, культуре, ментальности и даже врагам – то есть *Sitz im Leben* как самого создателя текста, так и его адресатов⁷; нередко повествование об Иакове в них заключено в рамки истории иудаизма и раннего христианства⁸.

6. Исследования, главная задача которых заключается в освещении какой-либо отдельной темы Послания (в не-

⁶ См., напр.: Chester A., Martin R. (ed.). *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Mrázek J. *Teologie opomíjených. Přehližené hlasy v Novém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2013; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

⁷ П. Дэвидс называет их «биографическими штудиями» (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 34).

⁸ Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Adamson J. *James: The Man and His Massage*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989; Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries* // ARNW. 1992. Teil II: Principat. Bd. 26/1. S. 779–812; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. London: SCM Press, 1997; Bauckham R. *For What Offense Was James Put to Death* // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 199–232; Bauckham R. *James and Jesus* // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 100–137; Painter J. *Who Was James? Footprints as a Means of Identification* // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 10–65; Idem. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. 2nd Ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2004; Idem. *What James Was, His More Famous Brother Was Also* // Every-Peck A., et ell. *Earliest Christianity within Boundaries of Judaism*. Leiden: Brill, 2016. P. 218–237; Hartin P. J. *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth*. Collegeville: Liturgical Press, 2004; Painter J. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. Los-Angeles: University of South California, 2004; Freyne S. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus: From Legend to History*. N. Y.: Bard College, 2008; Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church: A Radical Exploration of Christian Origins*. Eugene: Wipf & Stock, 2015.

которых из них вопрос авторства был полностью опущен)⁹. К ним можно причислить статьи в периодических изданиях¹⁰ или сборниках¹¹, некоторые из которых представляют

⁹ Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter Verlag, 1977; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991; Idem. *Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*. Collegeville: The Liturgical Book, 1999; Cargal T. B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung: Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlich en Kohärenz des Jakobusbriefes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001; Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; Bauckham R. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London: Routledge, 1999; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Leiden: Brill, 2001; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. Waynesboro: Paternoster Press, 2003; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Kaiser S. *Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Jak 5,13–18*. Göttingen: Neukirchener Verlag, 2006; Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. London: T & T Clark, 2006; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. London: T & T Clark, 2008; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. Blandford Forum: DEO Publishing, 2010; Strange J. R. *The Moral World of James: Setting the Epistle in its Greco-Roman and Judaic Environments*. N. Y.: Peter Lang, 2010; Wenger S. *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusberief*. Zürich: TVZ, 2011; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James: James 2:1–13 in its Roman Imperial Context*. Leiden: Brill, 2013; Ellis N. *The Hermeneutics of Divine Testing. Cosmic Trials and Biblical Interpretation in the Epistle of James and Other Jewish Literature*. Tübingen: Morh Siebeck, 2015.

¹⁰ Ward R. B. Works of Abraham: James 2: 14–26 // HTR. 1968. Vol. 61. P. 283–290; Francis F. O. The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John // ZNW. 1970. Vol. 61/1–2.

P. 110–126; Laws S. Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV, 5 // NTS. 1974. Vol. 20/2. P. 210–215; Cabaniss A. A Note on Jacob's Homily // EvQ. 1975. 47. P. 219–222; Davids P. H. Theological Perspectives on the Epistle of James // JETS. 1980. Vol. 23/2. P. 97–103; Perdue L. Paraenesis and the Epistle of James // ZNW. 1981. Vol. 72/3–4. P. 241–256; Thurén L. Risky Rhetoric in James? // NT. 1995. Vol. 37/3. P. 262–284; Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18 // EQ. 1994. Vol. 66/3. P. 217–227; Vyhmeister N. The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illumine the Text? // EUSS. 1995. Vol. 33/2. P. 265–283; Llewelyn S. R. Prescript of James // NT. 1997. Vol. 39/4. P. 385–393; Proctor M. Faith, Works, and Christian Religion in James 2:14–26 // EQ. 1997. Vol. 69/4. P. 307–332; Verseput D. J. James 1:17 and the Jewish Morning Prayers // NT. 1997. Vol. 39/2. P. 177–191; Farmer W. R. James the Lord's Brother, According to Paul // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 133–153; Popkes W. James and Scripture: An Exercise in Intertextuality // NTS. 1999. Vol. 45/2. P. 213–229; Allison D. C. Jr. The Fiction of James and Its *Sitz im Leben* // RB. 2001. Vol. 108/4. P. 529–570; Carpenter C. James 4.5 Reconsidered // NTS. 2001. Vol. 47/2. P. 189–205; McLaren J. Ananus, James, and Earliest Christianity: Josephus Account of the Death of James // JTS. 2001. Vol. 52/1. P. 1–25; Albl M. C. «Are Any among You Sick?» The Health Care System in the Letter of James // JBL. 2002. Vol. 121/1. P. 123–143; Baker W. R. Christology in the Epistle of James // EQ. 2002. Vol. 74/1. P. 47–57; Jackson-McCabe M. A. The Messiah Jesus in the Mystic World of James // JBL. 2003. 122/4. P. 701–730; Idem. Enduring Temptation: The Structure and Coherence of the Letter of James // JSNT. 2014. Vol. 37/2. P. 161–184; Taylor M. E., Guthrie G. H. The Structure of James // CBQ. 2006. Vol. 68/4. P. 681–705; Kloppenborg J. S. Diaspora Discourse: The Construction of Ethos in James // NTS. 2007. Vol. 53/2. P. 242–270; Idem. James 1:2–15 and Hellenistic Psychagogy // NT. 2010. Vol. 52. P. 37–71; Sandt H. van de. James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6 // Biblica. 2007. Vol. 88/1. P. 38–63; Spitaler P. James 1:5–8: A Dispute with God // CBQ. 2009. Vol. 71/3. P. 560–579.

¹¹ Porter S. E. Is «*dipsuchos*» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? // Biblica. 1990. Vol. 71/4. P. 469–498; Davids P. H. Palestinian Traditions in the Epistle of James // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 33–57; Idem. James's Message: The Literary Record // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJNP, 2001. P. 66–87; McKnight S. A Parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 83–129; Chilton B. James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus // Chilton B., Neusner J. (Eds.)

собой изыскания одного современного ученого, прежде опубликованные в разные годы в научной периодике¹².

7. Монографии и статьи, в которых данное Послание использовано в качестве важного примера для объяснения главной темы, напрямую не посвященной опусу Иакова (например, из области древней филологии или эпистоло-

The Brother of Jesus: James the Just and His Mission. Louisville: WJKP, 2001. P. 138–160; Davies P. R. James in the Qumran Scrolls // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins.* Leiden: Brill, 1999. P. 17–31; Evans C. A. Comparing Judaism: Qumranic, Rabbinic, and Jacobean Judaisms Compared // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission.* Louisville: WJKP, 2001. P. 161–183; Wachob W. H. The Apocalyptic Texture of the Epistle of James // Watson D. F. (Ed.) *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. P. 165–185; Chilton B. James and the (Christian) Pharisees // Avery-Peck A. J., et al. *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini.* 2 Vls. Leiden: Brill, 2004. P. 19–47; Niebuhr K.-W. James in the Minds of the Recipients: A Letter from Jerusalem // Niebuhr K.-W., Wall R. W. (Eds.) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition.* Waco: Baylor University Press, 2009. P. 43–54; Kloppenborg J. S. Emulation of the Jesus Tradition in the Letter of James // Webb R., Kloppenborg J. S. (Eds.) *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James.* London: T & T Clark, 2007. P. 121–150; Watson D. F. An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James // Webb R., Kloppenborg J. S. (Eds.) *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James.* London: T & T Clark, 2007. P. 99–120; Ruzer S. James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse // Anderson G. A., et al. (Eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity.* Leiden: Brill, 2013.

¹² Hengel M. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III.* Tübingen: Mohr Siebeck. 2002 (данную монографию можно отнести также к категории № 8); Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James.* Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

графии)¹³, или как материал, используемый для практической апробации той или иной герменевтической теории¹⁴.

8. Книги и статьи по истории раннего христианства, в которых Иакову и его последователям отведено важное, хотя порой и не главное место; в отличие от исследований из категории № 5, в них основное внимание направлено на деятельность и теологию различных христианских лидеров середины I в., одним из которых был прославленный брат Иисуса¹⁵.

Некоторые современные авторы (П. Дэвидс, С. Мак-Найт, П. Хартин и др.) за годы творчества посвятили данному Посланию несколько трудов, относящихся к различным категориям – статьи, комментарии и монографии (см.: Библиография).

Данный том относится к категории № 6 и рассматривает Послание в качестве сборника морализаторских речений, главной задачей которого было дать иудейским и христианским

¹³ Seitz O. J. F. Antecedents and Signification of the Term ΔΙΥΨΥ ΧΟΣ // JBL. 1947. Vol. 66/2. P. 211–219; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Leiden: Mohr Siebeck, 2012.

¹⁴ Wettlaufer R. D. *No Longer Written: The Use of Conjectural Emendation in the Restoration of the Text of the New Testament, the Epistle of James as a Case Study*. Leiden: Brill, 2013.

¹⁵ Lodge J. G. James and Paul at Cross-Purposes? James 2,22 // *Biblica*. 1981. Vol. 62/2. P. 195–213; Bauckham R. James and the Jerusalem Church // *The Book of Acts in Its First Century Setting: Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Ed.: R. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 415–480; Idem. James and the Jerusalem Community // Skarsaune O., Hvalvik R. (Eds.) *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. P. 55–95; Bockmuehl M. Antioch and James the Just // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 155–198; Tabor J. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*. N. Y.: Simon & Schuster, 2006; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. 2 Vls. Nashville: Grave Distractions Publications, 2012; Idem. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. 2nd Ed. Nashville: Grave Distractions Publications, 2013; Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

читателям в Диаспоре, так сказать, «верное» учение. Послание здесь представлено в качестве галахической энциклики, созданной в эпоху формирования разных ветвей раннего христианства как респонса на вопросы, возникавшие в общинах Диаспоры после провозвестия многих миссионеров, как христианских, так и иудейских. Главный фокус этой книги направлен не только на форму и содержание Послания, но и на аргументацию автора, с помощью которой он старается привести своих адресатов к совершенствованию самих себя посредством подражания прославленным героям еврейской истории. Точная же классификация Послания в ряду других эпистолярных опусов Нового Завета – то есть разделение между посланием и письмом по принципу литературных особенностей текста – здесь не играет важной роли (так как это относится к категории № 2)¹⁶.

Подобный формат также требует рассмотрения Послания в его культурно-религиозном контексте, который подразумевает как ознакомление с еврейским обществом Палестины и Диаспоры, так и с яркими личностями той поры. В нашем исследовании этому отведено немалое место.

2. Литературный контекст Послания Иакова

Каждое поколение религиозных читателей Библии сталкивается с проблемой ее соотнесения с новой реальностью, что естественным образом вызывает к необходимости очередного прочтения древних источников, выработки некоего «нового взгляда» на них. Конечно, подобное обращение происходит прежде всего в тех обществах, которые были сформированы яркими классическими текстами, ставшими не только эпосом, но и священным Писанием

¹⁶ Классификацию опуса Иакова как литературного произведения см. в: Deissmann A. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Tran.: L. R. M. Strachan. N. Y.: Harper and Brothers, 1927. P. 242–243; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 2–3; Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 207–215; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 122–133; Llewelyn S. R. *Prescript of James // NT*. 1997. Vol. 39/4. P. 385–393; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 4–8; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 91–93.

целого этноса или даже разных этносов, объединенных одной религией. Рассмотрим это на примере греческой и еврейской культур в древности.

Яркие примеры ретроспективного взгляда встречаются у авторов классической Греции, которые зачастую работали в разных литературных жанрах. Так, например, Платон в диалогах и Аристотель в научных трактатах обращались к Гомеру; чаще они обходились простым цитированием по принципу отсылки к красивому изречению классика для украшения и подтверждения какой-либо своей концепции, но иногда прибегали к резкой критике, утверждая, например, что «Гомер безрассудно заблуждается» (Plato. Rep., 379d) или «как надобно говорить неправду, – этому лучше всего научил всех остальных Гомер» (Arist. Poet., 1460a19). Таким образом, критика и насмешки в адрес великих сочинителей древности вовсе не мешали скептически настроенным ученым при необходимости пользоваться их яркими сентенциями и образами.

В западном мире критика в адрес патриархов отечественной мысли доходила даже до недопустимой для Востока резкости, как то:

А Иероним говорит, что, когда Пифагор сходил в Аид, он видел там, как за рассказы о богах душа Гесиода стонет, прикованная к медному столбу, а душа Гомера повешена на дереве среди змей, видел и наказания тем, кто не хотел жить со своими женами. За это ему и воздавали почести в Кротоне (Diog. Laert., VIII, 21).

Естественно, что в таких «плюралистических» обществах, какими были Греция и Рим в древности, критика религиозно-культурного наследия вызывала ответную негативную реакцию по отношению к мыслителям, высмеивавшим мифотворчество Гомера и Гесиода. Наиболее корректную находим у римского географа Страбона, сообщение которого (Strabo, XI, 6, 3) следует разбить на две части – констатацию низкого качества опусов историков и превознесение создателей мифов, которые в сравнении с первыми кажутся достоверными рассказчиками:

- (а) Видя, что откровенные сочинители мифов пользуются уважением, эти историки решили сделать свои сочинения приятными, рассказывая под видом истории то, что сами

не видели и о чем никогда не слышали (или по крайней мере не от людей сведущих), имея в виду только одно – доставить удовольствие и удивить читателей.

- (б) Легче, пожалуй, поверить Гесиоду и Гомеру с их сказаниями о героях или трагическим поэтам, чем Ктесию, Геродоту, Гелланику и другим подобным писателям.

В еврейской же культуре отношение к создателям отечественной религии было совершенно иным. Так, набожные евреи считали себя учениками Моисея (Philo. Spec. leg., I, 345; Ин. 9:28; ТВ. Уома 4а; Таан. 11а) или других известных персонажей Танаха – Иеремии (Philo. Cher., 49), Исаии (Т. Таан. 64а.23–24), Ездры (Т. Сота 13:3; ТВ. Сота 48б; Санх. 11а). Никто бы не осмелился публично назвать первого библейского автора Моисея создателем мифов о богах и обманщиком. В истории еврейского народа тенденция обращения к источникам наиболее ярко проявилась в I в., в ту переломную эпоху¹⁷, когда различные религиозные группы предложили свои толкования Танаха. Прецедент подобного поиска ответа в древнем тексте встречается уже в Дан. 9:2, но это был лишь частный опыт еврейского интеллектуала, пребывавшего в вавилонском и затем персидском плену, который обратился к отечественному наследию. В эпоху Второго Храма впервые это опробовали кумранские анахореты, в пещерах которых пророки прошлых веков заговорили новыми голосами, комментирующими современные реалии. Наиболее же известными специалистами по адаптации Торы в новых исторических реалиях стали фарисеи, прославившиеся как хранители отеческих традиций¹⁸. Им наследовали христиане и мудрецы Израиля (в дальнейшем – раввины). В Новом Завете обращение к классическим текстам (Танаху) встречается довольно часто; это, в основном с аполо-

¹⁷ Или «время универсальных (transgenerational) перемен» (Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 49).

¹⁸ Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into Character of Earliest Christianity*. 3d Ed. London: SCM Press, 2006. P. 66; Baumgarten A. I. *The Pharisaic Paradosis // HTR*. 1987. Vol. 80/1. P. 63–77.

гетическими целями, делали Иисус (Мк. 12:28–37 и пар.; Ин. 10:34–38), апостолы (Деян. 2:17–21, 25–28; Гал. 3:16; 1 Кор. 14:21; Рим. 9:16–18), авторы Евангелий (Мк. 1:2–3; Мф. 2:5–6) и автор Послания Евреям (Евр. 7:10:5–7). Иногда же первые христианские проповедники пользовались апокрифами и даже текстами греко-римских писателей (Иак. 4:5; Иуды 14–15; Ин. 7:38; Деян. 17:28; 1 Кор. 15:32–33; Тит. 1:12). Здесь также следует упомянуть Мишну – огромный сборник галахических постановлений, регулировавших повседневную жизнь евреев; в их основу легли тексты Танаха, последние книги которого, согласно Иосифу Флавию, были написаны еще при царе Артаксерксе (Jos. Cont. Ap., I, 40–41; более позднюю дату см. в: ТВ. ВВ 15а).

Необходимость обращения к древним текстам находит свое наибольшее основание в библейской книге Проповедника или Екклесиаста (1:9–11), где утверждаются два важных постулата: во-первых, история циклична и, во-вторых, люди забывчивы, причем во всех поколениях – не только прежних, но и будущих. И если Платон и Аристотель ссылались на тех предшественников, которые опередили их всего лишь на несколько столетий, то Иисус и апостолы цитировали тексты тысячелетней, как традиционно считалось, давности. Цикличность истории побуждает религиозного человека к решению современных ему проблем с учетом тех испытанных методологий древности, что встречаются в священных текстах. Такой подход также обоснован тем фактом, что эти тексты содержат два типа права: *статутное* – заповеди и мудрые изречения, прямо указывающие, как должен поступать верующий человек и чего должен избегать, и *прецедентное* – исторические нарративы, красочно изображающие благовидные или неблагоприятные поступки людей и соответствующую реакцию Бога. Впрочем, в Библии находятся не только законы (заповеди), но и разнообразные иллюстрации к ним – истории, повествующие о тех, кто следовал путем праведности и вознагражден Богом или сошел с него и был наказан им. В дальнейшем этот метод, который можно условно назвать «заповедь + иллюстрация» был применен раввинами в Талмудах и Мидрашах (особенно аггадических) как «галаха + иллюстрация».

Автор Послания Иакова также обращается к источникам – письменным и, возможно, устным, – прямо цитируя их, пересказывая или даже создавая аллюзию¹⁹; эти источники можно разбить на три группы: Танах (2:8, 11, 23, 25; 4:6; 5:17–18), учение Иисуса (5:12) и некое, неизвестное современным ученым, «писание» (4:5)²⁰. Возможно, что он даже вводит свои собственные фразеологизмы, как, например, «если Господь желает, и живы будем» (4:15)²¹. Примечательно, что трижды он даже использует термин ἡ γραφή, «писание», применяя его как к каноническим библейским книгам Левит и Бытие (Иак. 2:8, 23), так и к неизвестному тексту, вероятно какому-нибудь апокрифу (4:5)²². В первых двух случаях автор, вполне возможно, пред-

¹⁹ Watson D. F. *An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James*. P. 114.

²⁰ Подробнее см.: Laws S. *Does Scripture Speak in Vain?* P. 210–212, 214; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 27; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 101; Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James*. P. 243; Popkes W. *James and Scripture*. P. 215–216, 222–228; Kloppenborg J. S. *Emulation of the Jesus Tradition in the Letter of James*. P. 125, not. 13; Watson D. F. *An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James*. P. 114; Mrázek J. *Teologie opomíjených*. S. 96–103; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 42–43.

²¹ Впрочем, С. Лоз рассматривает эту «формулу» в качестве «привычной эллинистической идиомы» (Laws S. *The Epistle of James*. P. 5, 192); ср. «[если] Бог желает» в Деян. 18:216 (Conzelmann H. *A Commentary on the Acts of Apostles*. Tran.: Limburg J., Kraabel A. T., Juel D. H. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 155, not. 4).

²² Варианты толкования «писания» в этом стихе см. в: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 262; Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. S. 174; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 221, 223; Laws S. *Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV, 5 // NTS*. 1974. Vol. 20/2. P. 210–215; Idem. *A Commentary on the Epistle of James*. P. 177–179; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 163–164; Martin R. P. *James*. P. 149; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 280; Carpenter C. *James 4.5 Reconsidered*. P. 197–199; Popkes W. *James and Scripture*. P. 215; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 203; Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. 2nd Ed. London: T & T Clark, 2004. P. 228; McCartney D. G. *James*. P. 215–217; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 169; Batten A. J. *Friendship*

ставляет свои личные интерпретации, характеризующие его как набожного еврея: так, он называет цитируемую заповедь из Торы – Лев. 19:18 – «законом царским» (2:8)²³, а Авраама, компонуя повествования из Быт. 15 и 22, «другом Божиим» (2:23); в третьем же случае он использует короткий текст, говорящий о ревности (φθβος) Духа так, будто тот был хорошо знаком слушателям и читателям²⁴. Таким образом иерусалимский наставник предоставляет адресатам в Diasпоре, членам христианских и иудейских общин, свои толкования известных отечественных текстов, используя их в качестве некоей «доказательной базы» собственных морализаторских максим²⁵. Это отличает его от этнического еврея Шауля из Тарса (апостола Павла) – плодovitого писателя и активного миссионера раннего христианства, –

and Benefaction in James. P. 166; McKnight S. *The Letter of James*. P. 336–337; Wettlaufer R. D. *No Longer Written*. P. 127.

²³ П. Дэвидс усматривает здесь «другую возможную ссылку на Христа» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 40–41).

²⁴ Анализ этого малопонятного стиха посвящена статья Laws S. Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV, 5 // NTS. 1974. Vol. 20/2. P. 210–215; также см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 261–265; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 220–224; Laws S. *The Epistle of James*. P. 174–179; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 162–164; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 144–146; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 181–184; Martin R. P. *James*. P. 149–151; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 602–605; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 280–282; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 171–174; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 269–273; Hartin P. J. *James*. P. 199–200; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. P. 182–185; McCartney D. G. *James*. P. 210–217; McKnight S. *The Letter of James*. P. 335–343; Allison D. C. Jr. *James*. P. 615–622. Мнение А. Баттен об аллюзии на Быт. 6:3 (по версии Септуагинты) выглядит не обоснованным (Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 100, not. 2).

²⁵ О предпочтении еврейских текстов греко-римским в библейской интертекстуальности см.: Moysse S. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament // Moysse S. (Ed.) *The Old Testament in the New Testament: Essays in the Honour of J. L. North*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 39; Idem. Intertextuality and Biblical Studies: A Review // VE. 2002. Vol. 23/2. P. 426; Lukeš J. Leviticus 19,18 v recepci Nového Zákona // Beneš J. (Ed.) *Otevřené dveře. Leviticus 19*. Chomutov: L. Marek. S. 173.

цитировавшего в своих проповедях и эпистолах также и языческих авторов²⁶. Использование образов и «цитат» из Священных Писаний (в широком смысле этого слова) – характерная особенность набожного еврейского автора (которым, без сомнения, был скромный «раб Господа»)²⁷.

Кроме того, в качестве моделей для подражания он упоминает хорошо известных персонажей Танаха (2:21–25; 5:11, 17–18). Его интерпретации исторических характеров показывают, что он вовсе не был чужд аггадической традиции. Поэтому в данном исследовании особое внимание уделено раввинистической литературе – религиозному творчеству интеллектуальной элиты Израиля эпохи Второго Храма, которое в современной науке ассоциируется с разработкой галахи и аггады. Несомненно, что литература мудрецов Израиля зафиксировала многие традиции и законы, уже существовавшие в I в. (ср., напр.: М. Avot 2:5 и Ин. 7:49; М. Sota 1:7 и Мк. 4:24; М. Мак. 3:10 и 2 Кор. 11:24)²⁸. Поэтому подобная литература помогает понять не только само мышление автора Послания, но и избранную им методику убеждения. Его строгие нравственные максимы во многом соответствуют поучениям еврейских учителей (включая Иисуса из Назарета) и наилучшим образом могут быть выражены посредством следующей сентенции из кумранского *Устава общины*: «...и направит (общинник. – А. Т.) свои шаги, чтобы ходить (לַדְּרֹתַיִם) непорочно по всем путям Бога, как Он заповедал для сроков своих свидетельств. И не сворачивать направо и налево, и не отступить ни в чем от всех Его слов...» (1QS 3:9–11).

3. Герменевтический подход

Научный анализ Послания Иакова сталкивается с несколькими серьезными проблемами, наиболее важные из

²⁶ О языческих авторах, цитируемых Павлом, см.: Lukeš J. Op. cit. S. 172.

²⁷ Подробнее см.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 3–4.

²⁸ Список из 14 пунктов см. в: Тарасенко А.А. *Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия: Некоторые аспекты деятельности Иисуса в контексте мессианских ожиданий в начале новой эры*. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 17–20.

которых, на наш взгляд, – культурная среда, породившая этот документ, и авторство²⁹. Эти темы тесно переплетаются, так как ученые невольно затрагивают их в разговоре о литературном характере древнего произведения или его посланий³⁰. Отношение к ним того или иного современного исследователя во многом определяет характер его работы. Как это часто бывает, комментаторы данной эпистолы не пришли к единому мнению по поводу упомянутых выше проблем. Например, нередко делается утверждение о эллинистическом происхождении Послания, основанием чему служит тот факт, что данный документ представляет собой паранезис с *элементами* диатрибы³¹.

На наш взгляд, вполне естественное стремление точно определить среду, породившую данный документ, не должно уводить исследователя и его читателей от внимательного прочтения самого Послания. Мы никогда не найдем однозначные ответы на такие вопросы, как, например: создал его иудей или (иудео-)христианин, и было ли оно написано в Израиле или за его пределами? Следует

²⁹ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 89: «...писания Нового Завета, к сожалению, сложно поместить в исторический контекст. В новозаветном каноне только немногие Павловы Послания с некоторой степенью достоверности поддаются датировке».

³⁰ Впрочем, исследователи выделяют и другие тематические пары, например: «Поскольку вопросы авторства и даты взаимообусловлены, я буду обсуждать их вместе» (McCartney D. G. *James*. P. 8). Однако, на наш взгляд, в подобном исследовании дата появления книги – начало или конец карьеры Иакова Праведного, или даже более поздние годы, – имеет меньшее значение, чем породившая ее культура.

³¹ Несомненно, что данное Послание в целом нельзя считать диатрибой – см., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 16; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 38; Adamson J. *James*. P. 104; Johnson L. T. *Op. cit.* P. 17–18; McCartney D. G. *Op. cit.* P. 41. Более того: «На самом деле, некоторые специалисты по классическому периоду ныне задаются вопросом, существовала ли вообще различимая форма диатрибы» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 12); об этом также см.: Johnson L. T. *Op. cit.* P. 17; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 17; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 52.

также признать: мы не всегда можем провести четкую границу между евреями Диаспоры и Палестины в силу того, что эллинизация Израиля в эпоху Второго Храма, затронувшая все слои общества (см.: 2.2.1. Эллинизация Востока и Израиля), и стирание четких границ между ветвями иудаизма (что неоднократно подчеркивал М. Хенгель³²) сводит на нет любые попытки сделать это³³. То есть более-менее образованный еврей, родившийся и живший в Эрец-Исраэль, участвовавший в субботних служениях в синагоге и приносявший жертвы в иерусалимском Храме, вполне мог использовать литературные приемы, характерные эллинистическим авторам Диаспоры, наряду с иными, присущими отечественным мудрецам³⁴ (подобный еврей в равной степени считался также и греком³⁵). Так, например,

³² Напр.: «...не так просто определить различие между “иудео-христианской” литературой Диаспоры и “подлинно еврейской” литературой Палестины» (Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. Tran.: J. Bowden. London: SCM Press, 1989. P. 26).

³³ Со ссылкой на М. Хенгеля: Laws S. *The Epistle of James*. P. 36; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 75; также: «Кроме того, противопоставление Иакова по принципу “еврейский versus эллинистический” более не актуально» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 34). Еще прежде знаменитого германского историка и библеиста о всеобщей эллинизации еврейского мира писал известный израильский специалист В. Чериковер (Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Tran.: S. Applebaum. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959).

³⁴ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 13: «Это Послание могло быть написано жителем Палестины»; Watson D. F. *An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James*. P. 119: «Это – иудео-христианская мудрость, на которую повлияла эллинистическая риторика, но в общем тематически организованная на манер еврейской литературы мудрости».

³⁵ На наш взгляд, следующее интересное замечание относится и к палестинским евреям: «Образованный еврей Диаспоры был не только евреем, но в то же время и греком по языку, образованию и привычкам, и в силу обстоятельств он также был вынужден примирить и объединить иудаизм с эллинизмом» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. 3 Vls. Edinburgh: T & T Clark, 1973–1987. Vol. 3/1. P. 138).

известный метод связи между стихами посредством ключевых слов (catchwords) присущ автору Послания в той же степени, что и другим авторам древности, в том числе – библейским³⁶. Подобно другим новозаветным авторам, он повторяет ключевые слова в небольших отрывках (ср. Иак. 1:1–8 и 2 Пет. 1:5–7; Ин. 1:1–10). Традиционно, подобная манера преследовала дидактические цели, облегчая читателям и слушателям запоминание³⁷. В то время это было довольно распространённым приемом³⁸.

Заметно, что Послание не представляет собой какого-то цельного документа, автор которого стремился придерживаться одного стиля и жанра. В своих жанровых характеристиках оно достаточно эклектично³⁹. Так, современные исследователи характеризуют Послание Иакова как эпистолу, паранезис, протрептик, диатрибу, литературу мудрости⁴⁰ –

³⁶ Список см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 7–11. Также см.: Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 62–63, 241–242 Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 66; Martin R. P. *James*. P. 13; Adamson J. *James*. P. 90–91; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 8–9; McCartney D. G. *James*. P. 42, 83, 193, 284; McKnight S. *The Letter of James*. P. 48, 72.

³⁷ Adamson J. *James*. P. 85; Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 116.

³⁸ Например, во второй половине I в. так учил высоко ценимый римский ритор Квинтилиан: «Некоторые мнения заимствуют цену свою только от усугубления или удвоения мысли...» (Quint. Inst. orat., VIII, 5, 18); ср. несколько туманное утверждение Цицерона: «...тонкий оратор должен избегать того, о чем я упоминал раньше – соотношения равных слов с равными, сходных и подобозвучащих закруглений фраз, сопоставления слов, различающихся одной лишь буквой» (Cic. Orat., 84).

³⁹ Заметим вскользь, что М. Дибелиус помещает эклектизм на первое место среди характерных признаков паранезиса (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 5), но в данном случае подобная природа Послания связана прежде всего с отсутствием у его автора, вполне возможно – бывшего галилейского простолюдина, собственного писательского стиля.

⁴⁰ См., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 6–18; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*. S. 3649–3655; Adamson J. *James*. P. 100–116; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 16–24; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of*

анализ всех этих литературных жанров занял бы слишком много места. Несомненно, что данное Послание является паранезисом⁴¹; об этом было уже достаточно много сказано за последние десятилетия, начиная с эпохального, «пользующегося невероятным успехом»⁴² труда М. Дибелиуса, который все еще не перестает быть предметом критики⁴³. Пожалуй, его можно

James. P. 6–52; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 51–52; Hartin P. J. *James*. P. 10–16; McCartney D. G. *James*. P. 41–44; McKnight S. *The Letter of James*. P. 47–48.

⁴¹ Наиболее интересным определением этого жанра нам представляется следующее: «Таким образом, за речами Исократа уже в античности закрепились близкая к технической характеристика *παράνεσις*. Она подразумевала форму личного обращения; направленность на исправление нрава; напоминание общеизвестных истин и (*ergo*) недопустимость возражений; отеческое расположение говорящего; двусоставность (побуждения и предостережения); широкое использование примеров, сентенций, мифов и поэтических цитат, краткость» (Алиева О. Паранеза: философская и риторическая традиция. *Вестник ИСТУ*. 2011. Вып. 3 (25). С. 34); также см.: Popkes W. *Paraenesis in the New Testament: An Exercise in Conceptuality // Starr J., Engberg-Pedersen T. (Ed.) Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. P. 33–34.

⁴² Jackson-McCabe M. A. *The Messiah Jesus in the Mystic World of James*. P. 703.

⁴³ См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 3; Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1981. Vol. 72/3–4. P. 241–256; Adamson J. *James*. P. 104–106; Proctor M. Faith, Works, and Christian Religion in James 2:14–26. P. 329–331; Bauckham R. *James*. P. 29–35; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 18–20; Hartin P. J. *Spirituality of Perfection*. P. 45–49; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 15–52; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 36–52; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 76–79; Niebuhr K.-W. James in the Minds of the Recipients. P. 46; Watson D. F. An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James. P. 109–110; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 459–463. Этот известный германский библиеист употребляет термин «паранезис» невероятное количество раз, утверждая даже, что изречения Иисуса собирались и использовались христианами с целью паранезиса (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 28–29), – ср.: «Мартин Дибелиус даже Q считает паранезисом» (Popkes W. *Paraenesis in the New Testament*. P. 25).

считать наиболее известным паранезисом из всей новозаветной и раннехристианской литературы, в которой этот жанр проявлялся неоднократно⁴⁴ (осторожные возражения против такой классификации не звучат достаточно убедительно). В то время некоторые (если не многие) интеллектуалы древности пренебрегали этим жанром, считая его «полезной, однако бессильной» частью философии (Sen. Ep., 94, 4); Сенека в одном из писем (Sen. Ep., 95, 1, 40) выразил это в следующей мягкой форме:

Ты требуешь от меня немедленно расквитаться с тобой и написать о том, что я счел нужным отложить и потом растолковать в свой срок: способна ли та часть философии, которую греки называют *παραινετική*, а мы – назидательной (*praesertivam*), одна лишь дать совершенную мудрость. Я знаю, ты не обидишься, даже если я нарушу обещание. Но я его исполню в подтверждение пословицы: «Впредь не проси того, чего получить не хочешь». ... Далее, благодаря наставлениям ты, быть может, будешь делать то, что следует, – но делать все так, как следует, они тебя не научат, а не научив этому, не приведут и к добродетели⁴⁵.

Впрочем, он все же не отрицал окончательно необходимости духовных наставлений и утешений, о чем написал так:

«Заблуждение – причина всех грехов; а от него наставления (*praescepta*) нас не избавят, не вытеснят ложных мнений о благе и зле». – Не спорю, сами по себе наставления слишком слабы, чтобы опровергнуть в душе

⁴⁴ Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 19: «Основными примерами христианских паранезисов (кроме Иакова) являются Евреям 13, *Послание Варнавы*, а также *Дидахе*». Другие примеры в новозаветных текстах, включая Евангелия, см. в: Popkes W. *Paraenesis in the New Testament*. P. 18–24. К числу библейских паранезисов Л. Джонсон относит также Сираха и Премудрость Соломона (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 19).

⁴⁵ Алиева О. Паранеза. С. 27; ср.: «В отношении этого мы можем заметить, что паранезис вряд ли играет какую-то роль в риторике» (Popkes W. *Paraenesis in the New Testament*. P. 15).

превратные убеждения; но разве они поэтому не могут быть полезны в сочетании с другим? Во-первых, они освежают память (ср.: Иак. 1:23–25. – *А. Т.*); во-вторых, то, что в общем и целом видится неясно, по частям можно рассмотреть тщательнее. Ведь так ты можешь назвать лишними и утешения, и ободрения; но они лишними не бывают, – а значит, и вразумления тоже (*Sen. Ep.*, 94, 21).

В отличие же от подобных мыслителей, даже в собственных рассуждениях не пришедших к однозначному выводу о пользе и эффективности паранезиса, автор Послания Иакова придал ему важное значение и сочетал его с энцикликой⁴⁶.

В данном исследовании мы не собираемся обсуждать позицию известного германского библеиста и его последователей, а также ее критику⁴⁷. Как уже отмечалось выше, Послание нельзя рассматривать с перспективы одного, исключительного жанра – паранезиса или диатрибы.

Кроме того, здесь не будет уделено чрезмерное место предполагаемой дискуссии между Иаковом и Павлом, о чем уже было достаточно много сказано прежде⁴⁸. Порой разгово-

⁴⁶ См. «энциклика-паранезис» в: McKnight S. *The Letter of James*. P. 13; Д. Ауни дает эту же характеристику и Первому посланию Петра (Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 221–222).

⁴⁷ Подробнее см., напр.: Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 36–52; Hartin P. J. *James*. P. 10–14; McCartney D. G. *James*. P. 41–43.

⁴⁸ См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 29–30, 174–180; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 101–102; Lodge J. G. *James and Paul at Cross-Purposes? James 2,22 // Biblica*. 1981. Vol. 62/2. P. 195–213; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 511–548; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*. S. 3678–3679; Adamson J. *James*. P. 195–227; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 238–239; Chester A. *The Theology of James // Chester A., Martin R. (ed.). The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994. P. 6–7, 20–28, 46–53; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 461–474; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 58–65, 98, 111–114; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 10–17, 113–115; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 47–74; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 238–244;

ра о теологических спорах в ранней Церкви не удастся избежать даже современным иудейским авторам, которые рассматривают разногласия между Павлом и Иаковом как частный пример общего дискурса о религии евреев в эпоху Второго Храма⁴⁹. Действительно, сложно представить, что деятельность такого яркого проповедника и активного подвижника, каким был апостол Павел, не вызвала ответную, в основном – негативную, реакцию со стороны палестинских законников⁵⁰. Упрек Иакова, обращенный к нему от имени иерусалимских ревнителей Закона во время их последней встречи в Иерусалиме (Деян. 21:20–25), свидетельствует о серьезных разногласиях между самими лидерами раннего христианства, а также их сторонниками и последователями⁵¹. Подобные разногласия могли иметь

Proctor M. Faith, Works, and Christian Religion in James 2:14–26. P. 329–331; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 187–204; Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. S. 241–248; Bauckham R. *James*. P. 113–140; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 19–21; Idem. Palestinian Traditions in the Epistle of James. P. 51–54; Chilton B. James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 138–160; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 57–59; Painter J. Who Was James? P. 37–46; Idem. *Just James*. P. 83–102; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. P. 90–92; Idem. The Mission of James in His Time. P. 182–190, 211–214; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 15–21; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 227–231; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 47–54; McCartney D. G. *James*. P. 53–56; Muir J. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. P. 169; Niebuhr K.-W. James in the Minds of the Recipients. P. 44; McKnight S. *The Letter of James*. P. 259–263; Allison D. C. Jr. *James*. P. 426–438.

⁴⁹ Напр.: Urbach E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Tran.: I. Abrahams. Cambridge: Harvard University Press, 1975. P. 32–35.

⁵⁰ Об этих ревнителях Закона и разногласиях между Иаковом и Павлом, см.: Chilton B. James and the (Christian) Pharisees // Avery-Peck A. J., et al. *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*. 2 Vls. Leiden: Brill, 2004. P. 19–47.

⁵¹ О накале отношений в ранней Церкви см., напр.: «Что касается враждебности по отношению к Павлу, мы знаем из его собственного отчета в Послании Галатам, насколько непопулярным Павел

достаточно разных поводов⁵². В нашем исследовании мы старались избежать «настойчивости в прочтении Иакова и Павла в тандеме»⁵³, поэтому предполагаемый или действительный конфликт между двумя прославленными лидерами ранней Церкви служит лишь в качестве дополнительной информации о культурно-религиозной среде, в которой возникло Послание Иакова. Некоторые же ученые справедливо напоминают о необходимости внимательного анализа содержания Послания вместо поиска в нем антипаулинистской полемики⁵⁴. В конце концов, мы даже не можем быть абсолютно уверенными, что Иаков ответил Павлу, а не наоборот⁵⁵. Наиболее важным нам представляется понять логику и аргументацию иудео-христианского ригориста, уводящего читателей от общечеловеческих забот и проблем конкретных общин в свой собственный идеалистический мир.

Несомненно, что Послание вышло из-под пера набожного потомка Авраама, изложившего принципы духовной жизни вне всякой связи с тогдашней реальностью. Возможно, он жил в Иерусалиме и поэтому свою энциклику адресовал собратьям Диаспоры, что было обычным делом для столичных мыслителей в эпоху Второго Храма (см.: 1.2.1. Причины появления галахи).

Влияние же на автора эссеистских воззрений, которое порой упоминается в различных исследованиях, – вопрос,

быстро стал для еврейских верующих; антагонизм же был столь острым, что Лука даже попытался слегка замаскировать его (Деян. 15:1 сл.; 21:20 сл.)» (Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 262). Ср.: «Если даже Павел сам видел в Иакове собственного врага, он никогда не сказал этого в своих Посланиях» (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 96).

⁵² О «двух возможных причинах, вызвавших некоторое напряжение между иерусалимскими лидерами и Павлом», см.: Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 475–477.

⁵³ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 111.

⁵⁴ Напр.: Johnson L. T. *Op. cit.* P. 111–114; Hartin P. J. *Spirituality of Perfection*. P. 3–4.

⁵⁵ О предположении, что Павел отвечал Иакову в Посланиях Галатам и Римлянам, см.: Johnson L. T. *Op. cit.* P. 110.

ответ на который до сих пор не найден и вряд ли будет найден. Следует помнить, что между первыми христианами и ессеями и терапевтами было много общего⁵⁶; однако это вовсе не подразумевает принятия автором Послания идей иудейских и египетских анахоретов⁵⁷. Все это относится также и к проблеме близости его взглядов убеждениям эвионитов⁵⁸.

Само же Послание, написанное хорошим греческим языком, позволяет некоторым исследователям заключить, что галилейский крестьянин, *ам-гаарец*, не мог быть его истинным автором. Основные предложения, высказанные по вопросу происхождения данного опуса, следующие:

1) документ, созданный еврейским автором и позже подвергшийся незначительной обработке христианским редактором;

2) эпистола, написанная самим «рабом Господа» и подправленная редактором из числа близких ему людей;

3) сборник бесед или проповедей исторического Иакова, составленный кем-то из его слушателей еще при жизни или вскоре после смерти наставника;

⁵⁶ Амусин И. Д. *Кумранская община*. М.: Наука, 1983. С. 202–225; *Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии*. Ред.: Окулов А. Ф., и др. М.: Мысль, 1989. С. 50–51.

⁵⁷ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 24: «...нашему тексту не хватает всех позитивных характеристик ессеизма»; напротив, И. Амусин упоминает «резкие обличения богатства и богатых» в Послании Иакова среди параллелей между ессеями и ранними христианами (Амусин И. Д. *Кумранская община*. С. 210–211). О совпадениях и отличиях между Посланием Иакова и кумранскими текстами см.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 10–11; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 158.

⁵⁸ Дж. Клаузнер видит слишком близкое родство между Иаковом и этими сектантами: «...эвиониты верили в то, что Иисус был рожден Иосифом и Марией обычным путем (мы можем признать здесь влияние Иакова, брата Иисуса, первого лидера раннего, эвионитского, христианства)» (Klausner J. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. Tran.: H. Danby. New York: The Macmillan Company, 1926. P. 67). Ср.: «Итак, в худшем случае, он находится только на полпути к эвионитству...» (Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 272); той же осторожной позиции придерживается и Д. Аллисон (Allison D. C. Jr. *James*. P. 49–50).

4) поддельное Послание, принадлежащее перу иудео-христианина, возможно созданное в Диаспоре⁵⁹.

Тема авторства будет рассмотрена ниже (1.3.1. Дискуссия об авторстве Послания и ее причины), а критику так называемого «филологического аргумента» мы изложим отдельно (1.3.5. Греческий язык автора на фоне еврейской полилингвичности). Здесь нам хотелось бы лишь отметить, что добротное литературное произведение еще не является неопровержимым доказательством хорошего образования и профессиональных писательских навыков его автора. Данное утверждение подтверждается творчеством таких ярких еврейских писателей, как этнический еврей Шауль из Тарса (апостол Павел) и наследник священнического рода Йосеф бен Матитьягу (Йосиф Флавий), о чем речь пойдет ниже.

Весьма спорный вопрос авторства (на который по мнению некоторых исследователей вообще не существует ответа⁶⁰) не должен отвлекать читателей от главной темы. В анализе Послания как продукта литературного творчества эпохи Второго Храма нам интересен прежде всего сам тип религиозного мышления его автора. Соответственно, в данном исследовании главный фокус смещен с фигуры писателя, какой бы яркой личностью он на самом деле не оказался, на текст Послания и эпоху, его породившую. Поэтому главный акцент поставлен не на Иакове Праведном, человеке, сделавшем быструю карьеру в первой церкви, но на той форме религиозного

⁵⁹ Имена авторов, осветивших эту тему в двадцатом столетии, собрал в отдельную таблицу П. Дэвидс (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 4).

⁶⁰ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 11–21, 45–47; ср.: «Если недавняя критическая дискуссия не пришла к определенному заключению о происхождении Послания Иакова, то о ситуации в церкви, к которой оно адресовано, можно сказать немногим более. Как только кто-нибудь заявит это, ему необходимо осознать, что такое утверждение является радикальным разрывом с Дибелиусом, аргументирующим, что поскольку Послание Иакова – паранезис, то практически никаких данных ни об авторском, ни о читательском *Sitz-im-Leben* не может быть найдено» (Davids P. H. *The Epistle of James in Modern Discussion*. P. 3625).

мышления, которая подменяет реальность идеалистическим миром, а привычные законы политики, психологии и социологии – метафизическими законами Царства Божьего. Тем не менее, разговор об авторстве Послания здесь также присутствует, ибо понимание любого текста во многом связано с представлением о его предполагаемом создателе. Более того, Иаков Праведный как возможный автор данного опуса может быть отнесен к обладателям именно этой формы религиозного мышления. Место писателя в понимании всей ситуации, спровоцировавшей создание литературного труда, можно представить в следующей схеме:

проблема → автор → реакция → текст.

То есть какая-либо бытовая или политическая ситуация оказала прямое или косвенное влияние на человека и спровоцировала его реакцию – гнев, радость или простое желание рассказать о случившемся другим людям. В некоторых случаях это приводило к появлению литературных произведений (см., напр.: Лк. 1:1–4; 1 Кор. 5:1–5).

Создателем же этой эпистолы с равной степенью уверенности можно считать как самого исторического Иакова (писавшего самостоятельно или с помощью помощника), так и его слушателя или имитатора. К сожалению, Послание Иакова служит основным источником «внутреннего» свидетельства об авторе как иудео-христианском пиетисте. Апокрифические и псевдоэпиграфические произведения, создатели которых откровенно приписывали их Иакову, не рассматриваются здесь как тексты, претендующие на статус достоверных свидетельств о «рабе Господа»⁶¹. Так, например, слишком смелая идентификация «ученика, которого любил Иисус», с Иаковом,

⁶¹ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 67–68. Некоторые современные исследователи дают их краткий анализ – см., напр.: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 151–177; Martin R. P. *James*. P. xli–xlvii; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 142–148. Список тематических совпадений между Посланием и *Успением Иакова* см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 49–50, not. 276.

которого сам Христос называет «возлюбленным»⁶², основана только на текстах сомнительного происхождения. Кроме единственного канонического произведения, действительно оставшегося после лидера иерусалимской общины или созданного десятилетия спустя после его гибели, различные источники сохранили некоторые сведения об историческом Иакове, брате Иисуса из Назарета. Следует заметить, что любой вдумчивый исследователь в своих выводах всегда опирается на оба типа свидетельств, которые можно обозначить как «внутренние» и «внешние» – свидетельство самого автора, осознанно или неосознанно оставленное им в собственных сочинениях, и свидетельства о нем, оставленные его современниками или близкими потомками⁶³. Имеющиеся внутренние и внешние свидетельства – Послание Иакова, Деяния Апостолов и патристическая традиция – на редкость непротиворечивы и рисуют нам портрет

⁶² Tabor J. *The Jesus Dynasty*. P. 258; манера аргументации Дж. Табора наиболее ярко выражена в следующей фразе, завершающей его размышления о том, что этим учеником мог быть только Иаков: «Позже, непосредственно перед смертью Иисуса, Евангелие Иоанна повествует нам, что Иисус передал заботу о своей матери в руки этого “ученика, которого он любил” (Ин. 20:26–27). Как же возможно, чтобы им был кто-либо иной, чем его брат Иаков, который теперь должен был взять на себя руководство семьей как ее глава?» (Ibid. P. 206–207; ср.: Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church*. P. 201).

⁶³ Baumgarten A. I. *The Pharisaic Paradosis*. P. 63: «Для того, чтобы историческая реконструкция природы личности или группы могла быть выполнена идеально, мы должны иметь два сорта свидетельств: мы должны знать собственное описание субъекта и иметь возможность сравнить это описание с тем, как данный субъект рассматривается другими. Эти два типа свидетельств дают историкам перспективу, позволяющую им составить достаточно подробное описание природы исследуемого предмета». По мнению Дж. Данна, именно одностороннее освещение конфликтов в раннем христианстве, которое мы встречаем в Новом Завете, препятствует судить об их причинах и характере: «...проблема же, конечно, состоит в том, что мы имеем информацию только от одной стороны диспута, Павловой, и по причине такой односторонности мы не вполне способны вынести верное суждение» (Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 273).

консервативного иудео-христианина, чьи принципиальная бедность и религиозный, почти ессейский, ригоризм сделали его, галилеянина Иакова Праведного, брата Иисуса из Назарета, авторитетом как для Церкви, так и для иудеев (Иак. 1:9–11; 2:5–7; 4:13–16; 5:7–10; Гал. 2:9; Eus. Hist. eccl., II, 1, 2–5, 23, 4–7; VII, 19, 1; ср.: Ps.-Clem. Rec., I, 44, 1⁶⁴).

Олицетворение автора Послания с историческим Иаковом вовсе не подразумевает, что тот самолично написал или продиктовал Послание (см., напр.: Гал. 6:11; Рим. 16:22; Кол. 4:18; 2 Фес. 3:17; Фил. 19; 1 Пет. 5:12). Известно, что в то время даже хорошо образованные авторы пользовались услугами разного рода писарей, поэтому «епископ» иерусалимской общины, бывший провинциальный крестьянин, пожелай он написать Послание, просто должен был обратиться за помощью к хорошему книжнику для создания энциклики к читателям в Диаспоре. Кроме того, проповеди или беседы Иакова Праведного могли быть записаны позднее, как это было сделано, например, с учением Иисуса из Назарета. Ближайшей аналогией в греко-римском мире служат *Беседы Эпиктета*, вышедшие из-под пера известного писателя и римского чиновника Квинта Эппия Флавия Арриана, близкого родственника другого не менее известного писателя, историка Диона Кассия. Признание Арриана в Прологе его труда (Агг. Epict., prolog. 1–2) соответствует древней традиции секретарей и составителей текстов той эпохи:

Я и не сочинил беседы Эпиктета так, как могли бы сочинить такого рода вещи, и не выпустил в свет сам, поскольку, говорю я, и не сочинил их. А все, что я слушал во время его бесед, вот это я и постарался, записывая по возможности дословно, сохранить для себя на будущее как воспоминания о его образе мыслей и прямоте⁶⁵.

⁶⁴ На наш взгляд, сообщение Псевдо-Климентовых *Узнаваний* о встрече в Иерусалиме двенадцати апостолов, отчитывающихся перед Иаковом о своей миссии, при всей его квази-историчности отражает реальный авторитет самой иерусалимской общины, лидером которой был «брат Господа».

⁶⁵ Подобные признания см. в: Cic. Amicit., 1–5; Рим. 16:22.

Трудно допустить хотя бы в малой степени, что известный писатель и брат другого не менее прославленного автора мог приписать собственное сочинение (написанное более простонародным языком⁶⁶) какому-то провинциальному учителю из отпущенников (Arr. Epict., I, 9, 29); ср.: «Что же касается знаменитого философа Эпиктета, то память о том, что он также был рабом, слишком свежа, чтобы нужно было писать [об этом], словно о забытом» (Aul. Gell., II, 18, 11). Таким же образом, не вызывает сомнения, что ученик или имитатор Иакова Праведного, обладатель хорошего греческого языка, не приписал бы ему (пусть даже так невнятно) сборник морализаторских сентенций, если бы галилейский крестьянин Иаков, уже известный читателям Нового Завета как лидер раннего христианства («столп Церкви» в Гал. 2:9) не имел бы достаточного авторитета среди своих последователей и врагов (подробнее см.: 1.3.3. Свидетельство патристической традиции: праведный епископ). Оба учителя – Иаков Праведный и Эпиктет – были выходцами из социальных низов, но оба стали широко известны благодаря упоминаниям современниками и потомками (об Эпитете см., напр.: M. Aur., I, 7; IV, 41; VII, 19; XI, 34–37; Aul. Gell., I, 2, 6 ff; XVII, 19, 1 ff; XIX, 1, 14–21)⁶⁷.

Исходя из этого, с таким же успехом можно было бы рассуждать об истинном авторстве апостола Павла в его наилучшем теологическом трактате – Послании Римлянам, к которому приложил руку секретарь Тертий, – и авторстве постаревшего рыбака Петра в его Первом послании, записанном Силуаном (Рим. 16:22; 1 Пет. 5:12). Но даже в случае замены исторического Иакова на его верного последователя (слушателя или позднего имитатора) методология, цель и суть нашего исследования оказались бы теми же,

⁶⁶ Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. 2 Vls. Tran.: Oldfather W. A. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1956. Vol. 1. P. xiii.

⁶⁷ Ср.: «...Послание Иакова можно сравнить с Притчами и традицией мудрости или с некоторыми разделами у Эпиктета» (Davids P. H. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 39).

ибо в данной работе рассмотрен сам тип человека или, если можно так сказать, *homo religiosus*. Автор Послания важен не сам по себе, но как яркий представитель иудаизма Эрец-Исраэль и продукт палестинского легализма⁶⁸, из которого он сам много почерпнул для создания иудео-христианства в первые десятилетия истории Церкви. Таким образом, мы рассматриваем Послание Иакова не просто как творение лидера иерусалимской общины, но как продукт иудейской культуры эпохи Второго Храма, ибо сам автор в немалой степени впитал в себя тогдашние социальные и этические воззрения⁶⁹.

В представляемом исследовании авторство по принципу «скорее этот, чем кто-то другой» (которого придерживаются большинство ученых⁷⁰) оставлено за Иаковом, братом Иисуса из Назарета, вне зависимости от того, было ли Послание написано им самим с помощью помощника,

⁶⁸ Различные мнения о степени легализма в иудаизме Второго Храма см. в: Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1977. P. 141, 146–147; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 270.

⁶⁹ Как отмечает Л. Джонсон, подобная тенденция стала отличительной особенностью двадцатого столетия (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 157). О зависимости автора Послания от традиций иудаизма его эпохи см.: Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 29–36; Davids P. H. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 33–57; McKnight S. A. *Parting within the Way*. P. 112.

⁷⁰ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 93: «Большинство ученых согласны, что наилучшим кандидатом для “Иакова” в Приветствии (1:1) является Иаков иерусалимский, названный Павлом “братом Господа” (Гал. 1:19); Vauckham R. *James and Jesus*. P. 102: «Хотя аутентичность авторства Послания все еще пребывает в стадии дебатов, только очень немногие ученые все еще полагают, что Иаков, которому оно приписано в первом же предложении, является иным Иаковом, чем брат Иисуса, пусть даже это открыто и не заявлено». Ср.: «Большинство современных ученых, считают ли они, что Послание на самом деле было написано кем-то по имени “Иаков” или нет, соглашаются, что текст претендует на принадлежность этому конкретному Иакову, Иакову Иерусалимскому. Признаем, что оснований для подобного заключения недостаточно» (Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 29).

как это делали иные авторы той эпохи, законспектировано его слушателем (возможно – еще при жизни наставника) или приписано ему его имитатором как духовному авторитету из среды иудео-христиан (в современной науке уже давно было предложено решение подобной проблемы, то есть работы с известным текстом, авторство которого ставится под сомнение⁷¹). Трудно представить, что в эпоху появления разнообразных псевдоэпиграфов никому неизвестный автор обозначил себя просто «Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа» в расчете на то, что адресаты прочтут и примут его опус только из-за литературных и теологических достоинств этого интересного произведения. Возможно, что первые читатели не испытывали сомнений относительно истинного авторства, понимая, что просто «Иаковом» мог быть только «брат Господа», не нуждавшийся в особом представлении⁷². Христианские авторы первых веков новой эры высказывали некоторые сомнения относительно авторства Послания (подробнее см.: 1.4.5. Послание в патристической традиции), так как в Новом Завете упоминаются многие Иаковы (их список часто приводится во многих современных исследованиях⁷³).

⁷¹ Deissmann A. *Light from the Ancient East*. P. 243: «Авторская индивидуальность почти полностью отступает на задний план. Как видно из Посланий св. Павла, к нам обращается не определенная личность, а ее великое дело, и поэтому для понимания текста не особенно важно, знаем ли мы определенно или нет имя автора. Благодаря нашему знакомству с литературными приемами в античности, а также на основании общих исторических традиций, мы приходим к необходимости рассматривать кафолические Послания прежде всего как эпистолы, появившиеся под известным именем, и поэтому можем называть их, в хорошем смысле слова, гетерономными». Ср.: «На формальное изучение новозаветных Посланий глубокое влияние оказал А. Дайсман» (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 22).

⁷² Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. 2 Vls. Edinburgh: T & T Clark, 1994, 1998. Edinburgh: T & T Clark, 1998. Vol. 2. P. 722; Bauckham R. *James and the Jerusalem Church*. P. 434, not. 63; McCartney D. G. *James*. P. 9; Allison D. C. Jr. *James*. P. 5.

⁷³ См. напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 53; Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic*

Предлагалось считать автором Послания иного Иакова, например, апостола Иакова Алфеева, но подобное суждение не получило широкого признания⁷⁴. В глазах первых христиан все они уступали в авторитете Иакову Иерусалимскому (замеченному также Иосифом Флавием)⁷⁵, а значит никто из них не имел достаточного авторитета для того, чтобы его именем начинался подобный опус.

Поэтому необходимо отвести часть данного исследования портрету Иакова Праведного⁷⁶, который как глава иерусалимской общины в глазах древних христиан имел полное право стать автором подобной энциклики⁷⁷.

4. Источники и ограничения

Подобно любому иному исследованию, представленная работа основывается на тщательном рассмотрении источников, прежде всего – еврейских и христианских текстов эпохи Второ-

Christianity. P. 11; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 19–20; Martin R. P. *James*. P. xxxi–xxxiii; Adamson J. *James*. P. 8; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 93; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 21; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 3; Painter J. Who Was James? P. 11; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 2; McCartney D. G. *Op. cit.* P. 9; McKnight S. *The Letter of James*. P. 14–15; Allison D. C. Jr. *James*. P. 3–4.

⁷⁴ Подробнее см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 12–13; McCartney D. G. *Op. cit.* P. 12; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 36; Allison D. C. Jr. *James*. P. 4, 113–114.

⁷⁵ Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 29–30.

⁷⁶ Ср.: «Многие не уверены, что Иаков Иерусалимский был реальным автором, но тем не менее интерес к этой фигуре снова возрос» (Batten A. J. *Op. cit.* P. 2).

⁷⁷ О том, насколько Иаков был известной фигурой, подходящей для того, чтобы приписать ему более поздний труд, см., напр.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 41–42; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 20; Allison D. C. Jr. *James*. P. 30; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 39–40. Краткий перечень характеристик Иакова из 12 пунктов см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 121. Также: «Определенно не похоже, что приписывание авторства малоизвестной личности, подобной, например, Иакову Пантеру или ученику Иакова Праведного, могло бы гарантировать сохранение этой книги» (Adamson J. *James*. P. 11).

го Храма. С их помощью можно соотнести императивы нашего персонажа с его историческим контекстом – тем миром консервативного палестинского иудаизма, который воспитал Иакова Праведного и его единомышленников, один из которых мог отредактировать или записать учение иерусалимского «епископа». Этот метод довольно хорошо известен и применим в библейской теологии как одной из гуманитарных наук; он был использован в качестве основного при создании тех монографий, в которых личность и деяния какого-либо из апостолов делят место с его эпохой⁷⁸. В нашем случае сохранившиеся источники предоставляют исследователям широкое поле для понимания как самого автора Послания, так и его мира. Все релевантные источники можно сгруппировать по следующим категориям.

1. *The proof-text* – непосредственно Послание Иакова, которое являет собой пример эпистолярного жанра, уже известного в Израиле в середине I в. Ученый может обнаружить в Послании почти весь необходимый для своего исследования набор: автор, адресат, предполагаемые оппоненты, теология, социология, этика и практические инструкции универсального характера. Близость же этого Послания к еврейской, греческой и эллинистической литературам расширяет поле исследования⁷⁹. Сторонники авторства самого Иакова Праведного также отмечают совпадения между учением Послания и тем, что нам известно о брате Иисуса из других источников⁸⁰ (в данной работе они будут неоднократно отмечены).

2. Внешние источники – Послание Галатам, Деяния Апостолов, *Иудейские древности* Иосифа Флавия, *Церковная история* Евсевия Памфила (как собрание более ранних и наибо-

⁷⁸ Из подобных работ здесь использованы следующие: Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1977; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. 2 Vols. Nashville: Grave Distractions Publications, 2012.

⁷⁹ Обширный обзор см. в: Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 5–52.

⁸⁰ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 6.

лее ценных свидетельств⁸¹), принадлежащие авторам разных эпох и религий. Все они содержат разнообразные сведения об Иакове, брате Иисуса, как личности и слугителе, а также некоторые из его высказываний, которые помогают составить сравнительно достоверный портрет предполагаемого автора Послания.

3. Богатое наследие палестинского иудаизма начала новой эры – кумранские тексты и апокрифы, а также Мишна, Тосефта, Мидраши, оба Талмуда и экстраканонические трактаты, которые принадлежат еврейским авторам различных взглядов. Они содержат достаточно информации для воссоздания общей картины иудаизма I в., продуктом которого был сам иудео-христианский автор Послания, а также многие из его адресатов и оппонентов.

4. Эллинистические авторы (прежде всего – Филон Александрийский), труды которых служат наилучшей иллюстрацией разнообразного и богатого мира евреев Диаспоры, одних из адресатов энциклики Иакова. Литература, написанная на греческом языке авторами из разных еврейских кагалов Средиземноморья (прежде всего – Египта), демонстрирует явное отличие иудаизма Диаспоры от иудаизма Эрец-Исраэль.

5. Разнообразные греко-римские источники, помогающие увидеть важность эпистолярного жанра и нравственных наставлений в ту пору, когда моралисты *pax Romana* – Цицерон, Валерий Максим, Сенека, Эпиктет и Плутарх, сменили философов классической Греции – Платона, Аристотеля и их учеников. Традиционно же они используются при исследовании иудаизма эпохи Второго Храма и раннего христианства в качестве дополнительных материалов, иллюстрирующих развитие философских и теологических идей, сходных с представлениями еврейских мудрецов. Кроме того, эти источники предоставляют богатый материал для понимания негативных представлений жителей западного мира об иудеях и христианах.

⁸¹ Обратим внимание, что Р. Мартин заканчивает свой обзор патристической традиции об Иакове как раз на Евсевии, поместив его после Егезиппа, Климента Александрийского и Оригена (Martin R. P. *James*. P. xlvi–lxi).

Хорошо заметно, что все имеющиеся источники можно разбить на 2 группы: прямые, имеющие непосредственное отношение к главному герою данного исследования (№ 1–2), и косвенные, относящиеся к культурно-историческому контексту (№ 3–5). Такое обилие разных по характеру свидетельств дает исследователям достаточную базу для научных предположений и обобщений. С другой стороны, все они – как это часто бывает – имеют свои ограничения, о которых речь пойдет ниже.

1. Само Послание слишком короткое (в сравнении, например, с такими текстами апостола Павла как Послание Римлянам или любое из Посланий Коринфянам); можно полагать, оно не представляет всего спектра этики, социологии и теологии лидера иерусалимской церкви, в то время – центральной общины раннего христианства, и его единомышленников, упомянутых в Деян. 21:20. В отличие от большинства посланий Нового Завета, оно не имеет конкретного адресата, например, группу христиан в каком-либо городе Диаспоры или знакомого автору человека. К тому же, в предполагаемой полемике с, так сказать, «иной» теологией (Иак. 2:14–26) сам автор избегает прямых выпадов против ее проповедников, предположительно – апостола Павла и его последователей. И наконец, в отличие от эпистол этого наиболее известного апостола и наиболее плодотворного из авторов Нового Завета, оно не содержит каких-нибудь автобиографических данных⁸².

2. Исторические свидетельства об Иакове хотя и разнообразны, но все же несколько односторонни и кратки. Деяния Апостолов показывают его лишь в трех эпизодах в связи с какими-то событиями из жизни апостола Павла и ранней Церкви (Деян. 12, 15, 21), Послание Галатам упоминает его также

⁸² Ср.: «Здесь два свидетельства помогут идентифицировать автора: литературный и риторический характер текста и авторское самописание» (Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 166); о том, как автор Послания раскрывает себя, Д. Локетт замечает лишь: «Здесь самописание автора будет рассмотрено прежде всего в прескрипте (1.1), а затем в авторском использовании “наш” и “мы”» (P. 170).

вскользь (Гал. 1:19; 2:9, 12)⁸³, а Иосиф Флавий – однажды, да и то в связи с очередной историей о преступном злоупотреблении первосвященником его властью (Jos. Ant., XX, 199–202)⁸⁴. Наиболее же информативно пишет Евсевий Памфил, епископ Кесарийский, который сообщает некоторые ранее неизвестные подробности, но весь его рассказ построен более на описании святости Иакова и его кончины, чем на анализе его характера и теологических воззрений иудео-христианина (Eus. Hist. eccl., II, 1, 2–5; 23, 10–18)⁸⁵. Он, кстати, оценил своего еврейского предшественника, неоднократно им цитируемого по разным поводам, как «заслуживающего доверия» (Eus. Hist. eccl., III, 9, 3: πιστεύεσθαι).

⁸³ И даже эти беглые упоминания Иакова свидетельствуют о его значимости в первые десятилетия развития Церкви – см., напр.: Farmer W. R. James the Lord's Brother, According to Paul. P. 134; ср.: «Павел дает нам наиболее живой и точный, основанный на личном опыте отчет о превосходстве Иакова в ранней церкви в Галатии» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 47).

⁸⁴ Тем не менее, краткое свидетельство Иосифа Флавия получило высокую оценку у современных исследователей, напр.: «Наиболее ясное и наиболее исторически достоверное сообщение находится в Ant. 20.197–203» (Martin R. P. *James*. P. lxii); «Иосиф не выступает за или против саддукеев, Аннана, Иакова или ранних христиан. Он поддерживает порядок и восхваляет каждого, кто противостоит революционерам» (Saldarini A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington: Michael Glazier, 1988. P. 105); «Это – не только наиболее точный материал, относящийся к смерти Иакова, но также фиксация хронологии тех событий» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 192).

⁸⁵ О доверии к Евсевию как историку см., напр.: «Имея дело с его *Церковной историей*, необходимо отличать традиции, используемые Евсевием, от его собственных композиций. Говоря в общем, когда мы можем проверить цитаты из имеющихся источников, Евсевий доказывает свою надежность как исследователь. Но порой он суммирует, а не цитирует, и если мы не обращаемся к источнику, разница между этими двумя его практиками не всегда будет очевидна. Даже когда мы имеем дело с цитатой, остаются вопросы с принципами отбора и опущения, а также оригинального контекста и цели его использования, которые могут не соотноситься с изначальным значением» (Painter J. *Just James*. P. 105–106).

3. Богатое литературное наследие палестинского иудаизма создает многообразную картину иудейского мира эпохи Второго Храма; в раввинистической литературе встречаются некоторые новозаветные персонажи (ТВ. Sanh. 43a, bar.) или даже новозаветные тексты (ТВ. Shab. 116b)⁸⁶, но ничего не сообщается об Иакове Праведном, его общине и самом Послании. Неясные упоминания неких еретиков по имени «Иаков», которое было весьма распространенным в еврейской среде, вряд ли относятся к Иакову, брату Иисуса⁸⁷. В их число входят дискуссии Иакова-мина с известными мудрецами (ТВ. Meg. 23a; Hul. 84a) и история с предложением исцелить укушенного змеей раввина (Т. Hul. 2:22–23 и пар.). С перспективы учения об исцелении в Послании Иакова (5:14–15) этот последний случай, сохранный также в обоих Талмудах и Мидраше (Т. Shab. 14d.70–15a.1; AZ 40d.73–41a.4; ТВ. AZ 27b; Qoh. г. 1.24 [на Еккл. 1:8]), следует привести полностью. В Тосефте (Hul. 2:22–23) он помещен как пример запрета контактов с *миним* (еретиками) и звучит следующим образом (упоминание Иисуса в Иерусалимском Талмуде приведено курсивом):

Случилось с равви Элазаром бен Дама, племянником равви Ишмаэля, что ужалила его змея, и пришел Иаков из Кефар-Самы, чтобы лечить его *во имя Иисуса бен Пандера*, но не пустил его равви Ишмаэль. Сказал ему: «Не дозволено тебе, бен Дама, [воспользоваться этим]». Сказал ему [бен Дама]: «Я приведу тебе доказательство, что он может меня лечить», но не успел привести доказательства, как умер. Сказал равви Ишмаэль: «Блажен ты, бен Дама, что ты ушел из мира благополучно и не разрушил ограды мудрецов, ибо кто разрушает ограду мудрецов, на того придет наказание, как написано: “кто разрушает ограду, того ужалит змей” (Еккл. 10:8)».

Данный или иной Иаков упомянут также и в истории о ереси известного равви Элиезера бен Гиркан в Тосефте (Т.

⁸⁶ Эти и другие места см. в: Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. London: Williams & Norgate, 1903; Pick B. *Followers of Jesus in the Talmud // Monist*. 1910. Vol. 20/2. P. 263–278.

⁸⁷ Ср.: Kalmin R. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. P. 71.

Hul. 2:24; более поздние упоминания Иисуса в ТВ. AZ 16b–17a, bar.; Qoh. г. 1.24 [на Еккл. 1:8] приведены курсивом):

И когда [равви Элиезер] был отпущен из суда, огорчился, что был пойман на словах еретических. Собрались к нему ученики его утешить его, но не принял [он их]. Вошел равви Акива и сказал ему: «Равви, скажу перед тобою слово, возможно, ты не будешь страдать». Сказал ему [в ответ]: «Говори». Сказал ему [Акива]: «Возможно, кто-то из еретиков сказал тебе слово еретическое, и [оно] понравилось тебе». Сказал ему [в ответ]: «О, Небо! Напомнил ты мне. Однажды было, гуляя по улицам Сефории, встретил я мужа из Кефар-Сехании по имени Иаков. И сказал [он] слово еретическое *во имя Некогого*⁸⁸, и понравилось мне, и поймали меня на словах еретических, ибо преступил я слова Торы: “Отдали от нее (чужой жены. – А. Т.) путь твой и не приближайся ко входу дома ее” (Прит. 5:8)».

Вряд ли «брат Господа» христианской традиции мог быть обозначен в раввинистической литературе как «Иаков из Кефар-Сехании» (или «Кефар-Самь»), и дело здесь заключается вовсе не в молчании источников касательно географического происхождения или пребывания исторического Иакова. Сама хронология событий (*если они не являются очередной квази-историей и временной путаницей*) не позволяет отнести приведенные случаи к Иакову Праведному, погибшему в 62 г.⁸⁹ Конечно, нельзя полностью исключить возможности идентифицировать этого деревенского⁹⁰ учителя и целителя с реальным автором Послания (особенно на фоне Иак. 3:1 сл.; 5:14–15) – если не самим

⁸⁸ В этом месте Вавилонский Талмуд и Мидраш приводят краткое толкование Иаковом заповеди из Вт. 23:19 (в Масоретском тексте и Септуагинте; 23:18 в Вульгате).

⁸⁹ Подробнее см.: Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. P. 103–145; Pick B. *Followers of Jesus in the Talmud*. P. 264–268; Klausner J. *Jesus of Nazareth*. P. 38–44; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 49, fuss. 2; Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 106–121.

⁹⁰ Евр. כפר, кефар – «деревня».

Иаковом Праведным, то его учеником; однако такое допущение ограничено скудной информацией источников. Подобным же образом, знаменитый кумранский пещер на книгу пророка Аваккума (1QpHab) слишком неопределенно упоминает Праведного учителя и Человека лжи, чтобы проводить какие-либо аналогии с Иаковом и Павлом⁹¹.

4. Греко-римские источники помогают многое понять в кардинальной смене жанров в литературе начала новой эры, когда в западном мире наряду с диалогами и трактатами, насыщенными философскими дискурсами и рефлексиями, получили популярность нравоучительные эпистолы, инструктировавшие адресатов в вопросах нравственной жизни. Однако польза обильных источников греко-римской литературы только этим и ограничивается, так как они живописуют жизнь в западном мире и вовсе не затрагивают кардинальных перемен в патриархальных обществах Востока.

Поэтому следует признать, что многие заключения и обобщения сделаны с оговорками. В некоторых частях работы, касающихся, например, авторства, без них трудно обойтись. Но на общее содержание данного исследования они не оказывают существенного влияния.

⁹¹ Подобную попытку предпринял Р. Эйзенман в нескольких своих монографиях: Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. 2 Vls. Nashville: Grave Distractions Publications, 2012; Idem. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. 2nd Ed. Nashville: Grave Distractions Publications, 2013. Критику его гипотезы см., напр., в: Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 280, not. 43; Davies P. R. James in the Qumran Scrolls // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 17–31; Painter J. Who Was James? P. 46–47; Idem. *Just James*. P. 230–234, 333–344. Его предложения наилучшим образом были охарактеризованы С. Мак-Найтом как «эксцентричная и заслуженно проигнорированная теория» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 15, not. 63). Подробнее об этом см. нашу рецензию: Тарасенко А. А. Роберт Эйзенман и его magnum opus «Иаков, брат Иисуса, и свитки Мертвого моря» // Скрижали. 2018. Вып. 15. С. 158–169.

5. Уточнение терминов

Во избежание терминологической путаницы необходимо сразу же уточнить несколько довольно известных и важных для данного исследования терминов.

Галаха – обязательное правило жизни для последователей какого-либо учителя, членов религиозной группы или секты⁹². Первые *галахот* (мн. ч. от *галаха*) приписывают уже ранним танням, таким образом относя их создание к II–I в. до н. э.⁹³ Несомненно, что Послание Иакова нельзя считать галахическим в привычном и широко распространенном понимании этого слова, то есть содержащим ряд обрядовых постановлений из какой-либо сферы жизни религиозных евреев. Однако его можно рассматривать галахическим в том же смысле, что и (поздний) трактат *Пиркей Авот*, определяющий этические критерии иудаизма (что сильно отличает его от остальных 62 трактатов Мишны)⁹⁴. Соответственно, морализаторские максимы в Послании Иакова, переданные в форме императивов, также можно назвать галахическими⁹⁵.

⁹² См., напр.: «Ибо там, где существовала галаха, необходимо было следовать ей без вопросов, даже, если девяносто девять были бы “против” и только один “за”» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 342).

⁹³ О ранней датировке галахи см., напр.: Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 67; Safrai S. *Halakha* // Safrai S. (Ed.) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 148–153; Meier J. P. *Is There Halakha (the Noun) at Qumran?* // *JBL*. 2003. Vol. 122/1. P. 150–155. Как справедливо замечает Дж. Мейер, «вполне возможно, что это более специфическое раввинистическое значение *галахи* уже использовалось в I в. до н. э. или I в. н. э., и что чисто случайно не сохранилось никакого свидетельства об этом» (Meier J. P. *Op. cit.* P. 154).

⁹⁴ О сходстве между этими опусами см., напр.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 10; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 34–36. Вариант «христианская галаха» среди других предложений по определению жанра Послания см. в: Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 25.

⁹⁵ Ср.: «*Галаха* – особое провозглашение Божьей воли в частном случае, правило достойного поведения, указывающее вопрошающе-

Секта – принятый в библеистике термин, которым (наряду с более редкими «группа», «партия» и «школа») традиционно обозначают религиозные образования и течения внутри так называемого «общего иудаизма»⁹⁶. Иосиф Флавий и Лука, его современник из христианской среды, называют их *αἵρεσες* (Jos. Ant., XIII, 171; Vita, 10; Деян. 5:17; 15:5; 24:5, 14; 26:5; 28:22)⁹⁷; вероятно, это греческое слово использовалось как эквивалент евр. *קט*, *катте* (см., напр.: T.J. Sanh. 29c.57–62)⁹⁸. Отметим, что Ориген упоминает как нечто естественное существование многих *αἵρεσες* даже в греческой медицине и философии (Orig. Cont. Cels., III, 12). Современные ученые понимают иудейскую секту как религиозную организацию, противопоставлявшую себя остальному обществу в силу «истинности» своих воззрений и особой святости⁹⁹. Подобные взгляды порождали уверенность в возможности спасения исключительно в лоне собственной организации¹⁰⁰. Еще одна из ее отличительных особенностей – ярко выраженные мессианизм и эсхатология. Близкое ей понятие «группа» или «партия» обычно применяется к менее радикальным

му путь, которым он должен следовать» (Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 66).

⁹⁶ Толкование этого термина см. в: Sanders E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*. London: SCM Press, 1994. P. 47–49.

⁹⁷ Подробнее см.: Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill, 1991. P. 125–128; Idem. *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*. Peabody: Hendrickson, 2009. P. 218, not. 4; Keener C. S. *Acts: An Exegetical Commentary*. 4 Vls. Grand Rapids: Baker, 2012–2015. P. 1205–1206; там же (P. 1206, not. 4, 5) приведены ссылки на античных авторов, использующих данный термин для обозначения философских школ.

⁹⁸ Об этом слове см.: Jastrow. P. 678.

⁹⁹ Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1977. P. 425; Saldarini A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 108 (not. 5), 299, 313; Deines R. The Pharisees Between «Judaisms» and «Common Judaism» // Carson D. A., et al. *Justification and Variegated Nomism. Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. P. 449–450; Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church*. P. 33, not. 20.

¹⁰⁰ Sanders E. P. *Op. cit.* P. 425.

движениям¹⁰¹. Соответственно, в данной работе саддукеи и фарисеи именуются группами, в то время как ессеи и первые христиане – сектами¹⁰².

Епископ – титул служителя (сан), упоминаемый уже в Новом Завете (Деян. 20:28; 1 Пет. 2:25; Флп. 1:1; 1 Тим. 3:2; Тит. 1:7), первоначальный смысл которого, как предполагают, за несколько столетий изменился настолько, что его применение к Иакову христианскими авторами уже начиная со II в., даже с учетом большой роли брата Иисуса в первые десятилетия истории Церкви, выглядит некоторым анахронизмом¹⁰³. Возможно, что патристическая традиция не слишком преувеличивает реальный авторитет бывшего галилейского крестьянина, называя его епископом (Eus. Hist. eccl., II, 1, 2; 23, 1) или даже главой епископов (Ps.-Clem. Rec., I, 68, 2)¹⁰⁴. Обратим внимание, что в ранней Церкви епископов вместе с дьяконами избирали на

¹⁰¹ Sanders E. P. *Op. cit.* P. 425; Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1989. P. 13–14.

¹⁰² Дискуссии о классификации фарисеев см. в: Rivkin E. *A Hidden Revolution*. Nashville: Abington, 1978. P. 70, 316, not. 1; Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees*. P. 128–133.

¹⁰³ Подробнее см.: Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: SBL, 1974. P. 293–294; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 147–149; Martin R. P. *James*. P. xlv, xlix; Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. P. 804; Chilton B. *James and the (Christian) Pharisees*. P. 20–21; Freyne S. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus*. P. 22–23; Hengel M. *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 13–14.

¹⁰⁴ Bauckham R. *James and the Jerusalem Community*. P. 66: «Термин “епископ” не следует относить ко времени его жизни, но нет сомнения, что он соответствует реальному положению дел в том смысле, что в течении значительного периода, вплоть до своей смерти в 62, Иаков занимал исключительную позицию как глава иерусалимской церкви, с соответствующим статусом в широком христианском движении, который определялся также его позицией главы материнской церкви». Превознесение же Иакова в Псевдо-Климентовых *Узнаваниях* следует рассматривать в рамках авторской тенденции идеализировать своего героя.

служение методом поднятия рук (χειροτονίατε) и считали их пророками и учителями (Did. 15:1–2)¹⁰⁵; эта традиция избрания с помощью голосования пресвитеров и дьяконов (а также не обозначенных конкретно служителей) в I в. упоминается разными авторами (Philo. Hypoth., 11, 10; Деян. 14:23; 2 Кор. 8:19; Jos. Bell., II, 123b; Ant., XVIII, 22)¹⁰⁶. Подобное отношение к сану епископа может быть объяснено тем допущением, что он служил эквивалентом еврейского «архисинагог»¹⁰⁷. Поэтому сообщения о получении этого сана непосредственно от Иисуса (или Иисуса и апостолов) имеют явный квази-исторический характер (Ps.-Clem. Rec., I, 43, 3; Eus. Hist. eccl., VII, 19). В силу изложенных причин данный термин применяется здесь в кавычках.

Апостол язычников – устоявшееся в современной библеистике словосочетание, основанием которого послужило в первую очередь определение, данное самим Павлом в наиболее известном и весьма знаковом Послании (Рим. 11:13), а также многочисленные признания о его миссии к народам (Гал. 1:15–16; 2:7–9; Рим. 1:13–14; Деян. 9:15; 18:6; 22:21; 26:16–18; 28:28)¹⁰⁸. Вряд ли оно справедливо по своей сути, если учесть постоянные визиты Шауля из Тарса в синагоги (Деян. 13:14–47; 14:1–2; 17:1–3, 10–11; 18:4–5, 26)¹⁰⁹; оно скорее отражает разделение сфер влияния между ним и апостолом Петром, о

¹⁰⁵ О датировке *Дидахе* между 80 и 250 гг. см.: Niedewimmer K. *Die Didache*. 2. ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. S. 79, fuss. 72; сам К. Нидевиммер датирует этот документ (особенно его источники) концом I – началом II в. (S. 78–79).

¹⁰⁶ Подробнее см.: TDNT. Vol. 9. P. 433–434 [Lohse]; Niedewimmer K. *Op. cit.* S. 241–242. Об этой традиции у ессев см.: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 268–269.

¹⁰⁷ Об этом см.: Kerner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. Leiden: Brill, 2017. P. 198, not. 179.

¹⁰⁸ Обширный обзор см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. 2 Vls. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. P. 931–945.

¹⁰⁹ Возражения против подобного обозначения Павла см., напр., в: Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove: IVP Academics, 2002. P. 171–175.

котором они договорились на одной из встреч (Гал. 2:7–9)¹¹⁰. Сам Павел отметил, что он трудился, «свидетельствуя иудеям и эллинам» (Деян. 20:21). В силу изложенных причин в данном исследовании это словосочетание также берется в кавычки. Далее обратим внимание, что на территории Израиля отмечены лишь несколько случаев проповеди Шауля, из которых только первый можно смело отнести к категории провозглашения евангелия, все же остальные следует считать вынужденной личной апологией (Деян. 9:27–29; 22:1–22; 23:1–6; 24:10–21; 26:2–29). Служение же «святым» в Иерусалиме (Рим. 15:26, 31) выглядит прежде всего как поддержка тамошних бедных, упоминаемых в ст. 26 (а также в Гал. 2:10), средствами их собратьев из рассеяния (ср. ἐλεημοσύαις, «подавания» или «милостыни» в: Деян. 24:17). Поэтому область миссии Павла лучше определять не с этнической перспективы, но географической¹¹¹; по сумме известных нам сведений его скорее можно было бы назвать *апостолом Диаспоры*.

¹¹⁰ Подробнее см.: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 992–1000.

¹¹¹ Несмотря на то, что «обе альтернативы проблематичны» (Ibid. P. 993); ср. следующее интересное наблюдение: «Ученые, принимающие историческую достоверность книги Деяний, как кажется, предпочитают географическое толкование (Лука постоянно изображает Павла проповедующим евреям), в то время как ученые, настроенные скептически относительно сообщения Луки, похоже, предпочитают этническое толкование» (Ibid. P. 995).

Часть 1. Эпистолярное искусство в древности и энциклика Иакова

1.1. Эпистолярный жанр в древности

1.1.1. Греко-римский мир

К началу новой эры в греко-римском мире эпистолы становятся привычным явлением частной и общественной жизни. Если предложение считать Гомера «отцом писем»¹¹² принять за обоснованное (цитату из *Стромат* Климента Александрийского с другим предложением см. ниже), то, следовательно, период развития эпистолярного жанра от первых дощечек с посланиями без привычной формы приветствия и прощания¹¹³, упоминаемых в *Илиаде* (Ном. II., VI, 167–170), до Послания Иакова занял минимум семь столетий. Если такие письма и послания не были художественным вымыслом великого классика и действительно существовали (пусть даже в небольшом объеме¹¹⁴) еще в эпоху исторической Трои, за несколько веков до самого Гомера, то к началу новой эры этот жанр развивался уже более тысячелетия, что объясняет его популярность в греко-римском мире¹¹⁵.

¹¹² Rosenmeyer P. A. *Ancient Epistolary Fiction: The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 39–44; Muir J. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. London: Routledge, 2009. P. 177.

¹¹³ Muir J. *Op. cit.* P. 1–5.

¹¹⁴ Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. P. 254: «Для классического периода существует очень малое материальное свидетельство писем. ... Ситуация изменилась в эллинистическое время».

¹¹⁵ О глубокой древности эпистолярного жанра см., напр.: Deissmann A. *Bible Studies: Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*. Тран.: A. Grieve. Edinburgh: T & T Clark, 1903. P. 3–7; А. Дайсманн считает, что письмо появилось с того момента, как люди научились писать, и предшествовало появлению литературы.

Греческие авторы относят их существование к архаическому и классическому периодам истории Греции (см., напр.: Ном. II., VI, 168–169; Hdt., III, 40; Thuc., I, 128–129, 137; VII, 11–15; Plut. Alex., 7, 7). Климент Александрийский приводит мнение историка V в. до н. э. о зарождении официальной эпистолярной традиции благодаря женщине с Востока: «Первой послания составлять стала Атасса, персидская царица, говорит Элланик» (Clem. Alex. Strom., I, 76, 10)¹¹⁶.

В Танахе письма и послания упоминаются вскользь как нечто обыденное еще в эпоху Первого Храма (см., напр.: 2 Цар. 11:14; 4 Цар. 5:5; 10:1; Неем. 2:8).

Богатое наследие античности позволило современным ученым даже говорить о различии между письмами и посланиями¹¹⁷.

И все же следует отметить, что классики античной мысли уделили этому жанру внимания много меньше, чем, например, поэтике или риторике¹¹⁸. (Возможно, это можно объяснить бытовым характером эпистолярного жанра, долгое время не считавшегося искусством.) Порой краткое учение о технике письма случайно проскальзывает в личной переписке, как, например, у Цицерона (Cic. Fam., IX,

¹¹⁶ Критику этого сообщения см. в: Rosenmeyer P. A. *Ancient Epistolary Fiction*. P. 25–26.

¹¹⁷ Критерии для различения писем и посланий античных авторов см. в: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 6; Deissmann A. *Bible Studies*. P. 15–16; Idem. *Light from the Ancient East*. P. 228–233; Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer: His World, His Opinions, His Skills*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995. P. 42–45; Anderson R. D. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. P. 109–114; Adams S. A. Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship // Porter S. E., Adams S. A. (Ed.) *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010. P. 36–38; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 20–25.

¹¹⁸ Dormeyer D. *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Tran.: R. Kossov. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. P. 42–47.

21, 1), обращавшегося к своим родным со следующими словами:

Однако кем кажусь я тебе в своих письмах? Неужели простонародной речью говорю с тобой? Не всегда ведь одним и тем же образом. И право, что сходного между письмом и речью в суде или на народной сходке? ... Частные дела и притом легкие я излагаю более просто, дела о гражданских правах или о добром имени, разумеется, – более красно; письма же, признаюсь, из повседневных слов тку обыкновенно.

Наверняка Цицерон даже не подозревал, что таким образом он невольно дал некоторое понимание эпистолы как способа коммуникации¹¹⁹. Это замечание, сделанное, похоже, совершенно непреднамеренно, низводит эпистолярный жанр на довольно низкий уровень бытового общения; как кажется, он вовсе не требует специальной подготовки и литературной обработки. Спустя столетие ему следует и Сенека, который на упрек Луцилия в том, что его «письма не так тщательно написаны», ответил:

Но кто же говорит тщательно, кроме тех, кто хочет говорить напыщенно? Какой была бы моя речь, если бы мы вместе сидели или гуляли, – такими же необработанными и непринужденными пусть будут и мои письма, в которых я не хочу никакой изысканности, никакой нарочитости (Sen. Ep., 75, 1).

Однако со временем, уже в эпоху поздней античности, сочинение писем было возведено в настоящее искусство в приписанном Либанию трактате *Стили эпистол* (Epistolimaioi characteres):

Разнообразны оттенки и многочисленны разновидности писем, поэтому тот, кто желает писать их, должен составлять письма не как попало, а с великим тщанием и

¹¹⁹ О вкладе этого известного римского автора в развитие жанра см.: «Создатель литературного латинского языка, Цицерон придает эпистолярной форме законченную стилистическую отделку» (Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра // Грабарь-Пассек М. Е. (ред.) *Античная эпистолография*. М.: Наука, 1967. С. 15).

искусством. Лучше всего удастся составить письмо тогда, когда известно, что собой представляет письмо, о чем вообще в нем можно говорить и на сколько видов оно распределяется¹²⁰.

Факт публикации писем еще при жизни их авторов свидетельствует о том, что примерно во время написания Посланий Нового Завета этот жанр уже не был лишь бытовым ремеслом. Так, например, известный римский политик и оратор не желал оглашения содержания тех своих писем, которые считал личными (Cic. Fam., XV, 21, 4; Att., IV, 15, 4), разве что после его собственных правок (Att. XVI, 5, 5), и упрекал своего друга Тирона за подобное стремление (Fam., XVI, 17, 1)¹²¹. Но спустя полтора столетия о подобной публикации вскользь упоминает, например, Плиний Младший (Pliny. Ep., I, 1):

Ты часто уговаривал меня собрать письма, написанные несколько тщательнее, и опубликовать их. Я собрал, не соблюдая хронологического порядка (я ведь не писал историю), а как они попадались под руку. Только бы ты не раскаялся в своем совете, а я в своей уступчивости. Теперь я поищу те, что забросил, и не буду прятать, если еще что напишу. Будь здоров¹²².

В римскую эпоху эпистолярное наследие становится весьма существенной частью интеллектуальной жизни западной элиты; обширное наследие Цицерона, Сенеки и Плиния Младшего свидетельствуют об актуальности этого жанра¹²³.

¹²⁰ Цит. по: Миллер Т. А. Указ. соч. С. 23; о древних теоретиках в области эпистографии см.: Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. 4th ed. Philadelphia: Fortress Press, 1983. P. 8–11.

¹²¹ Doty W. G. *Op. cit.* P. 2–3.

¹²² О решении Плиния см.: Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 16.

¹²³ О собраниях писем в римском мире см.: Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987. P. 170–172. Для сравнения можно взять такого плодovitого автора, как Цицерон, от которого «нам осталось четыре коллекции писем общим числом 864, если считать 90 адресованных ему»

1.1.2. Еврейский мир

В эпоху Второго Храма (середина V в. до н. э. – конец I в. н. э.) в еврейской религиозной литературе появился новый жанр, который наряду с другими нововведениями был естественным образом заимствован у соседних этносов, точнее – из письменной культуры греко-римского мира. Как часто случается с малыми народами в окружении великих держав и богатых культур, потомки Авраама перенимали чужие достижения. На протяжении веков еврейская культура обогащалась влиянием Египта, Вавилона, Персии, а уже после вавилонского плена – Греции и Рима. Обычно это были филологические и теологические заимствования, изредка даже в виде включения в Танах небольших фрагментов из текстов ближневосточного происхождения (несколько глав в книге Притч). После плена в Израиле был принят арамейский шрифт, так называемое «квадратное письмо» (хотя палеоеврит был в ходу еще долгое время, о чем можно заключить, например, по некоторым свиткам из пещер Кумрана). К началу же новой эры традиция заимствований привела к широкой адаптации эпистолярного жанра (как минимум некоторых из его особенностей)¹²⁴. Первым наиболее заметным и известным литературным памятником нового жанра в еврейской среде можно считать так называемое *Письмо Аристия*¹²⁵. Следу-

(Deissmann A. *Bible Studies*. P. 29); о Сенеке и Плинии см.: Deissmann A. *Op. cit.* P. 32.

¹²⁴ Alexander P. S. *Epistolary Literature* // Stone M. E. (Ed.) *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 584: «Литературное письмо было старым, проверенным жанром в греческой культуре, поэтому возможно допустить эллинистическое влияние в развитии литературных писем среди евреев. С другой стороны, еврейское литературное письмо могло появиться как результат внутреннего развития в рамках литературной истории. Оно могло вырасти из проповеди: его можно считать письменной аналогией проповеди».

¹²⁵ Ср. мнение А. Дайсмана о том, что еврейская эпистолография появилась в Александрии (Deissmann A. *Bible Studies*. P. 39–40).

ет заметить, что это квази-историческое сочинение автора III в. до н. э., представившегося неевреем (Ер. Arist., 16), вошло в историю под названием «Письмо» благодаря его показательному вступлению¹²⁶. (Хотя сами древние авторы не называли его эпистолой – ср., напр., τὸ Ἀριστάρχου βιβλίον в: Jos. Ant., XII, 100¹²⁷.) Его все же можно рассматривать в качестве еврейской эпистолы, так как оно, во-первых, написано как информационное послание, во-вторых, полностью посвящено сугубо еврейской теме – созданию Септуагинты, – которая, похоже, занимала евреев более, чем язычников.

Здесь следует отметить, что еврейское эпистолярное наследие эпохи Второго Храма выглядит много скромнее, чем сохранившиеся сотни писем греко-римских классиков, таких, как Платон, Эпикур, Цицерон, Сенека, Плиний Младший и Либаний¹²⁸. Тем не менее, даже меньшее количество текстов, оставшихся от иудаизма и раннего христианства¹²⁹, дает исследователям твердую почву для заключений. Оно разбросано в литературных кодексах, созданных на протяжении столетий: Танах, свитки Мертвого моря, папирусы из Египта, трактаты Филона Александрийского, труды Иосифа Флавия¹³⁰, Новый Завет (наиболее богатый материал, по большей части состоящий из различ-

¹²⁶ Обсуждение жанра этого знакового опуса эллинистического иудаизма см. в: Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 217–220.

¹²⁷ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 677, not. 277; Alexander P. S. *Epistolary Literature*. P. 580.

¹²⁸ Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 179; Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. P. 275.

¹²⁹ Несмотря на то, что «эпистолография должна была стать очень популярной в греческом иудаизме; у нас есть целые серии греко-еврейских собраний “писем”, которые безусловно являются эпистолами» (Deissmann A. *Bible Studies*. P. 41)

¹³⁰ Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. P. 260: «Его многочисленные упоминания писем, возможно, являются наиболее важным свидетельством о еврейской эпистолярной практике в Палестине эллинистического и раннего римского периодов».

ных по объему и характеру посланий и писем) и, наконец, раввинистическая литература¹³¹. Несомненно, что послания греко-римских и еврейских авторов (включая авторов Нового Завета) сильно отличаются друг от друга по форме и характеру, но в данном исследовании важно отметить их общую тенденцию как таковую – не описывать или восхвалять, как в исторических книгах, биографиях или панегириках, но по-дружески советовать и наставлять (порой – приказывать) в личном обращении к адресату.

Греко-римская литература предложила различные методы донесения смысла послания до читателей, в чем большую роль сыграла весьма популярная в античном мире риторика¹³². Евреи же в своих (не эпистолярных) текстах ввели новый метод – краткие диалоги и дискуссии (чаще всего – между двумя учителями или учителем и его учениками). По форме и смыслу они заметно отличались от пространных и сложных диалогов Платона, Ксенофонта и Плутарха (возможно, также и раннего Аристотеля, о «потоках блестящего красноречия» которого см.: *Cis. Acad.*, II, 119). Иногда это были разговоры с матронами или представителями римской власти¹³³, но чаще всего – между самими мудрецами Израиля: в первом случае их целью было показать правоту иудейских религиозных постановлений и наличие в них логической связи с Торой, в последнем –

¹³¹ Обширные обзоры и исследования см. в: Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco: Baylor University Press, 2006. P. 229–434; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 28–514; также см.: Deissmann A. *Bible Studies*. P. 42; Alexander P. S. *Epistolary Literature*. P. 581–582; Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 174–179; Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. P. 258–275.

¹³² Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 9: «Для ведения деловой переписки существовала особая должность чиновника царской, а затем императорской канцелярии, и ее нередко занимали риторы». О влиянии риторики на эпистолярное искусство и, в частности, на Послание Иакова см, напр.: Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 160–161; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 16–26.

¹³³ О них см.: Labendz J. P. *Socratic Torah*. P. 91–93.

правоту одного из раввинов. (У Платона и Ксенофонта подобные диалоги отличались чрезмерным размером, а их предназначение во многом сводилось к прославлению Сократа как наиболее мудрого из остальных собеседников¹³⁴.) Еврейские интеллектуалы на основании фразы «железо острит железо» (Прит. 27:17) обосновали свои споры необходимостью совершенствовать друг друга в галахе (ТВ. Таан. 7а; Бер. г. 69.2 [на Быт. 28:13]). Эта важная проблема не осталась замолчанной и в среде западных интеллектуалов; так, например, Сенека даже посвятил ей длинное письмо (Sen. Ep., 109), в первом предложении которого привел свои аргументы и решения того, как может «мудрец мудрецу быть полезен» (*sapiens sapienti prosit*).

В греко-римской эпистолографии подобная дискуссия иногда могла выглядеть как диалог, в котором собеседник автора обычно был представлен его последним письмом (в основном это встречается в письмах Сенеки¹³⁵). В Новом Завете такая манера встречается довольно редко (см., напр.: 1 Кор. 7:1 сл.).

В соответствии с правилами диатрибы, авторы новозаветных эпистол порой спорят с не обозначенным или воображаемым оппонентом, что, например, встречается как у Иакова, так и Павла (Иак. 2:18–26; 4:13–17; 1 Кор. 15:35–38). Кроме того, каждый из этих разных авторов однажды прибег к вводной формуле «но скажет кто» (1 Кор. 15:35; Иак. 2:18¹³⁶) – возможно это произошло непреднамеренно, случайно. Это могло быть своеобразным оборотом речи

¹³⁴ Ср. следующее интересное замечание: «Диалоги Платона не увенчаны твердыми принципиальными заключениями; на самом деле, Сократ сам утверждает, что не знает всего. И наоборот, раввины предлагают однозначные заключения в конце каждого диалога...» (Ibid. P. 84).

¹³⁵ Inwood B. Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters // Morello R., Morrison A. D. (Ed.) *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 146–148.

¹³⁶ Подробнее см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 12; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 123; Martin R. P. *James*. P. 77–78.

ритора, помогавшим изобразить перед слушателями или читателями сцену спора мудрецов.

И наконец, именно в еврейской литературе Палестины появился новый метод влияния автора на адресата – галаха. Так, если в греко-римских эпистолах автор лишь советовал или настоятельно рекомендовал адресату, то в раввинистических посланиях адресату сообщалось о необходимости действий в том порядке, что был определен автором как авторитетным и общепризнанным учителем, неким законодателем для своего круга последователей. Согласно с этим методом, одно из новозаветных Посланий содержит даже приказ прекратить общение с тем, кто не принял содержащегося в нем учения (2 Фес. 3:14). С подобного ракурса автор Послания Иакова представляется несомненным галахистом, ибо он не столько убеждает своих читателей, сколько повелевает им¹³⁷.

1.1.3. Предназначение и типы эпистол

Богатое эпистолярное наследие античности демонстрирует, что уже после Цицерона и Сенеки, невысоко ценивших мастерство составления писем (Cic. Fam., IX, 21, 1; Sen. Ep., 75, 1), эпистола стала продуктом литературного творчества (речь, конечно же, идет о литературном творчестве элиты, а не широких народных масс). Вполне можно согласиться с предположением о том, что эпистолярный

¹³⁷ Повелительный характер наставлений в этом Послании отмечался неоднократно – в 108 стихах энциклики исследователи насчитывают до 60 императивов (Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cclviii–ccclix; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 4; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 8; Schrage W. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. S. 296; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 6; Watson D. F. An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James. P. 105; McKnight S. *The Letter of James*. P. 39). Такая природа Послания позволяет отнести его к категории «профетико-инструктивных» (см.: Vauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 424, not. 22) или «квази-пророческих» (Adamson J. *The Epistle of James*. P. 20).

жанр был частью публицистики и дидактики¹³⁸. Из простой записки, сотканной, по выражению Цицерона, «из повседневных слов», она становится литературным произведением, имеющим определенную цель, для достижения которой применялся известный набор инструментов. (Да и сам Сенека вольно или невольно оставил после себя много прекрасных писем, явно претендующих на большее, чем простой разговор о текущих делах.) В разговоре о предназначении эпистол отметим прежде всего следующие пункты.

1. Информирование адресата: 4 Цар. 5:5; Езд. 4:7–16; 1 Езд. 2:16–24; Рим. 1:13; 15:24–28; 2 Кор. 1:8 сл.; Деян. 23:26–30; Jos. Vita, 226–227; Pliny. Ep., X, 96¹³⁹.

2. Респонса: Езд. 4:17–22; 1 Езд. 2:25–29; Ep. Arist., 1; 1 Кор. 7:1 сл.; Jos. Vita, 235; Pliny. Ep., X, 97; M. Ohol. 17:5 («Письма приходили из заморской страны к сынам первосвященников»); TB. Shab. 139a («Послали жители Башкара [список вопросов] Леви. ... Сказал Шмуэль равву Менаше: “если [ты] мудрец, пошли им [ответ]”»); чаще всего эта форма общения встречается в переписке Сенеки с Луцилием (см., напр.: Sen. Ep., 7, 1; 19, 1; 28, 1), а сам философ охарактеризовал ее следующим образом: «Мы уславливались, что твои письма будут первыми – ты пишешь, я отвечаю» (118, 1).

3. Апологетика, отчасти с фокусом на собственной примерной жизни: Demosth. Ep., 4; 1 Кор. 4:16; 9; 2 Кор. 2:1 сл.; Флп. 3:17¹⁴⁰.

¹³⁸ Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 5: «Первоначальной сферой, в которой письмо из обиходной переписки превращалось в произведение художественной прозы, были публицистика и дидактика».

¹³⁹ Подробнее см.: White P. *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*. N. Y.: Oxford University Press, 2010. P. 3–29.

¹⁴⁰ Rosenmeyer P. A. *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*. N. Y.: Routledge, 2006. P. 98: «Создатель письма представляет “апологию” жизни своего героя... Любопытный читатель надеется, согласно выражению древнего эпистолярного теоретика (“Demetrius” *On Style* 227), найти в письмах “зеркало души”».

4. Обучение и инструктаж: Епис. Ер. Herod., Ер. Рурh., Ер. Менек. (все три письма по своей сути – философские трактаты¹⁴¹); Рим. 11:25–36; 1 Кор. 1:10; 12:1 сл.; Еф. 5:22–33; 1 Фес. 4:13 сл.; пасторские Послания; в том числе – совет или назидание: 1 Кор. 4:16; Еф. 5:1 сл.; 2 Тим. 2:22; Сен. Ер., 71, 1. О необходимости совета от близкого человека Сенека пишет следующее: «...ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет» (Сен. Ер., 16, 3); «Поэтому, пока не наберешься своего ума, слушайся совета мудрых...» (Ibid., 19, 12)¹⁴².

Перечисленное выше хорошо иллюстрирует субъект-объектные отношения между авторитетным автором (правителем, философом, раввином, апостолом) и его респондентами (чиновниками, слушателями, учениками, единоверцами), а также помогает классифицировать эпистолы по типам.

Типы же эпистол определяются согласно их предназначению, так как (образованный) автор выбирал форму своего послания вовсе не произвольно, прекрасно понимая преследуемую им цель и способ ее наилучшего достижения. Эпистолярное наследие греко-римского мира позволяет заключить, что к началу новой эры в античном мире существовали многие типы писем, которые естественным образом появились как продукт человеческого общения. Заметим, что в античности уже были разработаны законы эпистолярного жанра, что впервые встречается в трактате *О слоге* (περὶ ἑρμενεύσεως), который приписывают одному из основателей александрийской библиотеки Деметрию Фалернскому (Demetr. Phalern. Elocut.)¹⁴³. При классификации

¹⁴¹ Ср.: Inwood B. Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. P. 142–145.

¹⁴² Подробнее см.: White P. *Cicero in Letters*. P. 117–135.

¹⁴³ Подробнее см.: Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 6–8.

писем различные древние авторы насчитывали от 21 до 41 типа¹⁴⁴.

К этому также следует добавить, что эпистолы можно разделить на две группы – личные и общественные, о чем Цицерон высказался следующим образом: «Ведь то, что, по моему мнению, прочтут одни только те, кому я посылаю, я пишу в одном духе; то, что прочтут многие, – в другом» (Cic. Fam., XV, 21, 4)¹⁴⁵. Подобный подход применяется при разделении эпистол Нового Завета на циркулярные или так-называемые «соборные» (Послания Иакова, Петра, Первое Иоанна, Ефесянам), и те, что были адресованы конкретным общинам (Послания Галатам, Римлянам, Коринфянам, Филиппийцам, Фессалоникийцам) или личностям (Послания Тимофею, Титу, Филимону). Кроме того, эпистолы можно делить на литературные, благодаря мастерству автора ставшие произведением искусства, и нелитературные, состоявшие из деловой переписки, декретов и энциклик¹⁴⁶.

Это эпистолярное многообразие вело свое начало еще от классической эпохи и затрагивало различные сферы жизни¹⁴⁷; соответственно нуждам корреспондентов появ-

¹⁴⁴ Перечень см. в: Миллер Т. А. Указ. соч. С. 10, 23–24; также см.: Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. P. 4–8; Anderson R. D. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters, 1999. P. 115.

¹⁴⁵ Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 15–16: «Он вводит тройкую классификацию писем: по их тону – на интимные и предназначенные для публичных чтений; по отношению автора письма к адресату – на официальные (*publicae*) и личные (*privatae*); по содержанию – на простые уведомления, на дружеские, шуточные и на строгие, серьезные и грустные».

¹⁴⁶ Подробнее см.: Deissmann A. *Light from the Ancient East*. P. 148–149; Doty W. G. *Op. cit.* P. 4–8; Alexander P. S. *Epistolary Literature*. P. 583–584; Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 161–169.

¹⁴⁷ Подробнее см.: Dormeyer D. *The New Testament among the Writings of Antiquity*. P. 205–207; Rosenmeyer P. A. *Ancient Epistolary Fiction*. P. 39–97; Idem. *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*. N. Y.: Routledge, 2006; Muir J. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. London: Routledge, 2009.

лялся и новый тип эпистолы, расширяя круг уже опробованных на практике форм. В еврейском мире этот процесс привел к необходимости ввести в оборот энциклику, которая служила бы неким общим организующим документом для различных иудейских кагалов в Diasпоре. (Трудно представить подобный документ, посылаемый, например, афинянами греческим колонистам в Египте, Малой Азии и Южной Италии или римлянами соплеменникам в эллинистических царствах Средиземноморья.) Ее широкое хождение можно с уверенностью отнести уже ко второй половине I в., то есть ко времени создания Нового Завета.

1.1.4. Энциклика

Субъект-объектные отношения корреспондентов в древности требовали правильного выбора формы и стиля эпистолы. Подобная тщательность начиналась уже при создании ее вводной части как своеобразной «лицевой обложки» произведения. В исследуемую эпоху в античной эпистолографии обращение к адресату и приветствие занимали важное место и играли особую роль, отражая культуру общения в личных встречах, например, друзей, коллег, патронов и клиентов. По сути, приветствие выражало настроение автора и его отношение к адресату, а также соотносилось с ситуацией, например, временем суток (как в №3)¹⁴⁸. Римская литература содержит довольно яркие примеры приветствий¹⁴⁹; манера же Эпикура (№1) свидетельствует о том, что известные учителя вырабатывали свою форму.

1. Diog. Laert., X, 14: «А в письмах своих он обращается не “желаю радоваться” (χαίρειν), а “желаю благополучия” и “желаю добра”».

¹⁴⁸ «Это было эпистолярным эквивалентом взмаха руки» (Mullins T. Y. Greeting as a New Testament Form // JBL. 1972. Vol. 91/3. P. 418).

¹⁴⁹ Примеры обращений у римлян см. в: Dickey E. *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius*. N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 1–2.

2. Mart., VI, 88:

Утром сегодня тебя я случайно по имени назвал

И не сказал я тебе, Цецилиан, «господин».

Вольность такая во что обошлась мне, ты, может быть,
спросишь?

Сотни квадрантов лишен этой оплошностью я.

3. Luc. Salutand., 1: «Трудно, будучи человеком, избежать гнева какого-нибудь божества, но еще того труднее найти оправдание нелепой ошибке, на которую толкнуло это божество, – и как раз то и другое приключилось ныне со мной: я пришел к тебе утром, чтобы приветствовать тебя, и с языка моего должно было сойти принятое обычаем слово и прозвучать настоятельно так: “Радуйся” (χαίρε); я же, с великолепной забывчивостью, пожелал тебе: “Здравствуй” (ὑγίαινε), – и это слово тоже вещает благое, но не ко времени было оно, ибо оно не для утра. Тотчас вслед за этим я, конечно, и без того покраснел и совершенно смутился, а присутствующие, со своей стороны, стали подшучивать, как обычно бывает; другие, по младости лет, болтали пустяки, а иные думали, что еще наполняет меня хмель вчерашней пирушки, хотя сам ты с величайшей воспитанностью перенес случившееся и даже уголком рта не улыбнулся, не отметил оплошности моего языка».

Эпистолярное наследие греко-римского мира предоставляет обильный материал для анализа форм приветствий в эпистолах. Ко времени написаний посланий Нового Завета правила обращения к адресатам были разработаны как в греко-римском мире¹⁵⁰, так и еврейском¹⁵¹.

В этом плане будет интересно сравнить Послание Иакова с обильным материалом, оставшимся от апостола

¹⁵⁰ Dickey E. *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*. N. Y.: Oxford University Press 1996. P. 7–10, 41–229; Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 17–21; Adams S. A. Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship // Porter S. E., Adams S. A. (Ed.) *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010. P. 33–55.

¹⁵¹ Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 174–179.

Павла или приписанном ему¹⁵². Уже с самого начала при чтении заметно большое различие между их текстами – так, автор Послания Иакова не использует традиционного для многих писем благодарения (Богу) за адресата, в то время как апостол Павел применяет этот прием везде, кроме Послания Галатам (и Послания Евреям, если считать его Павловым)¹⁵³. Более того, в Послании Иакова нет личного обращения к каким-либо корреспондентам. Краткие и порой даже сухие обращения и приветствия обычно встречаются в личной переписке между близкими или хорошо знакомыми людьми, которая не нуждалась в многословии и особых литературных конструкциях. (В этом автор Послания Иакова близок традиции, принятой в разных культурах Средиземноморья эллинистической и римской эпох¹⁵⁴.) Во всех остальных случаях древние сочинители использовали более многословные обращения и приветствия, ибо именно приветствие отличало истинную эпистола¹⁵⁵. Подобные формы вступления (*prescript*) стали привычными настолько, что многие авторы, пожалуй, писали их механически, вольно или невольно пользуясь известными трафаретами. Показательные примеры различных форм в Новом Завете встречаются у одного автора – апостола Павла¹⁵⁶. Так, его Послание Галатам – скорей все-

¹⁵² Детальный анализ см., напр., в: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 58–64.

¹⁵³ Таблицу см. в: Adams S. A. Paul's Letter Opening and Greek Epistolography. P. 46–47.

¹⁵⁴ Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 338; McKnight S. *The Letter of James*. P. 61.

¹⁵⁵ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 169: «Характер приветствия важен для становления характера писания. Согласно литературным канонам, приветствие устанавливает композицию письма. Какова бы ни была его оригинальная литературная форма, оно становится письмом после появления прескрипта».

¹⁵⁶ О вводных формулах у Павла см.: White J. L. Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter // JBL. 1971. Vol. 90/1. P. 91–97; Mullins T. Y. Formulas in New Testament Epistles. P. 389–390.

го, самое раннее (или одно из ранних)¹⁵⁷ и написанное самолично – начинается очень сухим, но емким приветствием, которое можно разбить на две части (Гал. 1:1–3 и 4–5), а Послание Римлянам – более позднее и написанное с помощью секретаря – довольно долгим и витиеватым, содержащим даже ссылку на еврейскую историю (Рим. 1:1–7)¹⁵⁸. Впрочем, вопрос оригинальности или заимствования форм приветствий в посланиях Нового Завета – тема для отдельного исследования¹⁵⁹.

Суммируя же данное сравнение между двумя авторами, можно сказать следующее: там, где философ Павел многословен, галахический учитель Иаков краток, и начало этому разделению заметно уже во вступлениях их Посланий (включая приветствие адресата)¹⁶⁰. Пожалуй, эту разницу можно определить как различие между «литургической формулой» и «общей эпистолярной формой, обнаруженной в еврейских, христианских и секулярных греческих письмах»¹⁶¹.

Такие скромные вступление и приветствие в Послании Иакова, сведенные к одному краткому стиху, могут быть объяснены двумя (близкими другу) причинами, о которых следует сказать подробнее.

¹⁵⁷ Литературу о ранней дате появления этого послания (еще до апостольского собора в Деян. 15) см., напр., в: Vauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 469, not. 162.

¹⁵⁸ Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 20, 301–302.

¹⁵⁹ См., напр.: Mullins T. Y. *Greeting as a New Testament Form* // JBL. 1968. Vol. 87/4. P. 418–426; Idem. *Formulas in New Testament Epistles* // JBL. 1972. Vol. 91/3. P. 380–390; White J. L. *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter*. P. 92; Schnider F., Stenger W. *Studien zum neutestamentischen Briefformular*. Leiden: Brill, 1987. S. 25–41.

¹⁶⁰ Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 208: «В самом деле, это обращение гораздо типичнее для тогдашнего эпистолярного стиля, чем даже более замысловатые Павловы приветствия, знакомые современным читателям Нового Завета»; ср.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 68.

¹⁶¹ Allison D. C. Jr. *James*. P. 119.

1. Несмотря на существование уже разработанных трафаретов приветствий и заключений греко-римских эпистол¹⁶², перенятых также и создателями первых христианских посланий, автор как палестинский еврей последовал стандартам еврейского письма с кратким приветствием и отсутствующим заключением (см., напр.: 1 Мак. 12:6–18); подобные письма той эпохи сохранились, например, от Бар-Кохбы¹⁶³. В приписанном Либанию трактате *Стили эпистол* даже рекомендовано ограничиться лишь немногословным приветствием по типу «автор адресату радоваться» (Ps.-Liban. Epist. charac., 51)¹⁶⁴. Этого стиля, возможно, придерживался Аполлоний Тианский, письма которого (кроме четырех) также не содержат прощания¹⁶⁵. Автор Послания использовал краткий, почти тезисный слог, который в ту эпоху был распространен среди еврейских авторов Палестины, например, кумранских анахоретов и иерусалимских мудрецов.

2. Автор сознательно выбрал для своего Послания особый жанр (галахической) энциклики, который предполагал общий адресат, краткое вступление и допускал отсутствие заключения¹⁶⁶. Энциклика требовала от читателей и слушателей подчинения, а не сомнения или спора (ср. $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ $\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ в: Иак. 1:6), – именно этим жанр

¹⁶² Подробнее о них см.: Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра. С. 9–10; Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. P. 13–14; White J. L. *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography* // 1984. ANRW. Teil II: Principat. Bd. 25/2. S. 1733–1736; Schnider F., Stenger W. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. S. 131–167.

¹⁶³ Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 174–179; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 521. Ср. подборку из восьми писем из египетского города Оксирихса, в которых одно не имеет приветствия и одно – окончания, в: Deissmann A. *Bible Studies*. P. 22–25.

¹⁶⁴ Aune D. E. *Op. cit.* P. 161, 175–179. Примеры эллинистических писем без заключения см. в: Francis F. O. *The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John*. P. 125.

¹⁶⁵ Aune D. E. *Op. cit.* P. 171.

¹⁶⁶ Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 42.

наиболее всего соответствовал характеру исторического Иакова Праведного, лидера иерусалимской, центральной общины раннего христианства, прежде уже участвовавшего в создании свода религиозных законов для обращенных язычников (Деян. 15:13–29)¹⁶⁷.

Исходя из последнего пункта, следует отметить, что кроме слишком неопределенного адресата и краткого приветствия Послание Иакова обладает и другими особенностями, характерными для энциклики. Прежде всего, Послание обращено к «двенадцати коленам в Диаспоре», по сути – ко всему еврейскому миру вне Палестины; такое общее определение сильно расширяет круг потенциальных адресатов и даже, если учесть универсальный характер его максим, выводит его за круг членов различных общин¹⁶⁸. Заметно, что Послание затрагивает только общие проблемы, характерные для всех – учеников Моисея или учеников Иисуса – в Диаспоре, и не касается частных вопросов каких-либо собраний, а также не содержит упоминаний конкретных личностей, известных автору¹⁶⁹. В то время одни секты и группы (например, фарисеи и мудрецы Израиля) пытались дать общие законы для всех евреев, другие же

¹⁶⁷ О «значительных совпадениях» между словоупотреблением Послания и Деян. 15:13–21, 23–30 см.: Allison D. C. Jr. *James*. P. 6–7, 9–10; также см.: McCartney D. G. *James*. P. 25–27

¹⁶⁸ Если это так, то дискуссия о том, было ли Послание предназначено для наставления членов общин или обращения в веру постронних (Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz Im Leben*. P. 530–536), теряет смысл.

¹⁶⁹ Об отсутствии в Послании Иакова связи с реальными проблемами его адресатов, если не самих конкретных читателей, см., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 2, 6; Дж. Майор справедливо считает это особенностью энциклики (Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxlix–cl, clvi). Ср., напротив: «Использование такого рискованного обличения свидетельствует о том, что автор был хорошо осведомлен о ситуации адресатов. Вторая проблемная особенность у Иакова – прямолинейный и строгий стиль, знак близких отношений между автором и его аудиторией» (Thurén L. *Risky Rhetoric in James?* P. 283); Д. Мак-Картни обращает внимание на использование обозначений «вы» и «братья» в обращении к читателям как доказательство реальности адресатов (McCartney D. G. *James*. P. 32–33).

(например, эссеи) обустроивали лишь собственный, замкнутый и скрытый, мир¹⁷⁰. Соответственно, энциклика как новый жанр выступала в роли того знакового послания, которое можно было бы обозначить известным выражением римской литературы *urbis et orbis* (Ovid. *Fasti*, II, 684). К тому времени уже существовала традиция, так сказать, «открытых писем», посредством которых к обществу обращались известные мыслители и политические деятели¹⁷¹. Именно этот общий характер затронутых тем наряду со слишком общим адресатом позволил Посланию Иакова быть циркулярной инструкцией, не отягощенной проблемами отдельных общин или знакомых автору людей¹⁷².

Судя же по известным источникам, энциклика как литературный жанр появилась в конце эпохи Второго Храма, так как она выступает характерным признаком не всей еврейской литературы, начиная со времен Ездры и Неемии, но в основном поздних текстов. Циркулярные послания из Эрец-Исраэль к разным диаспорам встречаются в раввинистической литературе (см., напр.: Т. Sanh. 2:6; TJ. Sanh. 18d.12–22; MSh. 56c.9–18; TB. Sanh. 11b). Наиболее ранняя энциклика – Мардохея – лишь упоминается в книге Эсфири (9:20), сам же ее текст не был включен в эту книгу¹⁷³. К ним также можно прибавить подобные произведения Но-

¹⁷⁰ Safrai S. *Halakha*. P. 129: «Характеристикой галахи, как ее преподавали мудрецы, было желание исправить и освятить жизнь общества посредством практических правил и мер. ... Здесь мы можем ощутить разницу с эссеями: их жизненный путь, а также учение демонстрируют, что в их цели не входило преобразовать общество Израиля в целом».

¹⁷¹ Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. P. 6.

¹⁷² О Послании как энциклике см.: Adamson J. *James*. P. 116; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 11; Bauckham R. *James*. P. 11–28; Idem. *James and Jesus*. P. 103, 106; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 127.

¹⁷³ Д. Ауни к упоминаниям энциклик относит также Деян. 9:1; 28:21 (Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 180).

вого Завета, а именно: Послание Иакова, Послание Ефессянам и Первое послание Петра¹⁷⁴.

Впрочем, все это не может однозначно объяснить видимую незаконченность опуса Иакова, так как жанр энциклики полностью не отрицает каких-то известных форм вступления и заключения. Вероятно, с самого начала данное сочинение не создавалось как классическая эпистола, наряду с некоторыми другими текстами Нового Завета, например, Посланием Евреям, не имеющим стандартного вступления¹⁷⁵. Скорее всего, «Послание» Иакова можно рассматривать как сборник проповедей или бесед, наполненных обличениями и утешениями опытного и авторитетного учителя¹⁷⁶ (не вызывает сомнения, что автор этих морализаторских сентенций был достаточно знаком с искусством проповеди¹⁷⁷). В этом случае становится понят-

¹⁷⁴ Список писем в диаспору, к которым причислен также опус Иакова, см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 73; ссылки на современную литературу см. в: *Ibid.*, not. 395.

¹⁷⁵ Д. Ауни (как и ряд других исследователей) считает это Послание анонимной проповедью (*Ibid.* P. 159); в таком случае именно это роднит оба Послания – Иакова и Евреям.

¹⁷⁶ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 1; Adamson J. *James*. P. 110 ff; Cabaniss A. A Note on Jacob's Homily. P. 219, 220, not. 2; Bauckham R. *James and Jesus*. P. 109–110; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 13, 23; Llewelyn S. R. *Prescript of James*. P. 386. Некоторые исследователи даже пытаются определить границы проповедей, включенных в Послание (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 41, not. 40) или группы в церквях, к которым они были обращены (Cabaniss A. A Note on Jacob's Homily. P. 200–222; здесь перечислены шесть). Ср.: «Сделанный недавно С. Р. Ллевелином (S. R. Llewelyn) пересмотр старой теории Гарнака о том, что изначальный нелитературный текст был позже снабжен эпистолярным прескриптом, является спекулятивным и основан на вымышленных нормах эпистографии» (Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 454). Возражения против взгляда на Послание как сборник разрозненных поучений звучат довольно редко – о них см., напр.: McKnight S. *The Letter of James*. P. 37 (not. 143), 38 (not. 148).

¹⁷⁷ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 58: «Кроме того, различные составляющие относятся к хорошему риторическому стилю и

ным пренебрежение теми минимальными требованиями к структуре, которые к тому времени в эпистолярном жанре уже стали общепринятыми¹⁷⁸. Таким образом, отсутствие конкретного приветствия, вводных формул и обсуждения каких-либо частных вопросов и проблем могут быть объяснены жанром энциклики; отсутствие же прощальных приветствий и литургических формул в заключении (ср.: 2 Кор. 13:11–13) свидетельствует о том, что составитель этого сборника поучений по каким-то причинам не придал своему опусу уже существовавшую форму эпистолы в *полном смысле* этого слова¹⁷⁹.

Также возможно, что автор просто не довел свою работу до конца, так как Послание обрывается как бы на очередном витке его аргументации¹⁸⁰. Такой внезапный конец книги может свидетельствовать о безразличии самого создателя в вопросе красивого прощания – от этого его энциклика вовсе не утратила своей актуальности.

демонстрируют, что автор был мастером не просто литературной грамматики, но также устной композиции...».

¹⁷⁸ Об отсутствии в «Послании» Иакова характерных признаков эпистолы см., напр.: Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 66–70; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 452–454.

¹⁷⁹ Несмотря на его формальные недостатки некоторые исследователи все же считают данный опус полноценной эпистолой, см., напр.: Francis F. O. The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John. P. 126; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 24–26; Bauckham R. James and Jesus. P. 109–110; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 7–9, 16; Allison D. C. Jr. *James*. P. 71–76. Интересное замечание об отсутствии заключения делает Г.-Й. Клаук: «Если в качестве стандарта мы берем только частные письма и Павловы Послания, то внезапное окончание в 5:20 без каких-либо привычных составляющих письма говорит против эпистолярного характера Иакова, но в литературных и доктринальных письмах все выглядит несколько иначе» (Клаук Н.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 339). Следующее же заключение о работе создателя энциклики можно признать лучшим итогом дискуссий: «Другими словами, каким бы не было первоначальное намерение, это стало письмом» (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 24).

¹⁸⁰ Подробнее см.: Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 45–47.

1.2. Галаха как новый жанр

1.2.1. Причины появления галахи

Заметно, что в ту эпоху, когда еврейский мир естественным образом был разделен на две части – Израиль и Диаспору – духовная метрополия пыталась контролировать евреев рассеяния. Как это обычно случается, соседние страны были надежным местом укрытия для политических эмигрантов разного толка (см., напр.: Иер. 26:20–23; 2 Мак. 5:5–10; Мф. 2:13–15, 19–21; Ин. 7:35; Т. Hag. 77d.34–35; Sanh. 23c.27–30; ТВ. Sota 47a). Соответственно для самих эмигрантов и беженцев с родины возрастала значимость еврейских диаспор на языческих территориях. Желая сохранить хоть какое-нибудь влияние на евреев вне Эрец-Исраэль, иерусалимские власти во все времена напоминали о себе, делая это в том числе посредством различного рода посланий (Иер. 29:1–23; Посл. Иер. 1; 2 Мак. 1–3; Деян. 9:1–2; 15:19–29; 28:21; 1 Пет. 1:1; Т. Sanh. 2:6; Т. Sanh. 18d.12–22; MSh. 56c.9–18; ТВ. Sanh. 11b)¹⁸¹. Именно таким путем в начале новой эры снова, спустя поколения после перевода книги Сираха для евреев Египта, Иерусалим попытался установить свое духовное лидерство над различ-

¹⁸¹ Также см.: Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 18–21; Popkes W. *The Mission of James in His Time*. P. 89; Idem. *Der Brief des Jakobus*. S. 62; Keener C. S. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 Vls. Peabody: Hendrickson, 2003. P. 212; Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 545; Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 268; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 73; Ruzer S. *James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse*. P. 80, not. 5. Д. Де-Сильва называет два из таких посланий, упоминаемые в 2 Мак. 1–3, «официальными коммунике» (DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora* // Green J. B., McDonald L. M. (Eds.) *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013. P. 276). О предложении делить подобные послания на два типа – 1) коллективные, организационные в вопросах культа, 2) пророческо-инструктивные – см.: Vauckham R. *James and the Jerusalem Church*. P. 424, not. 22.

ными диаспорами¹⁸². Вообще же роль Иерусалима как законодательного центра была отмечена в Танахе неоднократно, чем не упустили воспользоваться тамошние учителя (см., напр.: Вт. 17:10; Ис. 2:3; М. Sanh. 11:2; ср.: TJ. Ned. 40a.35–49; Sanh. 19a.7–21)¹⁸³. Превосходство духовных лидеров Израиля в наибольшей степени проявлялось там, где не было собственных ученых и сильных теологических школ – таких, какие существовали в Александрии и Вавилоне. В этих двух известных диаспорах священники и мудрецы Израиля не имели такого же успеха, как, например, в Дамаске (см.: Деян. 9:1–2). Тот факт, что Филон Александрийский называет Иерусалим своим родным городом и «отеческой метрополией» многих стран, в которых существуют еврейские поселения (Philo. Legat., 281–282), не следует рассматривать как признание им авторитета тамошних религиозных деятелей (вероятно, сам Филон в его собственном понимании был достаточно религиозным иудеем вне зависимости от того, считали ли его таковым иерусалимские священники и мудрецы¹⁸⁴). Духовная отчужденность какой-либо из диаспор могла достигнуть серьезных размеров; так случилось в Египте благодаря нескольким факторам: официальный греческий язык, сильное влияние греческой культуры, более высокий уровень жизни и, что особенно важно, наличие иудейского храма в Леонтополисе, о котором раввинистическая литература отзывалась весьма нелестно (Т. Мен. 13:10; ТВ. Мен.

¹⁸² Vauckham R. Op. cit. P. 424–425: «...мы можем быть уверены, что такие письма посылались регулярно...». О влиянии на адресатов посредством переписки см. гл. «Letter Writing and Leadership» в: White P. *Cicero in Letters*. P. 137–165.

¹⁸³ Исследователи видят подобную тенденцию также и в среде первых христиан, см. напр.: Vauckham R. Op. cit. P. 422–426; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 148–149.

¹⁸⁴ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 140–141; DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 283: «Во многих сферах Филон был еще более эллинизован, чем Павел, но его приверженность практике Торы, в отличие от Павловой, никогда не ставилась под сомнение...».

109b)¹⁸⁵. Вовсе не случайно, что мудрецы Израиля пытались (похоже, безрезультатно) поставить под свой контроль именно эту важную и известную диаспору (см., напр.: 2 Мак. 1:1–10; ТВ. Sota 47a).

Но в целом же, в силу исторических причин и Иерусалимо-центричной ментальности иудеев (представлявших себе Святой город центром ойкумены, как прежде греки думали о Дельфах)¹⁸⁶ происходил некоторый духовный экспорт из Святой земли в центры рассеяния по всему Средиземноморью¹⁸⁷. Подобный экспорт мог касаться даже новых религиозных праздников, например, Пурима и Хануки¹⁸⁸ – и это несмотря на то, что многие потомки Авраама чувствовали себя комфортно в отдалении от метрополии¹⁸⁹. Таким образом, религиозно-этические законы, разрабатываемые иерусалимскими толкователями Торы для пользования в Эрец-Исраэль, достигали Диаспоры и даже, похоже, принимались и практиковались частью евреев рассеяния¹⁹⁰. Подобными толкователями Торы были представители разных групп – как священники, так и (в большей степени) книжники и мудрецы Израиля, к числу которых можно отнести и Сираха-иерусалимлянина (Сир. 50:[27]29)¹⁹¹.

¹⁸⁵ Подробнее см.: Schürer E., et al. *Op. cit.* Vol. 3/1. P. 145–147.

¹⁸⁶ О таком понимании географии мира см.: Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 417–427.

¹⁸⁷ Об отношениях между метрополией и диаспорами см.: Gruen E. S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 232–252.

¹⁸⁸ Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 355; Bauckham R. *Op. cit.* P. 424.

¹⁸⁹ DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 277–278.

¹⁹⁰ Ср.: «Что было сказано в Иерусалиме, имело значение повсюду. Вплоть до 70 г. н. э.» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 12).

¹⁹¹ В этом вопросе диаметрально противоположные позиции заняли Э. Ривкин, отдающий пальму первенства фарисеям (Rivkin E. *A Hidden Revolution*. Nashville: Abington, 1978), и С. Мэйсон, указывающий на ведущую роль священников в трудах Иосифа Флавия (Mason S. N. *Priesthood in Josephus and the «Pharisaic Revolution»* // JBL. 1988. Vol. 107/4. P. 657–661).

До появления Мишны – основополагающего сборника иудаизма поздней римской эпохи, который в начале II в. пытался кодифицировать равви Акива, – евреи Палестины и Диаспоры уже создали свои литературные памятники, между которыми можно увидеть некоторые отличия¹⁹². Заметно, что обширная еврейская Диаспора создала разнообразие и яркие тексты, доступные в том числе читателям из нееврейской среды, что привело даже к тому, что, например, книги наиболее известного грекоязычного автора из числа евреев – Филона Александрийского – «удостоены были помещения в библиотеках» Рима (Eus. Hist. eccl., II, 18, 8). Наиболее же заметным и значительным из этих текстов представляется Септуагинта¹⁹³. Заменяя собой Танах для евреев рассеяния, она стала литературным явлением, особенность которого была также и в том, что греческий перевод далеко не всегда следовал оригинальному еврейскому тексту¹⁹⁴; именно это стало причиной конфликта мнений между евреями Диаспоры и Эрец-Исраэль (ср., напр., Ер. Arist. 35–38 и ТВ. Meg. 9a-b, bar.; Ber. r. 36.8 [на Быт. 9:26 сл.]; Shmot r. 5.5 [на Исх. 4:20])¹⁹⁵. Известные

¹⁹² Обширный обзор этих литератур см. в: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 177–704; Vol. 3.2. P. 705–889.

¹⁹³ Замечание «основополагающий документ эллинистического иудаизма» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 134) кажется вполне обоснованным.

¹⁹⁴ С. Либерман называет ее «наиболее древним из наших сохранившихся Мидрашей» (Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. 2nd Ed. N. Y.: The Jewish Theological Seminary of America, 1962. P. 50); ср. «интерпретативная парафраза» на примере одного отрывка в: Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 96.

¹⁹⁵ DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 281: «Если, с одной стороны, перевод мог подвергнуться острой критике со стороны позднейших раввинов из-за его отклонения от точного значения иврита, он, тем не менее, был необходим как способ сделать Писания доступными для многих евреев в Диаспоре (а также их грекоговорящих соседей)». Об использовании Септуагинты в синагогах Диаспоры см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 142–144; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 42.

еврейские авторы – Аристобул Александрийский, Филон Александрийский и Иосиф Флавий (автор палестинского происхождения, начавший творить уже в Риме) – писали по-гречески и с расчетом на понимание своими языческими читателями, вовсе не интересовавшимися сугубо еврейскими проблемами, актуальными для жителей Палестины. Были и другие, менее известные широкому кругу читателей, эллинистические авторы¹⁹⁶. К ним смело можно прибавить истинного автора *Письма Аристеея*, так как трудно представить, что такое апологетическое сочинение о создании Септуагинты могло появиться из-под пера какого-нибудь необращенного язычника, интересовавшегося религиозными воззрениями покоренных народов, особенно – повсюду презираемых евреев¹⁹⁷.

И наоборот, палестинский иудаизм с его стремлением к исключительности и самобытности произвел литературу сектантского типа, для внутреннего пользования малых религиозных ассоциаций¹⁹⁸. Упоминания этих так называемых «товариществ» – например, «общество Израиля» (CD 12:8: *חבור ישראל*) или «товарищества Иерусалима» (Т. Мег. [3]4:15: *חברות שבירושלם*) – демонстрируют широкое распространение культуры замкнутых групп в среде палестинских евреев¹⁹⁹. (К ним не могут быть приравнены *коллегии* в греко-римском мире, так как последние создава-

¹⁹⁶ О них см.: Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. М.: Мосты культуры, 2009. С. 176–177; также объемный обзор у Э. Шюрера – см. примечание выше.

¹⁹⁷ Labendz J. P. *Socratic Torah*. P. 95–97. В переработанном издании классического труда Э. Шюрера этот опус помещен в главе «VII. Jewish Writings under Gentile Pseudonyms» (см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. P. 677–687).

¹⁹⁸ Подробнее см.: Hengel M. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Tran.: J. Bowden. 2 Vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974. Vol. 1. P. 107 ff.

¹⁹⁹ О «товариществах» см., напр.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 585–588; EDSS. P. 333–336 [Oppenheimer], 659–660 [Baumgarten]; Тарапенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 70–72.

лись по цеховому принципу²⁰⁰.) Изучение же неких «писаний» прихожанами синагоги в греческом провинциальном городе под руководством приезжего учителя (Деян. 17:10–11) соответствовало давней традиции толкований Танаха в товариществах. Таким образом, свитки Мертвого моря, Новый Завет и Мишна (уже формировавшаяся в то время) регулировали жизнь разных сообществ.

Появление еврейской религиозной литературы было спровоцировано широким распространением греческой культуры и философии на Ближнем Востоке, а ее сущностью стал герменевтический анализ Танаха. По естественным причинам израильские интеллектуалы, возможно начиная уже со времен бен Сиры²⁰¹, разработали свою герменевтику как тот необходимый инструментарий для изучения священного текста, который в еврейском мире заменил бы собой греческую мудрость²⁰². Неприятие философии, как и вообще греческого языка, различными религиозными группами Палестины и даже Египта было весьма категорическим (см., напр.: Philo. Prob., 80; Кол. 2:8; Т. AZ 1:20 (и параллели в обоих Талмудах); ТВ. Вер. 28b, bar.; Sota 49b, bar.)²⁰³. Наибольшую же неприязнь еврейские авторы испытывали к эпикурейцам (М. Avot 1:10; 2:14; Т. Sanh. 13:5; Т. Sanh. 27d.65–66; Jos. Ant., X, 277; XIX. 32; ср.: Деян. 17:18). Как уже упоминалось выше, именно эти изыскания палестинских мудрецов в области толкования священных текстов и ежедневной практики распространялись из Иерусалима в Диаспору.

²⁰⁰ О них см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 111–112; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 648–650.

²⁰¹ Подробнее см. гл. «4. Ben Sira and the Controversy with Hellenistic Liberalism in Jerusalem» в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 131–153.

²⁰² О причинах возникновения раввинистической герменевтики см.: Тарасенко А. А. *Указ. соч.* С. 141–145.

²⁰³ Об отношении евреев к языческой мудрости см., напр., гл. «The Wisdom of Non-Jews and Its Relevance to Torah» в: Labendz J. P. *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*. P. 146–172.

В анализе сектантской литературы Израиля необходимо выделить одну особенность, более всего присущую раввинистическому наследию (несмотря на примеры в иных текстах²⁰⁴). Речь идет о таком широко известном в иудаике термине, как *галаха*, который по смыслу можно было бы перевести как «правило жизни»²⁰⁵. В еврейской литературе эпохи Второго Храма этот термин имел широкий диапазон значений²⁰⁶. К сожалению, источники умалчивают об его происхождении²⁰⁷; современные же ученые этимологически изводят его из глагола *галах* (הלך, «ходить») в весьма показательном стихе Танаха (Пс. 1:1), в котором утверждается абсолютная несовместимость жизни праведника с советами грешников²⁰⁸. В еврейской религиозной литературе той эпохи данный глагол употреблялся довольно часто. Для его понимания можно привести,

²⁰⁴ Эти примеры см. в: Safrai S. *Halakha*. P. 122, not. 5–8.

²⁰⁵ Подробнее о галахе см.: Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. 3 Vls. Peabody: Hendrickson, 1960. Vol. 1. P. 161, 319; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 340–344; Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 83–84; Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Leiden: Brill, 1970. Vol. 3. P. 5; Safrai S. *Halakha* // Safrai S. (Ed.) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 121–209; Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. Leiden: Brill, 2001. P. xxxi–xxxiii; Meier J. P. *Is There Halaka (the Noun) at Qumran?* P. 150–155.

²⁰⁶ Об изменениях понятия *галаха* во времени см.: Safrai S. *Halakha*. P. 121–122; ср.: «Сущность галахи в том, что она не может быть подытожена и завершена» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 342).

²⁰⁷ *Ibid.* P. 122: «Как и в случае с другими техническими терминами, нигде в раввинистической литературе талмудического периода мы не обнаруживаем какой-либо попытки определить или тем более истолковать слово *галаха*».

²⁰⁸ Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Vol. 1. P. 161, 319; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 340–344; Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 83, not. 3; Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Vol. 3. P. 5; Safrai S. *Halakha*. P. 121–122; Meier J. P. *Is There Halaka (the Noun) at Qumran?* P. 150, not. 2.

например, отрывок из кумранского поучения о крещении: «И направит свои шаги, чтобы ходить (לִהְלֶכֶת)²⁰⁹ непорочно по всем путям Бога, как Он заповедал для сроков своих свидетельств. И не сворачивать направо и налево, и не отступать ни в чем от всех Его слов...» (IQS 3:9–11). Такое словоупотребление объясняет следующий комментарий на Пс. 1:1: «Мидраш для “Блажен муж, который не следует совету нечестивых”²¹⁰. Толкование (פֶּשַׁר) этого слов[a: они] – те, кто уклонился от пути [нечестивых]» (4Q174 [4QFlor] 14). Таким образом, в еврейской религиозной ментальности глагол «ходить» выступал в роли синонима глагола «жить» – это видно, например, уже в описании жизни или, буквально, хождения праведного Еноха пред Богом в Быт. 5:22, 24.

Появление галахи как системы теоретических и практических законов и традиций было обусловлено борьбой между религиозными группами и сектами, прежде всего – саддукеями, фарисеями и ессеями, приведшей к необходимости как-то обозначить себя и отличить от «иных»²¹¹ (это позволяет датировать ранние галахические изыскания уже I в. до н. э.²¹²). Мудрецы Израиля были частью этого процесса «выделения» из числа остальных; они разработали собственную герменевтику, не подразумевавшую критического отношения к Священному Писанию, и предложили свои особые экзегетические методы²¹³. Главной же целью

²⁰⁹ Определение части речи для слова לִהְלֶכֶת в ст. 9 см.: Meier J. P. Is There *Halaka* (the Noun) at Qumran? P. 152–154.

²¹⁰ Именно так – «do not follow the advice» – переводит Д. Флуссер (Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol 1. Qumran and Apocalypticism*. Tran.: A. Yaddin. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 104).

²¹¹ См., напр.: Sanders E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. London: SCM Press, 1990. P. 97–130; Meier J. P. Is There *Halaka* (the Noun) at Qumran? P. 150–155.

²¹² Meier J. P. Op. cit. P. 154.

²¹³ О влиянии герменевтики на экзегетику см., напр.: «Герменевтика регулирует экзегетику, управляет ее ходом. ... Вот почему я настаиваю на том, что герменевтика определяет экзегетику, экзеге-

израильских интеллектуалов в начале новой эры была разработка галахи как системы канонических правил еврейской жизни²¹⁴.

Необходимость обосновать древность этого жанра и найти его явные корни в исторических нарративах привела даже к тому, что раввинистическая традиция изобразила авторами известных галахот таких патриархов еврейской истории, как, например, Моисей, Иисус Навин, Давид, Ездра²¹⁵. Таким образом нововведения мудрецов Израиля получили – прежде всего в их собственных глазах – некую легитимацию.

1.2.2. Сущность жанра

Уже первые писания таннаев предоставляют хорошую возможность для анализа и понимания галахи. Хотя не всю раввинистическую литературу можно считать галахической, но многие, если не большинство, из наиболее известных текстов относятся именно к этому разряду²¹⁶. Главной целью галахи было сформировать систему религиозных ценностей и критериев в этической и социальной сферах (в этом мудрецы Израиля были близки римским моралистам²¹⁷). Социально-этическая природа галахи видна в «за-коне иудейском» (תַּת יְהוּדִית), который дополняет и уточня-

тика же не определяет герменевтику» (Neusner J. *The Halakhah: Historical and Religious Perspectives*. Leiden: Brill, 2002. P. 211–212).

²¹⁴ Safrai S. Halakha. P. 121: «Одним из наиболее важных элементов еврейской литературы рассматриваемого периода есть то, что известно как הַלְכָה, галаха, то есть общий итог правил и законов – выведенных из Библии, из религиозной мысли и учения, из юриспруденции и традиций, – который управляет всеми аспектами еврейской жизни».

²¹⁵ Ссылки на источники см. в: Ibid. P. 134, not. 53–56.

²¹⁶ Например, Дж. Ньюзнер в число галахических кодексов включает следующие: Мишна, Тосефта, оба Талмуда, Сифра, Сифре Бемидбар, Сифре Дварим и Мехильта равви Ишмаэля (Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. P. xxxii).

²¹⁷ Lightstone J. N. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A Socio-Rhetoric Approach*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002. P. 20–21.

ет закон Моисея (תּוֹרַת מֹשֶׁה), например, при обсуждении вопроса лишения женщины материальной компенсации (*кетувы*) при разводе (М. Ket. 7:6). Эта довольно показательная мишна в перечислении нарушений «закона иудейского» связывает воедино социальные и этические аспекты, вменяя в вину замужней женщине распущенные волосы вне дома, прядение на улице, разговоры с первым встречным мужчиной, критику родителей мужа в его присутствии и даже слишком громкие разговоры внутри дома.

Авторитет галахи основывался на том, что она принималась коллегией мудрецов после долгих дискуссий²¹⁸. Такие коллегиальные решения (возможно, вместе с двенадцатью пресвитерами или старцами²¹⁹) принимались также и первыми христианами (Деян. 15:22–29; 21:20–24). В Послании Иакова старцы упоминаются лишь однажды и вскользь (5:14), но в важном разговоре о силе молитвы праведных мужей (5:14–18). Здесь можно вспомнить, что Павел, например, написал некоторые из своих Посланий в соавторстве с сотрудниками и коллегами²²⁰ (что отличало его от авторов других Посланий). Как показательный пример следует прежде всего привести Первое послание Коринфянам, в котором соавтором апостола был «брат Сосфен» (1 Кор. 1:1; Eus. Hist. ecc., I, 12, 1), известный как *архисинагог* из Коринфа (Деян. 18:17), – такой соавтор (не

²¹⁸ О единстве и многообразии галахи см., напр.: Hezser C. *Einheit und Vielfalt in der rabbinischen Halakhah* // Konradt M., Steinert U. (Eds.) *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002. S. 149–163; также: Urbach E. E. *The Sages*. P. 589–590; Safrai S. *Halakha*. P. 168–175.

²¹⁹ Подробнее о пресвитерах (старцах) в еврейской культуре и раннем христианстве см.: Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. S. 163–167; Bauckham R. *Bauckham R. James and the Jerusalem Church*. P. 429–433; Idem. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 73 ff; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 431–433; Keener C. S. *Acts*. P. 1135, 1860.

²²⁰ Таблицы с именами (со)авторов различных Посланий см. в: Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer*. P. 16; Adams S. A. *Paul's Letter Opening and Greek Epistolography*. P. 43.

секретарь²²¹) мог придать авторитет эпистоле того миссионера, которого далеко не все христиане Коринфа считали апостолом (1 Кор. 1:12–17; 9:1 сл.).

Однако галаха не всегда была коллективным решением, принимаемым как минимум тремя мудрецами (М. Sanh. 1:1; Т. Sanh. 1:1). Иногда отдельный мудрец принимал свое решение – так, нередко встречается заключение о том, мнение кого из мудрецов считать галахой (М. Pea 3:6; Men. 4:3; Yev. 4:13; Т. Pes. 10:3). Примечательно, что поступок мудреца вразрез с уже существующей галахой мог рассматриваться как установление новой галахи, как это случилось, например, с равви Акивой и мудрецами, путешествовавшими через Самарию (Т. Dem. 5:24)²²². Тем не менее, в силу различных причин, присущих ближневосточному обществу в большей степени, чем греко-римскому, коллегиальному решению отдавалось предпочтение. После ее утверждения коллегией мудрецов (или, как минимум, принятия собственными учениками) галаха становилась обязательным правилом, иначе «меч приходит на мир за медлительное судопроизводство, за извращение суда и из-за преподающих Тору не согласно галахе» (М. Avot 5:8)²²³. При этом галаха, принятая коллегией мудрецов, не отменяла личного мнения, но качественно превосходила его, что видно, например, в следующей реплике: «Сказали ему: “если это галаха, примем, а если это твое суждение, поспорим”. Сказал им: “нет, я сказал [это] как галаху”» (М. Yev. 8:3). Но возражение против мнения большинства было но-

²²¹ О роли Сосфена в этом Послании см.: Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer*. P. 21–25. О практике учителей древности (включая Иакова и Павла) привлекать своих последователей в качестве секретарей и писателей см.: Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 170–171.

²²² Safrai S. *Halakha*. P. 180.

²²³ Hezser C. *Einheit und Vielfalt in der rabbinischen Halakhah*. S. 149: «Как только галахический вопрос был решен большинством голосов, мнения, отличающиеся от общепринятого, просто считались якобы устаревшими. В этой модели поведения однажды установленная галаха понимается как закон, осмысленно принимаемый и соблюдаемый тогдашними евреями».

вым явлением, свидетельствовавшим о неприятии каким-либо учителем, обычно талантливым одиночкой (*solo virtuosus*), самого понятия товарищества или школы²²⁴.

Так, Иисус как «галахический учитель»²²⁵ дал «новое учение», отличное от учения фарисеев и книжников (Мк. 1:22, 27; Мф. 7:29), и в своей программной речи, так называемой Нагорной проповеди, противопоставил свою галаху тому, что уже было освящено временем, – учению Моисея. Это противоречие древнему правилу было выражено довольно прямо: «вы слышали, что сказано древним... а я говорю вам...» (Мф. 5:43). Подобная манера противопоставления своего мнения чужому или несогласия с чужой галахой была известна также среди мудрецов Израиля (М. Ed. 1:5; Т. Ed. 1:4; Sota 6:1, [10]11; ТВ. Hag. 19a-b; RSh 18b)²²⁶; тем не менее, никто из них открыто не поправлял и уж тем более не опровергал самого Моше-раббеину (ср.: «Извещены же [они] о тебе, что отступлению учишь от Моисея...» (Деян. 21:21a)).

1.2.3. Трансформация реальности в идеалистический мир галахи

В Танахе, а затем и в Новом Завете, содержатся портреты двух миров – имманентного, видимого и осязаемого, в котором правят люди, нередко движимые собственными заблуждениями, страстями и пороками, и трансцендентного, открытого и доступного лишь избранным из людей. Царства земные, переходящие из рук в руки разных гордых и спесивых правителей, принадлежат первому из них. Лучше всего это изображено в библейской книге Даниила,

²²⁴ Cohen S. J. D. *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism* // HUCA. 1984. Vol. 55. P. 46: «Очевидно, что этот феномен является симптомом кризиса религиозной власти, поразившего иудаизм эпохи Второго Храма».

²²⁵ Подробнее см.: Sigal P. *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. P. 202–207.

²²⁶ Подробнее см.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 294, 817, not. 30; Sigal P. *Op. cit.* P. 101–102.

повествующей о смене царских династий в Вавилоне; в ней же, кстати, рассказано и о том, как царь Навуходоносор был наказан за гордыню «основателя» Вавилонского царства и несколько лет жил подобно скоту, питаясь травой, но был исцелен, обратив взор к небу (Дан. 4:26–34). Эта история наряду с апокалипсисами данной книги напоминает читателям о существовании второго мира. Он представлен как царство Божье, детальные изображения которого во всей Библии довольно редки (см., напр.: Ис. 65:17–25; Откр. 21–22). Эти пророческие видения лишь отражали чудесную реальность иного мира, пока еще недоступного для полноценного осмысления человеком, о чем вскользь заявил апостол Павел (1 Кор. 2:9; 13:12).

Здесь следует упомянуть, что Библия демонстрирует проявления идеального Божьего мира в сценах, в которых одним из участников был упоминаемый в Послании Иакова пророк Илия: Танах показывает кормление Или воронами и ангелом при его жизни (3 Цар. 17:2–6; 19:2–8), а синоптические Евангелия – его явление (вместе с Моисеем) Иисусу и трем его ученикам во время чудесного преображения Мессии (Мк. 9:1–8 и пар.²²⁷). К этому можно также добавить особенно яркий случай с пророком Елисеем и его перепуганным слугой, в котором представлены оба мира: первый в виде сирийской армии, второй же – в виде ангельского воинства (4 Цар. 6:15–17).

Таким образом, священные тексты напоминали религиозным евреям о существовании двух диаметрально противоположных миров, которые порой, в случаях Божественных интервенций из трансцендентного в имманентный мир, приходили в неизбежное столкновение. Подобный случай вмешательства Небесного царства в войну земных царей (точнее – языческого правителя Синаххериба против еврейского царя Езекии) описан в Танахе и в *Иудейских древностях* Иосифа Флавия (Jos. Ant., X, 1–23). Во время осады Иерусалима ассирийцами ангел поразил

²²⁷ Анализ этой истории см. в: Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 118–135.

осаждавших, в результате чего в их лагере за одну ночь пало 185 000 воинов (Ис. 37:36; 4 Цар. 19:35–36). Эта история показательна всеми характеристиками видимого, земного мира: хвастовством ассирийского полководца, превозносившего своих богов над богами покоренных народов и Богом евреев (Ис. 36:4–20; 4 Цар. 18:19–33), а также умерщвлением царя Синаххериба во время службы в языческом храме от руки его собственных сыновей (Ис. 37:38; 4 Цар. 19:37; 2 Пар. 32:21). Но кроме того, в ней ярко показан идеалистический мир, то есть мир Царства небесного: молитва еврейского царя, понимавшего свое бессилие (частый элемент отношений между Богом и праведниками), участие пророка Исаии и вмешательство ангела с целью уничтожения чужеземного войска. Обратим внимание, что еврейский историк Иосиф Флавий в своем изложении добавил некоторые занимательные детали, в том числе – похожий случай с осадой Пелусия в Нижнем Египте, рассказанный Геродотом (Hdt., II, 141), когда ассирийцы были атакованы армией мышей, но по каким-то причинам умолчал о спасительном вмешательстве ангела-губителя.

В I в. религиозные мыслители Израиля также пытались создать образ идеалистического (идеального) мира. Поначалу эти попытки были сделаны двумя родственными группами – ессеями и фарисеями, – появившимися в среде хасидеев в результате поисков пути духовного развития общества после победы в освободительной войне против эллинистического царства Селевкидов. Свидетельства об их литературном творчестве делятся на две различные категории – собственные и внешние. Ессеи (кумраниты) благодаря своему затворничеству в пустыне оставили после себя целую коллекцию сектантских свитков, которые случайно оказались сокрытыми в пещерах на почти две тысячи лет и потому избежавшими изменений от руки переписчиков и редакторов. О них также писали Иосиф Флавий и Филон Александрийский. Вполне возможно, что в Новом

Завете они упоминаются под именем иродиян²²⁸. Фарисеи же не оставили после себя оригинальных текстов – возможно благодаря своей городской дислокации и естественному слиянию с христианами после исчезновения израильского государства, – поэтому об их теологии можно судить по кратким упоминаниям в Новом Завете, трудах Иосифа Флавия и раввинистической литературе (см., напр.: Мф. 22:23; Деян. 23:8; Jos. Bel., II, 163; Т. Sota. 15:11; ТВ. ВВ. 60b). Различные источники изображают их в качестве лидирующих знатоков Торы и преданий (подробнее см.: 2.3.1. Религиозные лидеры Израиля: фарисеи, саддукеи и ессеи)²²⁹. По сути, эти «отделенные» своей активной публичной деятельностью заложили новую форму иудаизма, позже ставшую известной как «раввинистический»²³⁰. Именно их прежде всего можно считать создателями галахи и агады; как минимум, они начали этот процесс, в дальнейшем продолженный таннаями и амораями²³¹. Возможно, их сектантские опусы просто растворились в новых – христианской и раввинистической – литературах, которые основывались на собственных преданиях, но вобрали в себя и чужое наследие²³².

²²⁸ Подробнее см.: Тантлевский И. Р. *История и идеология куранской общины*. СПб.: «Восточная литература» РАН, 1994. С. 31, 177–178; ср.: Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Vol. 1. P. 185.

²²⁹ Дискуссии о лидерстве фарисеев см., напр., в: Rivkin E. *A Hidden Revolution*. P. 252–295; Sanders E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. P. 80.

²³⁰ Deines R. The Pharisees Between «Judaisms» and «Common Judaism». P. 446: «Эта форма иудаизма может быть описана как убеждение в том, что Священные Писания и традиции отцов составляют единство. Вместе они способствуют богобоязненной жизни в согласии с заветом для всего народа».

²³¹ См., напр., главу «3.2.3. Halacha und Haggada als Kennzeichen des Pharisaismus» в: Deines R. *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. S. 347–349.

²³² О предании в еврейской литературе см., напр.: Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 64–86.

Работа по созданию идеалистического мира галахи успешно была продолжена мудрецами Израиля, которые записали устные традиции и комментарии к Танаху в виде Мишны и ранних, так называемых «галахических» Мидрашей. Подобная преемственность объясняется тем, что, как принято считать, эти отечественные интеллектуалы были выходцами из среды фарисеев²³³. Факт преемственности следует признать несмотря даже на то, что свое фарисейское происхождение открыто исповедали лишь такие известные еврейские авторы, как Шауль из Тарса и Йосеф бен Матитягу (Деян. 23:6; 26:5; Флп. 3:5; Jos. Vita, 12²³⁴). Первый под именем апостола Павла прославился обильным эпистолярным наследием, положившим начало писаниям Нового Завета²³⁵; другой же стал историком и апологетом, писавшим для языческой аудитории. К ним следует прибавить также таких известных личностей (представленных фарисеями в одних источниках и мудрецами Израиля в других), как равван Гамлиэль Старший (Деян. 5:34; M. Avot 1:16) и его сын Шимон (Jos. Bel., IV, 159–160; Vita, 190–196; M. Avot 1:17–18).

Идеалистический мир фарисеев и мудрецов появился в результате постоянных политических и теологических столкновений между ними и другими группами и сектами – саддукеями и ессеями, а также между различными школами внутри самих фарисеев и мудрецов. Подобные споры отмечены в Новом Завете и других, более поздних текстах (см., напр.: Деян. 23:7–9; Jos. Ant., XIII, 298; M.

²³³ См., напр.: Rivkin E. *Defining the Pharisees: the Tannaitic Sources* // HUCA. 1969–1970. Vol. 40–41. P. 205–249; Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. P. 60–62; Cohen S. J. D. *The Significance of Yavneh*. P. 36–42; Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 69.

²³⁴ О «фарисействе» Иосифа Флавия см., напр.: Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees*. P. 342–356.

²³⁵ White J. L. *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography*. S. 1739: «Апостол Павел оказал большое влияние на создание традиции христианской эпистолы или, как минимум, традиции апостольских посланий, которую мы находим в Новом Завете».

Yad. 4:6, 8; T. Yad. 2:20; TB. Ber. 7a; Shab. 152b; Yoma 40b, 56a–57b; Ket. 112a); к ним можно отнести расколы в среде иудеев, вызванные провокационными речами Иисуса (Ин. 7:43; 9:16; 10:19); некоторые же свидетельства совпадают тематически, например, в вопросе ритуальных омовений (ср. Мк. 7:1–18; Мф. 15:1–12; Лк. 11:39–40 и Т. Hag. 2:20; 3:35; TJ. Hag. 79d.31–32)²³⁶. Несомненно, что многие разногласия между сектами имели сугубо галахических характер²³⁷, даже если вопрос касался, например, желания одного из хасмонейских царей стать также и первосвященником, которое было отвергнуто на основании подозрения касательно чистоты его происхождения (Jos. Ant., XIII, 292; ср. разбор мудрецами и Гиллелем дела о чистоте происхождения александрийских евреев в: Т. Ket. 4:9; TJ. Yev. 14d; TB. BM 104a, bar.). Можно допустить, что галахические разногласия наряду с личными амбициями лидеров (а не только их отношения с новой хасмонейской династией) были одной из главных причин раздоров в среде хасидеев²³⁸. Кроме того, уже *de facto* случившиеся по каким-либо причинам расколы требовали своего догматического обоснования.

Каждая из сторон различных конфликтов живописала свой идеалистический мир, который управлялся в согласии с их теологическими, этическими и социальными воззрениями и нормами.

В конце I в. эта тенденция выдавать желаемое за действительное лишь усилилась, так как Израиль на неопределенное время остался без Святого города и его Храма.

²³⁶ Подробнее о них см.: Rivkin E. *Defining the Pharisees*. P. 209–234; Instone-Brewer D. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. P. 23–158.

²³⁷ Heger P. *Cult as the Catalyst for Division: Cult Disputes as the Motive for Schism in the Pre-70 Pluralistic Environment*. Leiden: Brill, 2007. P. 311–312: «Я разделяю мнение многих ученых, считающих, что конкретные галахические дискуссии, а не идеологические или социологические расхождения, лежали в основе их конфликтов»; также: Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol 1*. P. 107.

²³⁸ Подробнее см.: Flusser D. *Op. cit.* P. 313–348.

Например, раввинистическая литература изображала еврейскую жизнь так, как будто Храм все еще существовал и активно функционировал²³⁹. Эта тенденция была частично присуща также Иосифу Флавию, который спустя почти тридцать лет после разрушения Иерусалима римлянами рассказывал о молитвенной практике во время храмовой службы в своем апологетическом сочинении *Против Апиона* (Jos. Cont. Ap., II, 193–198). При чтении Мишны складывается впечатление, что евреи в массе своей были сосредоточены на разрешении сложных галахических вопросов в различных сферах жизни.

В том случае, если рассматриваемое Послание было написано слушателем или имитатором Иакова Праведного уже после его смерти, то создатель данного опуса жил как раз в эпоху формирования этой тенденции.

Впрочем, следует отметить, что даже профессиональные герменевты среди мудрецов Израиля порой не могли игнорировать реальное положение вещей, которое, как правило, не вписывалось в их идеалистический мир. Об этом можно заключить, например, по краткому признанию «потому что этого требовала ситуация» (ТВ. *Yev.* 90b; *Sanh.* 46a, bar.)²⁴⁰. Обратим внимание, что раввинистическая традиция даже рекомендует обратиться к народной (или местной) практике в случае теоретических затруднений (ТВ. *Ber.* 45a; *Pes.* 54a; *TJ. Pea* 20c.13–25; *MSh* 56b.5–7; *Yev.* 8a.54–57)²⁴¹. В этом контексте весьма показательно следующее утверждение, упоминающее существование иных учений, не обязательно ошибочных или еретических: «Что [за] галаха? ... Галаха провинции» (ТВ. *Qid.* 38b)²⁴². В

²³⁹ Ср.: «Многие традиции в Мишне сохранены с перспективы возможного восстановления Храма» (Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 122).

²⁴⁰ Kalmin R. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. P. 79: «...галаха подпитывалась из внешнего мира и зависела от него, а потому не развивалась в вакууме».

²⁴¹ Safrai S. *Halakha*. P. 175; ср.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 618.

²⁴² Safrai S. *Op. cit.* P. 176: «...здесь “галаха” означает закон какой-то земли, традицию местной общины».

свою очередь это ставит вопрос о практической стороне процесса идеализации реальности, которую при всем желании не удавалось спрятать под слоем красок раввинистических фантазий.

Несомненно, что в представлении мудрецов Израиля галаха предназначалась для формирования практической сферы жизни еврейского общества; то есть по преимуществу внимание уделялось вопросу «как жить» и уж затем «зачем жить». Именно эта тенденция так сказать «утилитарного» применения отечественной философии роднила мудрецов Израиля с римскими моралистами²⁴³. Однако стремление внедрить идеальный мир галахи в реальный мир ее адресатов приводило к некоторому конфликту интерпретаций, ибо картина мира в голове наставника далеко не всегда совпадала с практикой его слушателей и читателей. Здесь, впрочем, следует разделить понятие практической на физическую и метафизическую (моральную). К первой из категорий можно в большей или меньшей степени отнести 62 из 63 трактатов Мишны (многочисленные постановления и запреты которых не всегда соблюдались в реальной жизни), ко второй же – самый известный ее трактат, *Пиркей Авот* (давший основание для появления экстраканонического трактата Гемары под названием *Авот равви Натана*). В этом последнем по дате написания трактате Мишны помещены духовные максимы (высказанные в разное время по разным поводам), благодаря чему он напоминает так называемые «книги мудрости» Танаха. Для примера приведем лишь несколько помещенных в нем высказываний великого учителя Гиллеля: «...будь учеником Аарона, любящим мир (שלום) и преследующим мир, любящим людей и приближающим их к Торе» (M. Avot 1:126); «...ищущий имени потеряет имя, и кто не приближает, удаляет, и кто не учится, заслуживает смерти, и кто ис-

²⁴³ О необходимости практического применения мудрости в ту пору напоминал, например, Сенека (Sen. Ep., 117, 16–17). О галахе как чистой теории уже в эпоху амораев см.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 616–618.

пользует корону, будет удален» (1:13); «...если не я для себя, кто для меня? И если я только для себя, что же я [такое]? И если не ныне, то когда?» (1:14). Но наиболее показательная сентенция, иллюстрирующая также и предполагаемые разногласия между Иаковом и Павлом (в вопросе веры), звучит так: «Всякий спор во имя Небес в конце приведет к цели, а [спор] не во имя Небес в конце не приведет к цели. Каков спор во имя Небес? Это спор Гиллеля с Шаммаем. А не во имя Небес? Это спор Корея и всего сообщества его [с Моисеем] (Чис. 16)» (5:17; ARN A.40; B.46).

1.2.4. Методология

На основании разнообразных еврейских источников можно выделить несколько принципиальных моментов, характеризующих процесс превращения исторической реальности в идеалистический мир религиозной литературы. Следует заметить, что в этом процессе приняли активное участие не только мудрецы Израиля, но и светские авторы, такие как, например, Филон Александрийский и Иосиф Флавий, а также создатели Нового Завета. Суммируем их в следующих пунктах.

1. Умолчание и преуменьшение.

Удивительным образом одни авторы почти ничего не упоминают о существовании своих коллег и тех событий и персон, которые вошли в историю благодаря вниманию последних. Так, например, Сирах в своем кратком изложении истории Израиля (44–50) вовсе не вспоминает великого реформатора Ездру, авторы Нового Завета не знают мудрецов Израиля, за исключением известного учителя Гамлиэля Старшего (Деян. 5:34–39; 22:3) и, возможно, Накдимона бен Гориона (Ин. 3:1 сл.), а раввины как-то очень невнятно пишут об Иисусе из Назарета, его матери Марии и нескольких учениках, да и то под другими именами (см. ниже), и вовсе не упоминают событий (почти трехлетнего) служения Иисуса в Галилее и Иудее. Иосиф Флавий, претендующий на статус израильского историка, молчит об известных учителях, за исключением, возможно,

Шемаи и Авталиона, членов четвертой пары, упоминаемых под именами Самеи и Полиона (Jos. Ant., XV, 3)²⁴⁴, но приводит имена некоторых фарисеев, ессеев и саддукеев. (К слову сказать, к числу последних он относит и первосвященника Анана II, организовавшего казнь Иакова Праведного²⁴⁵). Даже фарисеям, которые современной наукой рассматриваются в качестве лидирующей иудейской группы той эпохи (пусть даже местного масштаба), он отводит слишком мало места в сравнении с общим объемом его опусов, а также пассажами о ессеях²⁴⁶. Но и о последних рассказано не совсем полно (если не однобоко), ибо Иосиф не упоминает ни Праведного учителя, ни поселения в Хирбет-Кумране у Мертвого или «Асфальтового» моря, как его называет римский полководец и географ Плиний Старший (Pliny M. Hist. nat., V, 71–73). Христиане в его трудах полностью отсутствуют, хотя Иоанн Креститель, Иисус и его брат Иаков все же удостоились краткого пассажа для каждого из них (Ant., XVIII, 63–64, 116–119; XX, 200; конечно, если это не христианские интерполяции²⁴⁷)²⁴⁸. В сохра-

²⁴⁴ Подробнее см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 362–363.

²⁴⁵ Подробнее см.: McLaren J. Ananus, James, and Earliest Christianity. P. 2–5.

²⁴⁶ Точный подсчет строк, отведенных «отделенным» в трудах Иосифа, см. в: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 186 (периодически С. Мэйсон возвращается к этому неравномерному распределению материала). Ср.: «Заметим, однако, что короткое описание фарисеев следует за длинным и восхищенным портретом ессеев, которые описаны как наиболее примерные евреи во всех отношениях ([*Война*] 2.8.2–13 §119–61); фарисеи и саддукеи имплицитно понижены посредством малого места, отведенного им» (Idem. *Priesthood in Josephus and the «Pharisaic Revolution»* // JBL. 1988. Vol. 107/4. P. 661, not. 18).

²⁴⁷ Подробнее см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 1. P. 428–441.

²⁴⁸ О молчании Иосифа Флавия о христианах см.: Bauckham R. *For What Offense Was James Put to Death?* P. 223; Schwartz D. R. *Should Josephus Have Ignored the Christians* // Konradt M., Steinert U. (Eds.) *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002. S. 165–178.

нившихся трудах Филона Александрийского нельзя отыскать и намека на его современников в Палестине (впрочем, это можно объяснить основной направленностью его литературной деятельности – экзегетикой Септуагинты), сам же великий мыслитель Диаспоры не был упомянут своими палестинскими коллегами в их писаниях, за исключением разве что кратких и неясных ремарок (Т. Уев. 3:4; ТВ. Уома 66b; Midr. Tann. 6.7)²⁴⁹. Он не был упомянут также и в Новом Завете, хотя там несколько раз говорится о некоем искусном проповеднике и знатоке Писаний из Александрии по имени Аполлос (Деян. 18:24–28; 1 Кор. 3; 16:12). Причины осознанного умолчания о событиях, личностях и тенденциях, известных благодаря другим авторам, следует определять в каждом конкретном случае. В основном оно может быть объяснено следующими мотивами:

1) намеренное утаивание информации, как, например, при сокрытии от «внешних» тайн Царства небесного (Мк. 4:11 и пар.) и мессианских чаяний евреев в трудах Иосифа Флавия и раввинистической литературе²⁵⁰;

2) нежелание автора отвлекаться на персоны и события, второстепенные для его повествования (см., напр.: Ин. 20:30; 21:25).

II. *Искажение истории и квази-история.*

Искажение истории некоторыми авторами было известно уже в античности, о чем можно судить по репликам о сознательной лжи, вызванной политической ситуацией и страхом за собственную жизнь, что приводило в том числе и к лести тиранам (Jos. Bel., prolog. 2; Cont. Ap., I, 46; Tac. Ann., I, 1; Hist., II, 101; Luc. Hist., 39–42). Квази-историческое повествование было присуще поэтам (ποιηταί) и прозаикам (λογογράφοι), о чем Фукидид пишет как о широком явлении (Thuc., I, 21, 1). Наибольшим мифотворцем и искажителем истории считался великий Гомер, уже в классическую и

²⁴⁹ Feldman L. H. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 1996. P. 498.

²⁵⁰ Об отсутствии мессианского акцента в трудах еврейских авторов см., напр.: Амусин И. Д. *Кумранская община*. С. 199; Feldman L. H. *Op. cit.* P. 6.

эллинистическую эпохи подвергшийся «ученой» критике (подробнее см.: Введение, 2. Литературный контекст Послания Иакова). Несомненно, что квази-история была делом привлекательным как для самих «историков», так и их читателей. Со временем эта тенденция искажения и приукрашивания реальности до неузнаваемости проявилась и в еврейской литературе. В качестве примера приведем несколько «исторических» сообщений из Вавилонского Талмуда; обратим внимание, что в первом из них авторы и редакторы нисколько не смущены тем, что без всяких объяснений они вдруг подменили вид казни (побитие камнями заменено повешением), во втором неизбежность казни каждого из подсудимых проистекает из его имени, а в третьем «кесарь» Нерон, уже покончивший с собой к моменту осады Иерусалима, обращается в иудаизм и становится предком известного раввина.

1. TB. Sanh. 43a, bar.: «Преподало: [В вечер субботы и] в вечер Песаха повесили Ешу га-Ноцри²⁵¹. За сорок дней перед казнью глашатай вышел и объявил: “его собираются побить камнями, ибо он колдовал и увлек Израиль в отступничество. Может ли кто-либо сказать что-либо в его защиту, пусть выйдет и защитит его”. И не нашли ему оправдания и повесили [в вечер субботы и] в вечер Песаха»²⁵²;

2. Ibid.: «Учили наставники наши: Пять учеников было у Ешу га-Ноцри: Маттай, Накай, Нецер, Буния и Тодай²⁵³. Привели Маттая, сказал²⁵⁴ им: “Маттай должен ли быть

²⁵¹ Имеется в виду Иисус из Назарета, обычно именуемый талмудистами «Ешу».

²⁵² О суде над Иисусом и его казни в раввинистической традиции см., напр.: Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. P. 78–90; Klausner J. *Jesus of Nazareth*. P. 27–28; Дж. Клаузнер называет это сообщение как «...*baraita* с большей исторической ценностью» (Ibid. P. 27).

²⁵³ Идентификацию см. в: Herford R. T. *Op. cit.* P. 90–95; Pick W. *Followers of Jesus in the Talmud*. P. 263–264.

²⁵⁴ Вероятно, сам Иисус, что приводит к логическому выводу о суде над его учениками прежде суда над ним самим!

казнен? Не написано ли: ‘когда [*маттай*] приду и явлюсь пред лице Божие!’ (Пс. 41[42]:3)”. Сказали ему: “да, Маттай должен быть казнен, ибо написано: ‘когда [*маттай*] он умрет и погибнет имя его?’ (Пс. 40[41]:6)”. Привели Наккай, сказал им: “Наккай должен ли быть казнен? Не написано ли: ‘невинного [*наккай*] и праведного не умерщвляй?’ (Исх. 23:7)”. Сказали ему: “да, Наккай должен быть казнен, ибо написано: ‘в потаенных местах убивает невинного [*наккай*]’ (Пс. 9:29 [10:8)”. Привели Нецера, сказал им: “Нецер должен ли быть казнен? Не написано ли: ‘ветвь [*нецер*] произрастет от корня его’ (Ис. 11:1)”. Сказали ему: “да, Нецер должен быть казнен, ибо написано: ‘а ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь [*нецер*]’ (Ис. 14:19)”. Привели Буни, сказал им: “Буни должен ли быть казнен? Не написано ли: ‘сын мой [*бени*] первенец мой’ (Исх. 4:22)”. Сказали ему: “да, Буни должен быть казнен, ибо написано: ‘вот, я убью сына твоего [*бинеха*], первенца твоего’ (Исх. 4:23)”. Привели Тода, сказал: “Тода должен ли быть казнен? Не написано ли: ‘Псалом хвалебный [*тода*]’ (Пс. 99[100]:1)”. Сказали ему: “да, Тода должен быть казнен, ибо написано: ‘кто приносит в жертву хвалу [*тода*], тот чтит меня’ (Пс. 49[50]:23)”»;

3. ТВ. Git. 56а: «Пошел [Бар Камца и] сказал кесарю: восстали сыновья Иуды. ... Послал [тот] против них Нерона кесаря. Придя, пустил стрелу на восток – прилетела [и] упала в Иерусалиме, на запад – прилетела [и] упала в Иерусалиме, на четыре стороны небес – [каждая] прилетела [и] упала в Иерусалиме. Сказал ребенку: “[прочти] мне раздел, выбранный тобой”. Сказал ему [ребенок]: “И дам отмщение на Эдом в руку народа моего Израиля...” (Иез. 25:14). Сказал [Нерон]: “Святой, благословен он, желает разрушить дом свой и желает вытереть руки о кого-нибудь”. Убежал, пошел и стал прозелитом, и произошел от него равви Меир. Послал [затем] против них Веспасиана кесаря. Прибыл, осаждал примерно три года».

III. *Фантасмагория.*

Этот прием был присущ авторам Запада и Востока, но при этом он осуждался именно античными писателями:

«Быть может, изложение мое, чуждое басен (το μυθῶδες), покажется менее приятным для слуха» (Thuc., I, 22, 4); «Необходимо изобличать и осмеивать привнесение в историю сновидений и чудес» (Polyb., XII, 12b, 1); «...баснословные рассказы (μυθῶδες) вовсе не являются украшением для истории» (Luc. Hist., 10). Наибольшим же фантазером в древнем мире, как уже отмечалось, прослыл великий Гомер, в чем были согласны такие разные авторы, как Платон (Plato. Rep., 379d) и Аристотель, который изображает великого слепца примером обманщика: «Чудесное приятно; это видно из того, что все рассказчики, чтобы понравиться, привирают. Как надобно говорить неправду, – этому лучше всего научил всех остальных Гомер» (Arist. Poet., 1460a17–19). На Востоке фантазмагория стала неотъемлемой частью литературы. У еврейских авторов можно отметить, например, следующие фантастические истории:

а) 2 Мак. 3:24–26: «Когда же он с охраной спустился уже в сокровищницу... явился им конь, имея [на себе] страшного всадника и красивую попону, стремглав мчась, поразил Элиодора копытами... Явились же еще двое иных юношей сильных, видом достойные и славные, которые став по ту и другую сторону, бичевали его непрерывно, многие нанося ему раны»; к этому следует добавить также рассказ в духе гомеровской *Илиады* о вмешательстве пяти конных ангелов во время сражения с язычниками – загорюдив Иуду Маккавея, они метали стрелы и молнии, в результате же враги иудеев потеряли убитыми 20 500 пеших и 600 конных (10:29–31);

б) М. Уев. 16:4: «...однажды кто-то упал в глубокий колодец и вышел через три дня»; в Тосефте это свидетельство дополнено следующим заключением: «Сказали ему: “не ссылаются на чудеса”» (Т. Уев. 14:6) – то есть, несмотря на его обыденность, чудо не может быть принято как доказательство в галахической дискуссии;

в) Т. Уев. 14:5: «Сказал равви Акива: “когда я был на море, то видел тонущий корабль, и было мне жаль ученого на его борту. И когда пришел я в окрестности Каппадокии, [увидел его сидящим и спрашивающим] предо мною гала-

ху. Сказал [я] ему: ‘сын мой, как вышел ты из моря?’ [Сказал он в ответ:] ‘одна волна перебросила меня на другую, а другая на третью, пока не достиг я берега’» (также: ТЛ. Yev. 15d; ТВ. Yev. 121a, bar.);

d) ТВ. Git. 57a: «Пришел против них (римлян. – А. Т.) некий Бар Дарома, который прыгал на милю и поражал их. Снял кесарь венец свой и положил на землю, говоря: “Господин мира всего, да будет угодно тебе не предавать этому человеку меня и царство мое в руки одного человека!” ... В туалете [куда вошел Бар Дарома] появился змей, вытянул кишку его и также душу его».

IV. Эпос.

Все крупные культуры Средиземноморья и Ближнего Востока уже в древности создали свои национальные эпосы. Наиболее же яркие примеры, получившие мировую известность, – месопотамские *Энума Элиш* и *Эпос о Гильгамеше*, *Илиада* и *Одиссея* Гомера и *Энеида* Вергилия. В Израиле уже после написания Танаха подобным эпосом стала Аггада – сборник новелл-легенд, одна из которых, возможно, упоминается в следующей фразе: «И как эпос говорит (קל' וְס' עֵפוֹס עִיפְלוֹ), через Авраама и Левий, принимающий десятину, десятину дал. Ибо еще в чреслах отца был [Левий], когда встретил его Мелхиседек» (Евр. 7:9–10). К создателям национального эпоса можно смело причислить еврейских историков. В качестве примера будет уместно следующее эпическое описание в *Воине* Иосифа Флавия (Jos. Vel., III, 229–233):

Подняв огромный камень, этот человек бросил его со стены на таран, да с такой силой, что отломил голову «барана». Затем, соскользнув вниз и на глазах у врага завладев головой, он без малейшего признака страха доставил ее на стену. Предоставляя великолепную мишень для всех врагов и не имея на себе панциря, который защитил бы его от града стрел, он был поражен пятью стрелами. Однако, ничуть не обращая внимания на это, он поднялся на стену и встал на ней, чтобы все были свидетелями его храбрости, и лишь затем, корчась от боли, упал на землю, все еще сжимая в руках голову «барана».

Это сообщение еврейского историка уступает по силе воображения и экспрессии повествования гомеровскому рассказу о том, как тем же способом Гектор вышиб ворота в стане ахейцев (Ном. II., XII, 445–463), но трудно было бы ожидать, чтобы кто-то смог превзойти легендарного слепца-аэда. К подобным рассказам следует добавить рассказ благочестивого священника, автора Второй книги Маккавейской о трагической гибели одного из иерусалимских старцев, который сбросился со стены в гущу врагов, а затем пробежал сквозь них и на последнем издыхании бросил в толпу собственные внутренности (2 Мак. 14:37–46).

V. Идеализация.

Заметно, что религиозные тексты древности нередко изображают иной, Божий мир в ярких красках. Так, Нагорная проповедь Иисуса из Назарета (Мф. 5–7) и гимн любви апостола Павла (1 Кор. 13) живописуют порядок, совершенно отличный от существовавших взаимоотношений в религиозных и социальных группах того времени. Идеализация могла касаться разных сфер – грядущего мира, портрета служителя или собственной секты. Вот лишь несколько показательных примеров:

а) 1 Кор. 2:9: «Но как написано: “глаз не видел, и ухо не слышало, и сердце человеческое не разумело того, что приготовил Бог возлюбленным своим”» (здесь – ссылка на неизвестный текст²⁵⁵; также ср.: Ис. 64:4; Сир. 16:[5]6);

б) 1 Тим. 3:2–12; Титу 1:6–9; из всех перечисленных здесь характеристик служителя, напоминающих моральные требования стоиков, важно особо отметить два основополагающих: «должен непорочным быть, как Божий домостроитель» и «одной жены муж»; последний пункт выглядел революционным в еврейской культуре полигамии, но соответствовал взглядам кумранских сектантов на моногамию царя (11Q19 [11QT^a] 57:15–19);

с) Т. Nid. 5:3 (ТВ. Nid. 33b, bar.): «...и сказала [жена саддукея]: “господин мой первосвященник, хотя мы – же-

²⁵⁵ Laws S. Does Scripture Speak in Vain? P. 212; Ideam. *The Epistle of James*. P. 67, 176.

ны саддукейские, однако мы все обращаемся с вопросами к мудрецам”. Равви Йосе говорит: “мы знаем саддукеек более остальных, потому что все они обращаются с вопросами к ученым, кроме одной, которая была среди них и умерла”».

VI. Сепаратизм.

Отделение от инородцев было присуще евреям всегда, но после возвращения из вавилонского плена это явление еще более усилилось (см., напр.: Неем. 10:28; Ер. Arist. 142; Jos. Ant., XIII, 245, 247). В Новом Завете тенденция отделения от греховного мира, высказанная как фарисеями, так и апостолами, также очевидна (Мк. 2:15–16 и пар.; 2 Кор. 6:14–18; 1 Фес. 5:5–8). Стремление законников к национальной обособленности стало их реакцией на расширение греческого, а затем и римского влияния в Палестине. При этом, подобная самобытность относилась не только к межэтническим конфликтам, но также и межсектантским, что очевидным образом проявляется во многих спорах между иудейскими группами и лидерами, упоминаемых источниками (см., напр.: Мф. 23; Мк. 9:14; Ин. 3:25; 7:43; 9:16; 10:19; Деян. 23:7–8; Jos. Bel., II, 160–166; М. Yoma 5:1 и пар.; М. Yad. 4:8; Т. Yad. 2:20; ARN A.5; B.10). В них показан широкий диапазон дискуссионных тем, вплоть до календаря²⁵⁶. Среди хорошо известных иудейских сект в I в. наибольшим сепаратизмом отличались анахореты Иудеи и Египта, известные как ессеи и терапевты (возможно, представлявшие собой разные ветви одного религиозного движения²⁵⁷)²⁵⁸. Данная тенденция в разной степени проявилась в текстах всех тех групп и сект, литература которых сохранилась:

²⁵⁶ Heger P. *Cult as the Catalyst for Division*. P. 344.

²⁵⁷ Традиционно кумрановеды разделяют именно этот взгляд — подробнее см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 593–597.

²⁵⁸ Это стало общей темой в кумранистике; см., например, подглаву «VI. Separatism of the Essenes» в: Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol. 1*. P. 103–107.

1) 4Q169 [4QpNah] fr. 3+4, col. III:4–5: «И когда откроется слава Иуды, отдалятся простецы Ефрема от собрания их и покинут вводящих их в заблуждение и присоединятся к Израилю»;

2) 4Q397 [4QММТ^d] fr. 14–21:7–8: «[И вы знаете, что] отделились мы от большинства наро[да...]»²⁵⁹ [и] от участия в вещах этих и вхождения с ними в дела эти»;

3) Sifra, Shem. 12:4 [на Лев. 11:44]: «Как Я свят, так и вы святы, как Я отделен, так и вы отделены» (также см.: MRI, Bakhod. 2:76–77 [на Исх. 19:6]; Mekh., Bakhod. 2 [на Исх. 19:6]);

4) 2 Кор. 6:14–17: «Не впрягайтесь в ярмо с неверными, ибо что общего у праведности и беззакония? Или какое общение света со тьмой? ... “Потому выйдите из среды их и отделитесь” – говорит Господь, – “и нечистого не касайтесь, и Я приму вас”»;

5) Мф. 23:8–9: «Вы же не называйтесь “равви”, ибо один есть вам учитель [διδάσκαλος], все же вы – братья; и отцом не называйте вы [никого] на земле, ибо один есть вам Отец небесный»²⁶⁰.

Очевидно, что галаха была способом какой-либо группы обозначить себя как иную и самобытную культуру. Кроме того, она послужила тем надежным инструментом, с помощью которого учитель помещал своих слушателей и последователей в особый мир, не схожий с миром другого наставника, а порой даже враждебный ему. Одним из ярких примеров можно считать свиток под названием *Некоторые дела Торы*²⁶¹ (4Q394–399 [4QММТ^{a-f}]) – полное обличительного пафоса галахическое послание из Кумрана городским оппонентам, давно отошедшим от идеалов свя-

²⁵⁹ Согласно реконструкции, приводимой Д. Флуссером, здесь добавлено «и [от нечистоты их]» (Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period. Vol I.* P. 106–107).

²⁶⁰ Подробнее см.: SB. Bd. 1. S. 916–919.

²⁶¹ Ср. название, предлагаемое Р. Эйзенманом, и его обоснование: «...следуя аллюзиям в начальных и завершающих строках, я называю это “Два послания о делах праведности”» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls. Vol. 2.* P. 158).

тости, какой ее понимали анахореты иудейской пустыни²⁶². Именно галахические расхождения между иерусалимскими (перво)священниками и кумранитами, считавшими себя истинными сынами первосвященника Садока, стали причиной появления этого текста²⁶³. (Возможная ранняя датировка этого документа²⁶⁴ относит галаху как метод самоидентификации еще ко II в. до н. э., времени первых мудрецов Израиля.) Подобные разногласия могли спровоцировать появление и других религиозных произведений.

В иллюзорно-идеалистическом мире еврейских интеллектуалов существовали свои законы и критерии, с которыми можно было соглашаться или не соглашаться (последнее происходило довольно часто). Наилучшим же образом столкновение разных учений и даже противопоставление галахи самой Торе отражено в следующей краткой реплике: «После того, как ушел (умер. – *A. T.*) равви Меир, сказал равви Иуда ученикам своим: “да не войдут сюда ученики равви Меира, ибо они – спорщики и не изучают Тору, но обременяют [нас] галахами”» (ТВ. Naz. 49b, bar.; вариант в: Qid. 52b, bar.).

1.3. Иаков Праведный как историческая личность

1.3.1. Дискуссия об авторстве Послания и ее причины

В современной библеистике авторство Послания Иакова стало чуть ли не главной проблемной темой среди

²⁶² Тантлевский И. Р. *История и идеология кумранской общины*. С. 123; Weissenbegr H., von. *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Leiden: Brill, 2009. P. 9; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 113.

²⁶³ Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol 1*. P. 107: «Довольно очевидно: автор 4QMMT не упоминает идеологический стимул разрыва с Израилем, но скорее ссылается на галахические различия, приведшие к расколу». Заметим, что этот свиток иногда обозначают как 4QHalakhic Letter.

²⁶⁴ Дискуссии см. в: Weissenbegr H., von. *4QMMT*. P. 15–17.

многих иных дискуссий²⁶⁵. Аргументы *pro et contra*, то есть в пользу и против авторства Иакова, брата Иисуса, выглядят обоснованными, но они не склоняют чашу весов в какую-либо сторону²⁶⁶. Подобная тщательность демонстрирует желание исследователей точно определиться с истинным автором Послания прежде, чем перейти к анализу его идей, который в немалой степени зависит от выводов в части авторства. Эта тенденция поиска создателя книги определена тем, что историко-критический и историко-теологический анализы во многом опираются на привязку текста к определенной личности. Уже давно в современной науке сформировалась традиция рассматривать проблему авторства в качестве неизбежной и порой весьма пространной темы исследования (все же следует признать, что авторство данного Послания – вопрос скорее веры, чем логики). Диапазон предлагаемых решений данной проблемы – максимально пять – предоставляет читателю достаточную свободу выбора²⁶⁷. Впрочем, именно такая широта

²⁶⁵ Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 209: «Вопрос подлинности Иакова вызывает более споров, чем в каком-либо другом новозаветном Послании». Впрочем, спорное авторство – далеко не единственная проблема; о данной книге как исторической, теологической и литературной проблеме см.: Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 25–36; также: «Послание Иакова – загадочное писание. Оно породило различные подходы практически к каждому вопросу относительно себя. Основные проблемы введения – такие как авторство, дата написания и даже литературная форма – не были разрешены с полным единодушием» (Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 12).

²⁶⁶ См., напр.: Adamson J. *James*. P. 34–38; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 21–22; Martin R. P. *James*. P. lxix–lxxvii; Llewelyn S. R. *Prescript of James*. P. 386, not. 5; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 39–43; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 102–121; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 35–42; McCartney D. G. *James*. P. 3–20; Allison D. C. Jr. *James*. P. 6–32. Ср.: «Аргументы *pro* и *contra* крайне трудно оценить» (Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 168).

²⁶⁷ См., например, следующие предложения:

выбора может лишь запутать современных читателей Послания – особенно тех, кто привык всегда увязывать смысл текста с его реальным автором (как, например, при анализе так называемых «пасторских Посланий» Нового Завета).

Изначально и поныне эти дискуссии вызваны двумя важными и взаимосвязанными причинами, а именно: слишком скромным и неопределенным обозначением автора в первом стихе Послания и хорошим для галилейского крестьянина греческим языком.

Краткая информация, сообщаемая о себе автором в самом начале Послания направляет исследователей также к вопросу выбора между Иаковом, «рабом Господа», и Иаковом, «братом Господа»²⁶⁸. Подобная авторская скромность при обозначении себя в водном стихе (встречается также в Иуды 1²⁶⁹) характерна всему Посланию – так,

McKnight S. *The Letter of James*. P. 15: «Существуют лишь три возможности для “Иакова” как автора этой книги: (1) брат Иисуса написал это послание; (2) брат Иисуса, хотя послание было написано кем-то под его именем; (3) кто-то иной, кого мы не знаем».

McCartney D. G. *James*. P. 14: «Существуют четыре получившие широкую поддержку взгляда относительно авторства и даты Послания Иакова: 1. Оно было написано историческим Иаковом до галазийского конфликта и даже до апостольского собора в Иерусалиме, отмеченного в Деян. 15, таким образом где-то в середине или конце 40-х гг. 2. Оно было написано Иаковом как некий ответ паулинизму, особенно для уточнения идеи о том, что праведность может быть приобретена просто через признание некоторых теологических утверждений. 3. Оно – подложное (pseudonymous), написано в конце I в. или в самом начале II в. поборником иудейского (непаулинистского) христианства. 4. Большая часть материала Послания относится к Иакову, но была переработана и составлена после его смерти кем-то с навыками литературного греческого».

Ibid. P. 14, not. 26: «Пятый взгляд заключается в том, что Послание Иакова представляет собой адаптацию ранней, чисто еврейской работы с добавленными позже 1:1 и 2:1 (единственные явные ссылки на Христа)...».

²⁶⁸ О «брате Господа» см.: Vauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 5–32; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 24–35.

²⁶⁹ Об этом стихе, в том числе как об имплицитной ссылке на исторического Иакова, см.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 33;

например, в отличие от разнообразных по форме и характеру эпистол апостола Павла, в нем нет ничего личного. То есть в отличие от иудея Шауля из Тарса, который считал свое удивительное обращение в Дамаске небесным замыслом (что особенно очевидно в «нарративной апологии» Послания Галатам²⁷⁰), галилеянин Иаков по каким-то причинам не обосновывает свое учение личными биографией и опытом. Но кроме того, эту манеру умолчания можно в целом отнести к тому типу сектантского мышления, которое превозносило истинность самого учения, но уменьшало значимость отдельной личности (за исключением разве что Праведного учителя в Кумране, о котором, следует все же признать, также известно не слишком много). Однако скромность могла быть лишь одной из причин авторского умолчания о себе (см. ниже).

Критика же «филологического» аргумента, столь важного для исследователей, отрицающих авторство исторического Иакова, а также некоторые предложения по этой теме даны в другом месте (1.3.5. Греческий язык автора на фоне еврейской полилингвичности).

Все это объясняет, почему уже в первых веках новой эры христианские авторы предлагали различные решения проблемы родства между Иисусом из Назарета и тем Иаковом, который в самом Послании обозначен лишь как «раб Господа» (Иак. 1:1), но вполне мог быть его братом, упоминаемым в Гал. 1:19²⁷¹. Уже после нескольких столетий христианской эпохи Иероним говорит об этих попытках в краткой фразе, в которой дает и свое решение: «Некоторые думают, что он был сыном Иосифа от другой жены; я же считаю, что сыном Марии, сестры матери Господа

Llewelyn S. R. Prescript of James. P. 390; McCartney D. G. *James*. P. 79, not. 4; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 477–478.

²⁷⁰ Anderson R. D. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. P. 147–157.

²⁷¹ Обзор источников см. в: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 54–74; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 199–206; Painter J. Who Was James? P. 13–24.

нашего, о которой упоминает в своей книге Иоанн» (Jerome. *Viris ill.*, 2, 1). Все, что автор Послания сообщает о себе, состоит из имени без обычного в той культуре добавления имени отца – возможно, Иаков бен Иосиф – и довольно скромного титула: «раб Бога и Господа Иисуса Христа»²⁷². Такое обозначение никак не помогает выделить его из числа иных Иаковок, упомянутых в Новом Завете. Обилие евреев с именем «Иаков» на страницах Нового Завета дало повод Егезиппу заметить необходимость обозначить данного Иакова среди остальных особым эпитетом: «Все – от времен Господа и доньше – называют его „Праведным“: имя Иакова носили ведь многие» (Eus. *Hist. eccl.*, II, 23, 4)²⁷³. Сам же автор Послания даже не посчитал необходимым обозначить свое родство с Иисусом из Назарета. Эта немислимая в древнем мире краткость при оглашении собственных званий и эпитетов сильно отличается от манеры современников Иакова – христианского апостола Павла (особенно в Первом и Втором посланиях Коринфянам)²⁷⁴ и еврейского историка Иосифа Флавия (Jos. *Bel.*, III, 352; *Vita*, 8–9). В случае же, если Послание было написано самим Иаковом, братом Господа, подобное умолчание

²⁷² Подробнее см.: Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 52–53. Список примеров употребления только имени автора в начале его произведения см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 8.

²⁷³ Painter J. *Who Was James?* P. 11: «У нас нет свидетельств, что “Праведный” употреблялось по отношению к Иакову прежде его мученической гибели. Отсылка к Егезиппу предполагает, что так все же было». Обратим внимание, что это прозвище вместе с именем встречается также в *Первом апокалипсисе Иакова* (Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. P. 807)

²⁷⁴ О манере апостола Павла представлять себя в начале собственных Посланий см.: Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer*. P. 45–49; Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 252–253. Согласно одному меткому замечанию, в сравнении с этим апостолом автор Послания Иакова выглядит «тихим, простым и немного ограниченным» (Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 15; также: Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 115)

о себе может быть объяснено несколькими причинами²⁷⁵. Мы же отметим следующие:

1) личная скромность автора – ср., например, ταπεινός («кроткий», «бедный») в текстах Нового Завета, где это обозначение употреблено также и в отношении к самим говорящим (Мф. 11:29; Иак. 1:9; 2 Кор. 10:1);

2) литературный прием, который можно назвать «возвышение через умаление», – ср., например, известное правило Гиллеля: «...унижение мое – это возвышение мое, а возвышение мое – это унижение мое» (Shmot г. 45.5 [на Исх. 33:18]; Vaikr. г. 1.5 [на Лев. 1:1]; ср.: Сир. 20:11; Иак. 4:6; 1 Пет. 5:5);

3) его большая известность и авторитет, которые позволили ему обозначить себя посредством такой краткой формулы (с использованием известного титула «раб Господа»²⁷⁶).

Вероятно, в местопонимении «мы» в Иак. 3:1 автор подразумевал также и себя²⁷⁷; подобное олицетворение с учите-

²⁷⁵ Различные предложения см. в: Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 87–88; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 11–12; Laws S. *The Epistle of James*. P. 45–46; Adamson J. *James*. P. 7; McKnight S. *The Letter of James*. P. 39. Chester A. *The Theology of James* P. 11; Hartin P. J. *James*. P. 49; Idem. *James of Jerusalem*. P. 91; McCartney D. G. *James*. P. 79, not. 5; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 455–456; Allison D. C. Jr. *James*. P. 3–4; ср.: «Хотя это может показаться парадоксальным, но сам факт того, что имя Иаков (Яков) было распространенным среди евреев в I в., и его носили несколько ранних христианских лидеров (см.: Мк. 3:17, 18; 15:40), поддерживает идентификацию этого Иакова с Иаковом, братом Иисуса. Как минимум после преждевременной смерти Иакова Зеведеева (Деян. 12:2), в раннем христианском движении Иаков остался единственным, кого люди могли называть просто “Иаков” без риска недопонимания» (Bauckham R. *James and Jesus*. P. 102).

²⁷⁶ О значении такого титула см.: Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 45–50.

²⁷⁷ Это выглядит аксиомой в следующих местах: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 107–108; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 2, 20, 183; Cabaniss A. *A Note on Jacob’s Homily*. P. 219, 221; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 137; Adamson J. *James*. P. 468; Bauckham R.

лями, с одной стороны, согласуется с наставительным тоном всего Послания, с другой же – свидетельствует о скромности его автора, особенно показательной на фоне манеры апостола Павла говорить о своем высоком статусе учителя и апостола (см., напр.: Гал. 1:1; 1 Кор. 4:14–16; 9:1 сл.; 2 Кор. 11:22–32).

В данном исследовании все разнообразие уже существующих предложений по вопросу авторства сведено к трем позициям.

1. Авторство (в общем понимании этого слова) принадлежит Иакову, брату Иисуса, лидеру иерусалимской общины – вне зависимости от того, написал ли он Послание сам или оно было полностью составлено из его проповедей и речей еще при жизни иерусалимского наставника или вскоре после его смерти (как в случае Арриановских *Бесед Эпиктета*)²⁷⁸.

2. Авторство (в смысле соотнесения опуса с конкретным писателем) не принадлежит историческому Иакову – соответственно, оно принадлежит другому иудео-христианину вне зависимости от его личного знакомства с

James. P. 30; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 50–57; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 92; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 46, 149; Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 339; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 108; ср.: «Иаков вряд ли может быть назван ветхозаветным экзегетом. Он бы мог назвать себя “учителем” (διδάσκαλος; 3.1 сл.); но в действительности, он не был “учителем Библии”» (Popkes W. *James and Scripture*. P. 228).

²⁷⁸ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. i–lxxxiv; Adamson J. *The Epistle of James*. P. 18–19, 49; Idem. *James*. P. 3–52; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 9–13, 22; Idem. *The Epistle of James in Modern Discussion*. P. 3622; Idem. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 55; Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 41; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 20–28; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 511–548; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 1–8, 237–240; Martin R. P. *James*. P. lxxvii; Riesner R. *Synagogues in Jerusalem*. P. 208; Bauckham R. *James*. P. 13–14; Idem. *James and Jesus*. P. 101–106; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 167, 170–171; Hartin P. J. *James*. P. 16–25; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 118–121; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 3, 105–117; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 27–35; McKnight S. *The Letter of James*. P. 13–38.

тем, чьим именем он воспользовался (если имя «Иаков» в 1:1 вообще относится к брату Иисуса из Назарета)²⁷⁹.

3. Истинное авторство не поддается точному определению и в принципе не имеет значения для толкования, так как Послание могло появиться как коллективный труд иерусалимской (или иной) общины в согласии с традициями еврейской литературы той эпохи, не чуждавшейся ни диатрибы, ни паранезиса, ни мудрости, – в таком случае, реальным автором становится сама сектантская культура иудео-христианства (второй половины I в. или начала II в.)²⁸⁰.

Как уже было заявлено во Вступлении (3. Герменевтический подход), в представленной работе определение истинного авторства не играет главной роли, так как часто трудно проследить связь между какой-либо из максим Послания (за исключением, разве что, 2:14–26) и реальной ситуацией в жизни его автора и руководимой им общины. Подобное собрание поучений этико-социального характера могло появиться как результат творчества иерусалимского «епископа», так и его учеников. (Именно это принципиально отличает Послание Иакова от разнообразных опусов

²⁷⁹ Spitta F. *Der Brief des Jakobus*. S. 1–13; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 47–52; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 17, 45; Cabaniss A. *A Note on Jacob's Homily*. P. 219; Laws S. *The Epistle of James*. P. 38–42; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 209–213; Llewelyn S. R. *Prescript of James*. P. 386; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 244; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 45–54; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 38–44; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 59–64; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 3–6; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 69; Painter J. *Just James*. P. 246–247; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 201; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 229–231; Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 260; Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 553–565; Idem. *James*. P. 29–32; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 27–28.

²⁸⁰ О данном подходе см.: Davids P. H. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 33; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 1, not. 2; Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 14, 192.

апостола Павла, очень личностных по своей природе и привязанных к проблемам тех или иных общин и людей.) Аргументы *contra* нельзя считать достаточно убедительными для отвержения авторства самого Иакова, брата Иисуса, которого Новый Завет и патристическая традиция изображают иерусалимским лидером и образцом праведности и стойкости (подробнее см. далее). Но если все же оставить в стороне консервативный взгляд на автора Послания как близкого родственника Иисуса и главы иерусалимской общины и допустить, что этот опус мог быть написан иным человеком, то можно условно обрисовать псевдо-Иакова как палестинского еврея и христианина, который посчитал необходимым продолжить труд своих предшественников по наставлению «двенадцати колен в Диаспоре» в истинной вере Авраама и других праведников Танаха.

В таком случае, из числа разных «героев веры» раннего христианства имитатор выбрал именно того, к школе которого он, возможно, принадлежал и кто благодаря своей известности в качестве еврейского праведника наиболее подходил для персонификации его галахи. (В ту же эпоху именно так поступили авторы нескольких псевдоэпиграфов и апокалипсисов, приписанных Иакову.) В силу такого удачного совпадения, галаха имитатора во многом, если не во всем, могла соответствовать взглядам того Иакова, которого читатели видят в Новом Завете и патристической традиции²⁸¹. Исходя из древнего правила соответствия учения характеру самого наставника, можно заключить, что именно такой лидер мог произнести или даже написать подобную галахическую энциклику и именно такому лидеру она могла быть удачно приписана в случае имитации одним из последователей. Подобным имитатором (или как минимум собирателем речей иерусалимского «епископа»)

²⁸¹ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 121: «Иаков, брат Господа, является приемлемым кандидатом. Представление о Послании “двенадцати коленам в рассеянии” как письме от *этого* Иакова хорошо согласуется с нашими внимательно вычитанными ранними источниками и информацией самого произведения».

мог быть, например, Иаков из Кефар-Сехании, представленный раввинистической традицией учителем и целителем (подробнее см.: Вступление, 2. Источники и ограничения), который с тем же успехом мог быть учеником Иакова Праведного (если не родственником²⁸²).

1.3.2. Свидетельство Нового Завета: лидер первой общины и брат Господа

Признание допущения, гласящего, что Послание появилось как сборник поучений Иакова Праведного, в качестве обоснованного приводит к необходимости уделить должное внимание личности иерусалимского «епископа». Прежде всего обратимся к Новому Завету, свидетельства которого следует разделить на две разные по характеру группы. К первой из них относится непосредственно само Послание, в котором читатель может обнаружить некоторую занимательную информацию о его создателе (подробнее см.: 1.3.4. Свидетельство Послания: набожный иудеохристианин). Ко второй же – Послание Галатам и Деяния Апостолов, сообщения которых зачастую имеют характер случайных фраз; они довольно немногословны, но тем не менее дают некоторую почву для заключений. Далее вкратце рассмотрим имеющиеся свидетельства из источников, относящихся ко второй группе.

1. Гал. 1:19 – единственный текст об Иакове, информация которого совпадает с патристической традицией о близкой родственной связи между Иисусом и Иаковом. К этому следует добавить, что Иаков как брат Иисуса очень кратко, без всякой связи между его авторитетом в среде народа и самой казнью, как это сделано в *Церковной истории* Евсевия Памфила (см. далее), упомянут также в *Древностях* Иосифа Флавия (Jos. Ant., XX, 200). Кроме того, буквальное прочтение данного стиха позволяет говорить

²⁸² Например, Р. Бокэм считает его внуком Иуды, то есть внучатым племянником Иакова Праведного (Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 94–121).

об апостольском звании Иакова²⁸³; впрочем, это могло быть частным мнением Павла, ибо Иаков не упоминается в качестве кандидата при избрании нового апостола вместо выбывшего Иуды Искарюта, несмотря на присутствие там братьев Иисуса (Деян. 1:14)²⁸⁴.

2. Гал. 2:9 – исключительное упоминание Иакова как одного из «столпов» (στυλοί) ранней Церкви в числе уже весьма известных Петра и Иоанна (лидирующее положение которых показано в Деяниях Апостолов). Подобная традиция возвеличивания лидеров отмечена также в раввинистической литературе и, возможно, имеет своим основанием наделение столбов Храма человеческими именами (3 Цар. 7:21; 2 Пар. 3:17; ARN A.25; ТВ. Вер. 28b, bar.)²⁸⁵. С разной степенью акцентирования внимания на этом, возможно случайном, факте (даже в случае иронического употребления «столпов»²⁸⁶) некоторые исследователи отмечают, что его имя стоит прежде имен учеников Христа, апостолов из числа Двенадцати²⁸⁷, однако вряд ли это можно

²⁸³ Дискуссии об этом см. в: Лебедев А. П. *Братья Господни. Исследования по истории ранней Церкви*. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010. С. 16; Martin R. P. *James*. P. xxxviii; Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. S. 780–781; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 94; Farmer W. R. *James the Lord's Brother, According to Paul*. P. 136; McCartney D. G. *James*. 10; McKnight S. *The Letter of James*. P. 17, not. 71; Keener C. S. *Acts*. P. 1950.

²⁸⁴ Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 103; Keener C. S. *Op. cit.* P. 749.

²⁸⁵ Обсуждение этого стиха в Послании Галатам в контексте широкой традиции использования архитектурных терминов как эвфемизмов для обозначения людей см.: Bauckham R. *James and the Jerusalem Church*. P. 442–450.

²⁸⁶ Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. S. 783.

²⁸⁷ Лебедев А. П. *Братья Господни*. С. 16; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 118; Ward R. B. *Op. cit.* S. 782–783; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 105, not. 13; Farmer W. R. *James the Lord's Brother, According to Paul*. P. 139–140, 143; Painter J. *Just James*. P. xxv, 178; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 427, 999; Hengel M. *Der unterschätzte Petrus*. S. 15; McKnight S. *The Letter of James*. P. 12; Keener C. S. *Acts*. P. 1950. Г. Рендалл

рассматривать в качестве еще одного серьезного свидетельства о лидерстве брата Иисуса.

3. Гал. 2:12 – в этом месте иерусалимский лидер представлен опосредованно во фразе «некоторые от Иакова», которую вполне можно было бы заменить на «фарисеи из Иерусалима» (ср., напр.: Ин. 1:19, 24), ибо в первой церкви, похоже, их было много, а кроме того они были довольно активны (ср. Деян. 15:5 и 21:20)²⁸⁸. Наши знания о реальном авторитете «брата Господа» позволяют сделать подобную замену. К сожалению, невозможно определить цель этого визита и проследить связь иерусалимских эмиссаров с «лжебратьями», которые, как можно понять из образной речи апостола Павла в Гал. 2:4, желали вернуть паулинистские общины в рамки иудео-христианства²⁸⁹. Также трудно сказать, насколько здесь подразумевается участие самого Иакова, от лица которого в Антиохию пришли столичные ревизоры²⁹⁰. Нежелание апостолов и пресвитеров ассоции-

объясняет такой порядок перечисления имен попыткой «избежать путаницы из-за того, что его имя станет рядом с Иоанном» – к тому времени родной брат Иоанна, апостол Иаков был уже казнен (Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 19, not. 2); более убедительной выглядит версия о заметном лидерстве Иакова в связи с тем, что апостолы уже «не пребывали постоянно в Иерусалиме» (Bauckham R. *Op. cit.* P. 441–442).

²⁸⁸ Также см.: Schnabel E. J. *Op. cit.* P. 1025.

²⁸⁹ Подробнее о цели визита см., напр.: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 19, not. 71.

²⁹⁰ В этом вопросе существуют различные позиции, напр.: «...мы не можем сказать, были ли они посланы с его согласия или как выразители его позиции» (Martin R. P. *James*. P. lxxi); «Иаков представлен Павлом как апостольский покровитель этой делегации» (Farmer W. R. *James the Lord's Brother, According to Paul*. P. 145); «...не может считаться свидетельством, что он покровительствовал странствующим миссионерам» (Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 221); «“Люди от Иакова” в Антиохии по-видимому представляли Иакова, брата Иисуса и *primus inter pares* среди старцев иерусалимской церкви, в соответствии с заданием, полученным ими» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 1003–1004); «В Гал. 2,12 Павел весьма остро противостоит именно людям из окружения Иакова

ровать себя с «вышедшими от нас» (Деян. 15:24) может отчасти свидетельствовать о непричастности иерусалимского «епископа» к этой делегации.

4. Деян. 12:17 – Иаков без какого-либо поясняющего дополнения к его имени (как и в 1 Кор. 15:7) – так, словно всем читателям понятно, о каком именно человеке идет речь²⁹¹ – упомянут в качестве настолько важной фигуры, что сам апостол Петр после своего чудесного освобождения просит церковь: «...сообщите Иакову и братьям эти [новости]»²⁹².

5. Деян. 15 – Иаков выступает в роли главы первого апостольского собора и своеобразного третейского судьи между сторонниками и противниками идеи обрезания для язычников в тот важный исторический момент, когда христианские общины Диаспоры по сути выбрали свой неза-

(τινας ἀπὸ Ἰακώβου), но вовсе не против него самого» (Mrázek J. *Teologie opomíjených*. S. 102, odk. 502).

²⁹¹ На это обращают внимание многие исследователи – см., напр.: Conzelmann H. *A Commentary on the Acts of Apostles*. P. 95; Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 586; Vol. 2. P. 722; Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 434, not. 63; Idem. James and Jesus. P. 102; Painter J. Who Was James? P. 40; Idem. *Just James*. P. 42; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 34; Allison D. C. Jr. *James*. P. 5; Keener C. S. *Acts*. P. 749.

²⁹² Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 74–77; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 4; Painter J. *Just James*. P. 42–44; McCartney D. G. *James*. P. 9; Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church*. P. 155–157. P. Эйзенман приуменьшает статус Петра в следующих словах: «...Петр – уважаемая и авторитетная фигура, но не слишком уважаемая и авторитетная» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 57). Мнение же Э. Шнабеля выглядит более обоснованным: «Представляется, что Двенадцать покинули Иерусалим в это время и что лидерство в церкви перешло к группе “старцев”, чьим главным руководителем был Иаков, брат Иисуса (Деян. 11:30; 12:17; 15:13; 21:18)» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 526); подробнее это излагается в подглаве «1. From the Twelve to James and the Elders (Acts)» в: Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 427–441.

висимый от палестинского иудаизма путь; две ключевые фразы показывают его лидирующее положение на соборе: «послушайте меня» (ст. 13: ἀκούσατέ μου) и «поэтому я распустил» (ст. 19: διὸ ἐγὼ κρίνω)²⁹³.

6. Деян. 21:18–25 – Иаков изображен духовным лидером, окруженным местными старцами, к которому с отчетом и за советом приходят миссионеры из Европы; фраза «так что сделай то, что тебе скажем» (ст. 23: τοῦτο οὖν ποίησον ὃ σοι λέγομεν) свидетельствует об авторитете, достаточном для разрешения галахических конфликтов²⁹⁴. Его же исчезновение из поля зрения автора Деяний после ареста Павла в Храме можно объяснить тем, что иерусалимские христиане не заступились за апостола вовсе, или их заступничество было настолько малозначительным, что хронист не счел нужным повествовать о нем²⁹⁵.

Последние из приведенных мест (№ 5, 6) вовсе не изображают Иакова Праведного палестинским ригористом и легалистом, каким его порой видят современные ученые²⁹⁶; скорее, в них он показан духовным авторитетом, пытающимся не допустить разрастания скандала, вызванного различными пониманиями миссии к язычникам, и тем

²⁹³ Painter J. *Just James*. P. 52: «Называя Иакова “автором” постановления, Лука делает его примерным руководителем в ситуации конфликта между двумя крайними позициями».

²⁹⁴ Подробнее см.: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 95–100; McKnight S. A Parting within the Way. P. 104–106.

²⁹⁵ Ср.: «Павел, несомненно, испытывал малую симпатию к предложению Иакова (так называемому постановлению в Деян. 15), и оказался покинутым Иаковом после ареста, когда его жизнь оказалась в опасности» (Martin R. P. *James*. P. lxxi); «В Деяниях Иаков, брат Иисуса, выглядит главой иерусалимских старейшин, с которыми он, по причине ревности в Законе его христианского стада, склонил Павла соответствовать их варианту иудео-христианства через принятие назарейства. Позже Иаков исчезает со сцены, оставив Павла одного лицом к лицу с его обвинителями» (Brent A. *A Political History of Early Christianity*. London: T & T Clark, 2009. P. 42).

²⁹⁶ Критику этого взгляда см. в: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 19–20.

самым сохранить зыбкий мир между двумя ветвями зарождающегося христианства²⁹⁷ (которое пока еще воспринималось как новое, сектантское образование внутри иудаизма – подробнее см.: 2.3.2. Новая секта последователей Иисуса из Назарета). Пожалуй, в контексте Деян. 15 и 21 нашему персонажу более подошла бы характеристика «иудео-христианский пиелист», «посредник» и «миротворец»²⁹⁸.

К сожалению, сохранившиеся источники ничего не сообщают об обращении Иакова, а также о его духовном и карьерном росте. Несомненно, что он сделал быструю и блестящую карьеру, вероятно, начавшуюся уже в первые годы апостольской деятельности²⁹⁹. Карьера Иакова как лидера иерусалимских христиан окончательно сложилась именно после гонений в Святом городе (Деян. 4–12), так как он не упомянут в числе участников апостольского совета, собранного после схождения Святого Духа на язычников (Деян. 11)³⁰⁰, и печально закончилась вскоре после того, как религиозные лидеры Иерусалима вынуждены были распрощаться с надеждой казнить апостола Павла из-за его требования суда кесаря (Деян. 26:32) и «обратились против Иакова, брата Господня» (Eus. Hist. eccl., II, 23, 1)³⁰¹. Но еще в праздник Суккот, то есть за полгода до тра-

²⁹⁷ McKnight S. *The Letter of James*. P. 18.

²⁹⁸ Martin R. P. *James*. P. lxxviii; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 97; McCartney D. G. *James*. P. 26; McKnight S. *Op. cit.* P. 18; ср.: «...человек компромисса, стремящийся сохранить единство мессианской общины Иисуса» (Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 570).

²⁹⁹ Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. P. 784: «...Иаков был лидером иерусалимской *ekklesia* до первого визита Павла ок. 36 г.».

³⁰⁰ Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 19; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 13–14; Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 535; Bockmuehl M. *Antioch and James the Just*. P. 186; Painter J. *Just James*. P. 43–44; Bauckham R. *James and the Jerusalem Community*. P. 63.

³⁰¹ Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1981. P. 279. Предлагались следующие

гического Песаха (Ин. 7:2), он скорее всего был среди братьев Иисуса, не веровавших в его мессианство (Ин. 7:5)³⁰². Нейтральные, сделанные как бы мимоходом упоминания Иакова в синоптических Евангелиях при ссылках на родственников Иисуса никоим образом не помогают определить его отношение к мессианству собственного брата. (Ср. отношения между Иисусом и его семьей в: Мк. 3:21, 31–35³⁰³.) Это неверие близких родственников особенно показательно, если учесть, что к тому времени Иисус уже несколько раз явил мессианские знамения, в том числе – на двух праздниках Песаха (Ин. 2:13; 6:4). Новый Завет также не содержит какой-либо информации о превращении братьев Иисуса из неверующих скептиков в Ин. 7:5 в «странствующих служителей» в 1 Кор. 9:5³⁰⁴. Беглое упоминание Иакова среди тех многих, кому явился Мессия после воскресения (1 Кор. 15:5–8), не дает достаточного основания сделать заключение о его обращении именно как результате встречи с воскресшим Иисусом, ведь даже Евсевий как коллекционер и аналитик ранних христианских писаний

временные рамки служения Иакова: ок. 49–62 г. (Bauckham R. *James*. P. 16), 42/43–62 г. (Hengel M. *Der unterschätzte Petrus*. S. 15).

³⁰² Лебедев А. П. *Братья Господни*. С. 12; Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. P. 789–790; Bauckham R. *James and Jesus*. P. 106–109; Painter J. *Who Was James?* P. 24–31; Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 704; Konrad M. *Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus*. S. 31, fuss. 79; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 39–41.

³⁰³ Различные мнения о семье Иисуса см. в: Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 18; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 13–27; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 76–100; Painter J. *Who Was James?* P. 12–29; Idem. *Just James*. P. 13–18; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 83–86; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 9–24; McKnight S. A. *Parting within the Way*. P. 98–99; Idem. *The Letter of James*. P. 16–17; Freyne S. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus*. P. 4–5; Luomanen P. *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospel*. Leiden: Brill, 2012. P. 168–173; Painter J. *What James Was, His More Famous Brother Was Also*. P. 222–225, 226–227.

³⁰⁴ Об этой характеристике см.: Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 57–70; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 87.

ничего не сообщает об этом (Eus. Hist. eccl., I, 12, 5). В этом вопросе современные ученые разделились на два лагеря: 1) причиной обращения Иакова можно считать явление воскресшего Христа³⁰⁵, и 2) причину обращения Иакова нельзя связать с явлением воскресшего Христа³⁰⁶. Мы осмелимся предложить некий «средний» путь: окончательное обращение Иакова произошло после встречи с воскресшим Христом, аналогично тому, как это случилось в пустой гробнице Иисуса с другим учеником, несмотря на его прежнюю веру (ср. Ин. 2:11, 13:23–25 и 20:8).

Поэтому сторонний наблюдатель остается в совершенном неведении, каким образом некий Иаков, изредка и вскользь упоминаемый в Новом Завете³⁰⁷, был избран лидером иерусалимской общины, по сути дела – первой и центральной церкви раннего христианства. (Напомним, что апостол Петр, который в Ин. 21:15–17 назначен пастырем овец Христовых, упоминается 181, а «апостол язычников» Павел – 177 раз³⁰⁸.) К сожалению, даже патристическая традиция не сообщает, получил ли Иаков свое служение в Иерусалиме как одаренный человек или как старший из братьев Иисуса³⁰⁹. Учитывая же клановое устройство древних обществ Ближнего Востока, вполне можно допустить,

³⁰⁵ Laws S. *The Epistle of James*. P. 40; Byrskog S. *Op. cit.* P. 88; Blomberg C., Kamell M. *James*. 28; McCartney D. G. *James*. P. 13; McKnight S. *The Letter of James*. P. 17. М

³⁰⁶ Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. S. 782; Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 56–57; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 97–100; Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church*. P. 22.

³⁰⁷ М. Хенгель (Hengel M. *Der unterschätzte Petrus*. S. 16, fuss. 27) насчитывает 11 упоминаний, включая те, где точно не сообщается, о каком именно Иакове идет речь: Мк. 6:3 (= Мф. 13:55); Деян. 12:17; 15:13; 21:18; 1 Кор. 15:7; Гал. 1:19; 2:9, 12; Иак. 1:1; Иуды 1.

³⁰⁸ Ibid. S. 16. Ср.: «Во всем Новом Завете Иаков упоминается только 11 раз, в то время как имя Петра появляется в 190 случаях» (Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion*. P. 224).

³⁰⁹ Анализ источников, повествующих об избрании Иакова на пост иерусалимского епископа, см. в: Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 56–74.

что в то время именно родственная связь с Мессией во многом стала определяющей при назначении Иакова и других христиан на руководящие посты в новом религиозном движении (Eus. Hist. eccl., III, 11; 20, 6)³¹⁰.

1.3.3. Свидетельство патристической традиции: праведный епископ

В отличие от Нового Завета, патристическая традиция предоставляет о личности Иакова более богатый и красочный материал, с помощью которого возможно хотя бы отчасти восстановить пробелы в библейских нарративах. (Этому не мешает даже легендарный характер церковной истории, обычный для древних источников³¹¹.) Соответственно, обзор патристических источников, псевдоэпиграфов и апокрифов стал отличительной особенностью современных исследований Послания Иакова³¹².

Евсевий Памфил в своем наиболее знаменитом труде *Церковная история* собрал сообщения различных историков и апологетов – от Иосифа Флавия до Климента Александрийского. Примечательно, что этот христианский летописец опирался только на свидетельства известных авторов, достойных доверия, при этом, вероятно, немного пе-

³¹⁰ Davies P. R. James in the Qumran Scrolls. P. 27; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 216; Painter J. Who Was James? P. 12, 57; Keener C. S. *Acts*. P. 1950; ср.: «Иаков, брат Иисуса, стал лидером иерусалимской церкви не просто по причине родственной связи с Иисусом; даже его встреча с воскресшим Христом (1 Кор. 15:7) и статус апостола и “столпа” (Гал. 1:19; 2:9) полностью не объясняют его роли ведущего лидера, ответственного за общину Иерусалима (ср. Деян. 12:17)» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 433).

³¹¹ Ср.: «Эти сообщения настолько легендарны, что они дают нам мало исторически достоверной информации» (Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 25).

³¹² См., напр.: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 102–228; Martin R. P. *James*. P. xli–lxi; Ward R. B. *James of Jerusalem in the First Two Centuries*. P. 791–810; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 99–108; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 45–60, 85–100; Painter J. Who Was James? P. 13–22, 36–39; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 126 ff; McKnight S. *The Letter of James*. P. 20–23.

рерабатывая и дополняя их сведения. (Некоторые из используемых им материалов совпадают с информацией об Иакове в апокрифическом сочинении *Второй Апокалипсис Иакова*³¹³.) Всю эту коллекцию Евсевия можно разбить на информацию о брате Иисуса как, прежде всего, человеке и, затем, слугителе³¹⁴. Епископ Кесарийский постоянно смешивает эти два портрета, что соответствует древней и широко распространенной традиции, связывающей личную мораль и учение. Подобная тенденция отмечать соответствие жизни учителя его словам присуща как греко-римским, так и еврейским источникам (см., напр.: Plut. Caes., 3, 1; Sen. Ep., 20, 2; Arg. Epict., II, 9, 17; Luc. Men., 4–5; T. Hag. 2:1; Yev. 8:7; TB. Ber. 28a; Pes. 113b; Yoma 72b). Именно поэтому собранная Евсевием информация для лучшей наглядности здесь разделена на две части.

I. *Иаков как человек* преподнесен (в основном во второй книге *Церковной истории*) в духе еврейской религиозной литературы о праведниках и назореях³¹⁵. Само прозвище «Праведный» невольно напоминает об известных героях веры в еврейской истории³¹⁶; о довольно ранней дате «Иаковлевы» традиции может весьма свидетельствовать краткое и показательно уточнение Егезиппа в его «Записках»: «Все – от времен Господа и донныне – называют его “Праведным”; имя Иакова носили ведь многие» (см.

³¹³ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 101–102; Ward R. B. James of Jerusalem in the First Two Centuries. P. 809–810; Bauckham R. For What Offense Was James Put to Death? P. 201–206; McLaren J. Ananus, James, and Earliest Christianity. P. 1, not. 2; Painter J. Who Was James? P. 44–45.

³¹⁴ Ср. «2. James' Authority and Character» в: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 100–106.

³¹⁵ Тексты см. в: Bauckham R. For What Offense Was James Put to Death? P. 212–215.

³¹⁶ Об этом и других титулах Иакова см.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 15, not. 37; Bauckham R. James and the Jerusalem Community. P. 68; McKnight S. *The Letter of James*. P. 21–22; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 122; Idem. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. P. 9–10; Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion*. P. 231–232.

ниже). Заметим, что в иных ранних источниках (Евангелии Евреев; Фомы 12) этот эпитет упоминается без какого-либо пояснения³¹⁷.

1. Hist. eccl., II, 23, 4–7: «Все – от времен Господа и донныне – называют его “Праведным”: имя Иакова носили ведь многие. Он был свят от чрева матери; не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи; бритва не касалась его головы, он не умащался елеем³¹⁸ и не ходил в баню. Ему одному было дозволено входить во Святая святых; одежду носил он не шерстяную, а льняную. Он входил в Храм один, и его находили стоящим на коленях и молящихся о прощении всего народа; колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу³¹⁹. За свою великую праведность он был прозван “Праведным” и “Овлием” – слово это означает в переводе “ограда народа” и “праведность”³²⁰; так и говорили о нем пророки»³²¹.

2. Ibid., II, 23, 19: «Иаков был человеком настолько удивительным, и праведность его всем была так известна, что разумные люди из иудеев сочли дерзостное преступление, над ним совершенное, причиной осады Иерусалима, последовавшей сразу после его мученической кончины».

II. *Иаков как служитель* изображен в гармонии с упомянутым выше показательным набором качеств, присущих древним праведникам; кроме того, он представлен человеком авторитетным и успешным в служении.

³¹⁷ Martin R. P. *James*. P. xlv–xlv.

³¹⁸ Ср. отрицательное отношение ессеев к маслу в: Jos. Bell. II, 123.

³¹⁹ О том, что «были предложены три разных решения, объясняющие невероятный характер этого благочестивого изображения Иакова», см.: Martin R. P. *James*. P. lii–liv.

³²⁰ О таком толковании см.: Bauckham R. *James and the Jerusalem Church*. P. 448–449; Idem. *For What Offense Was James Put to Death?* P. 206–209.

³²¹ О неправдоподобности этого сообщения см.: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 19, not. 71. Отметим к месту, что о своем категорическом отказе от вина, бани и притираний для тела говорит также и римский стоик-аристократ (Sen. Ep., 108, 16).

1. Hist. eccl., II, 1, 2–4: «...вот этот самый Иаков, которому в древности дано было прозвище “Праведный” за его исключительную добродетель, первый, как рассказывают, получил епископский престол в иерусалимской Церкви. Климент в шестой книге своих *Очерков* утверждает это и пишет так: “Петр, Иаков и Иоанн, хотя и были особо Спасителем почтены, однако после Вознесения Спасителя не оспаривали друг у друга эту честь, но избрали епископом Иерусалима Иакова Праведного”. В седьмой книге того же произведения он говорит о нем следующее: “Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание, они же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы семидесяти, одним из которых был Варнава”».

2. Ibid., II, 23, 4: «Брат Господень Иаков получил управление Церковью вместе с апостолами».

3. Ibid., II, 23, 10–11a: «Так уверовали многие, даже из властей, то иудеи пришли в смятение: книжники и фарисеи стали говорить, что так, пожалуй, весь народ будет видеть в Иисусе Христа. Все вместе пошли к Иакову и сказали ему: “Просим тебя, удержи народ: он заблуждается, думая, что Иисус и есть Христос. Просим тебя: вразуми всех, кто придет в день Пасхи, относительно Иисуса; тебе мы все доверяем. Мы и весь народ свидетельствуем о тебе, что ты праведен и не взираешь на лица. Убеди толпу: пусть не заблуждаются об Иисусе, – и весь народ, и все мы послушаем тебя”».

4. Ibid., II, 23, 12–18: «Упомянутые книжники и фарисеи поставили Иакова на крыло храма и закричали: “Праведный! Мы все обязаны тебе доверять. Народ в заблуждении об Иисусе распятом; объяви нам, что это за ‘дверь Иисуса’”. И ответил он громким голосом: “Что спрашиваете меня о Сыне Человеческом? Он восседает на небе одесную Великой Силы и придет на облаках небесных”. Многие вполне убедились и прославили свидетельство Иакова, говоря: “Осанна сыну Давидову”. Тогда книжники и фарисеи стали говорить друг другу: “Худо мы сделали, позволив дать такое свидетельство об Иисусе. Поднимемся и

сбросим его, чтобы устрашились и не поверили ему”. И они закричали: “О-о! И праведный в заблуждении?”. Они исполнили написанное у Исаии: “Уберем праведного, он для нас вреден; они вкусят плоды дел своих”. Они поднялись и сбросили праведника. И говорили друг другу: “Побьем камнями Иакова Праведного”, и стали бросать в него камни, так как, сброшенный вниз, он не умер, но, повернувшись, стал на колени, говоря: “Господи Боже, Отче! Молю Тебя, отпусти им, ибо не знают, что делают”. Когда в него так бросали камнями, один из священников и сыновей Рехавы, сына Рехавима, о ком свидетельствовал пророк Иеремия, закричал: “Остановитесь! Что вы делаете? Молитесь за вас праведник?” Кто-то из них, какой-то сукощик, ударил праведника по голове скалкой, употребляемой в его деле. Иаков мученически скончался³²².

К сожалению, информация о смерти иерусалимского праведника довольно однобока, ибо при чтении приведенных выше сообщений складывается впечатление, что он был зверски убит лишь из-за своего несогласия развенчать народное «заблуждение» о мессианстве Иисуса. Евсевий и его источники даже не упоминают суд в Синедрионе, о котором говорит Иосиф Флавий (*Jos. Ant.*, XX, 200), из-за чего читатели лишены возможности представить себе существование иных причин для расправы над ним. В современной же науке были высказаны предположения об обвинении против Иакова как мессиански настроенного фанатика (Р. Мартин), политического деятеля (Дж. Мак-Ларен),

³²² Анализ сообщений о гибели Иакова см. в: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 1. P. 430–432; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 15–17; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 229–260; Martin R. P. *James*. P. liv–lv; Bauckham R. *For What Offense Was James Put to Death?* P. 205–206; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 246–258; Painter J. *Who Was James?* P. 37–38, 47–54; McLaren J. *Ananus, James, and Earliest Christianity. Josephus Account of the Death of James // JTS*. 2001. Vol. 52/1. P. 1–25; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 553–557; Idem. *Der unterschätzte Petrus*. S. 15, anm. 26; Tabor J. *The Jesus Dynasty*. P. 284–288.

защитника обездоленных, включая бедных священников (Р. Эйзенман, Дж. Пайнтер)³²³.

В завершении обзора христианских источников первых веков новой эры добавим, что в списке пятнадцати обрезанных епископов Иерусалима (до осады города императором Адрианом) в *Церковной истории*, составленном самим Евсевием на основании, как он заверяет, «письменных источников», Иаков занимает первое место (Eus. Hist. eccl., IV, 5, 2–3)³²⁴. В другом же месте об этом говорится более прямо и весьма торжественно: «Кресло Иакова, первым принявшего от Спасителя и апостолов епископство в иерусалимской церкви и неизменно называемого в Священном Писании братом Господним, сохранилось до сих пор» (Eus. Hist. eccl., VII, 19).

Таким образом, патристическая традиция сильно дополняет скудную информацию Нового Завета о таком важном персонаже истории Церкви, как Иаков Праведный, брат Иисуса из Назарета. Его авторитет без всякого обсуждения приравнивается в ней к сану епископа (см. выше), который ко времени Евсевия (начало IV в.) уже давно приобрел значение надзирателя над пресвитерами поместных общин.

1.3.4. Свидетельство Послания: набожный иудео-христианин

Как это нередко бывает с древними источниками, текст Послания содержит некоторые скудные, общего плана сведения о своем создателе³²⁵. Обычно писатель остав-

³²³ Martin R. P. *James*. P. lxii–lxvii; McLaren J. Ananas, James, and Earliest Christianity. P. 18–25; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 175; Painter J. *Just James*. P. 140–141.

³²⁴ О достоверности этого списка см.: Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. P. 70–79; Idem. James and the Jerusalem Community. P. 69–70; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 195–197; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 431–432, 737–738.

³²⁵ О свидетельстве данного произведения см.: Deissmann A. *Bible Studies*. P. 53; McKnight S. A Parting within the Way. P. 128–129; Hartin P. J.

ляет подобную информацию непроизвольно, так как уже сам язык текста отражает культурные и ментальные особенности его создателя. В эпистолярном жанре языковые особенности и вообще филологическое образование автора проявляются особенно ярко. Несомненно, что в некоторых теологических аспектах энциклика Иакова отлична от Посланий иных новозаветных авторов, хотя при этом в целом соответствует еврейским и христианским представлениям в области этики и социологии. Кроме того, данное Послание по форме и содержанию отвечает привычным правилам эпистографии и литературы мудрости в Израиле той поры³²⁶.

При анализе любого сочинения важно определить используемые его создателем литературные формы, религиозную терминологию и словарный запас, увидеть их место в авторском замысле, так как они являются инструментом донесения его мысли до адресатов. Древние религиозные тексты, включая Библию, естественным образом подпадают под это правило. В данном случае, то есть при исследовании авторства текста, филология играет основную роль в их толковании³²⁷. Как известно, человеческая речь – как устная, так и письменная – служит не только способом коммуникации, но и идентификации; в эпоху Иакова это могло относиться как к части этноса, например, галилеянам (Мф. 26:73; Тв. Ег. 53a-b), так и теологической школе (М. Ed. 1:3: «...человек обязан говорить языком учителя

James. P. 21–24; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 166–174.

³²⁶ Подробнее см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 2, 18–24; Davids P. H. *The Epistle of James in Modern Discussion*. P. 3632–3640; Adamson J. *James*. P. 101–102; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 33–34; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 23–60, 69–74, 105–117, 120–121, 139–159, 168–170, 187–210, 214–218; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 217–223; Bauckham R. *James*. P. 29–35; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 19–22; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 22–24; McCartney D. G. *James*. P. 45–48.

³²⁷ Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. P. 35.

своего») или религиозной секте, молившейся славословиями своих предшественников (Philo. Contemp., 80; Jos. Bel., II, 128).

Хорошо заметно, что незамысловатая речь и обличающая прямота автора Послания выдает в нем религиозного и консервативного еврея (не исключено, что палестинского), который, возможно, сам того не осознавая, пользуется довольно известными литературными формами и приемами³²⁸. Его текст не блещет качественным языком и стилистической красотой, подобными тем, что присущи, например, Посланию Евреям, лучшей из книг Нового Завета в филологическом аспекте, но тем не менее, как отмечают некоторые комментаторы, его греческий уступает лишь языку неизвестного автора этого великолепного теологического трактата (о литературных достоинствах Послания Евреям и попытках приписать его авторство апостолу Павлу см.: Eus. Hist. eccl., III, 38, 2–3; VI, 14, 2, 25, 11)³²⁹. Словарный запас Послания Иакова невелик (хотя и не скуден), как это часто случается с провинциальными мыслителями из среды простонародья и земледельцев, слишком поздно занявшимися собственным образованием³³⁰. Среди мудрецов Израиля такими были, например, равви Элиезер бен Гиркан и равви Акива, а среди последователей Иисуса – все его двенадцать апостолов (если в их случае можно вообще говорить о каком-либо образовании).

К сожалению, по данному Посланию с простыми поучениями нельзя сделать однозначных и окончательных

³²⁸ См., напр., «Internal Evidence: Palestinian Indications» в: McCartney D. G. *James*. P. 24–27.

³²⁹ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. ccxlii–ccxlv; Adamson J. *James*. P. 132; однако: «Но это – преувеличение» (Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 115). Другие ставят рядом с автором Послания Евреям евангелиста Луку (McKnight S. *The Letter of James*. P. 32), которого еще в древности пытались преподнести переводчиком еврейского текста этого безымянного опуса, якобы написанного Павлом (см. приведенные места из Евсевия Памфила).

³³⁰ Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 115: «Автор был человеком без особых фантазий, но хорошо образованным, более набожным, чем создатели диатриб».

выводов об авторе как писателе и теологе³³¹. Так, например, использование разных (уже давно известных в иудейском мире³³²) терминов для обозначения христианских собраний – *синагога* и *эккlesia* (Иак. 2:2; 5:14) – никоим образом не помогает определить предпочтений автора в выборе религиозной терминологии. Напомним к месту, что в Евангелиях и Откровении Иоанна «синагога» почти всегда употребляется в негативном смысле, обозначая религиозный институт эпохи Второго Храма, контролируемый фарисеями и вообще врагами Иисуса, хотя уже ранние христианские авторы применяют его и в отношении христианских собраний (Herm. 43, 9–14; Ignat. Pol. 4, 2, Just. Tryph., 63, 14³³³). Тем не менее, «необычный вокабуляр»³³⁴ автора все же выдает в нем образованного человека, незаурядную личность³³⁵. Кроме того, автор использовал слова из небиблейского словаря (по разным подсчетам от 63 до 73 из 570 слов в Послании³³⁶) и однажды даже сослался на какое-то «писание», введя важную мысль формулой ἡ γραφή λέγει, «Писание говорит»³³⁷ (Иак. 4:5; ср.: Ин. 7:38³³⁸). На основании имеющегося материала можно предположить, что автор Послания получил некоторое, скорей всего про-

³³¹ Исследователи периодически отмечают скудость информации об авторе, которую предоставляет его текст (особенно в сравнении с трудами апостола Павла), – см., напр: Davids P. H. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 35; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 2.

³³² Подробнее см.: Korner R. J. *The Origin and Meaning of Eklesia in the Early Jesus Movement*. P. 81–93.

³³³ McCartney D. G. *James*. P. 6, not. 10.

³³⁴ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 58.

³³⁵ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 35; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 58–59.

³³⁶ Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 25; Adamson J. *James*. P. 133.

³³⁷ О формулах, использованных древними авторами для интертекстуального цитирования священных текстов в своих трудах, см.: Moyses S. *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*. P. 18; Idem. *Intertextuality and Biblical Studies: a Review*. P. 419.

³³⁸ Carpenter C. *James 4.5 Reconsidered*. P. 198.

винциальное, образование³³⁹. Множество аллюзий на Танах³⁴⁰ свидетельствует о заимствовании готовых штампов из Священного Писания (возможно, процитированных по памяти³⁴¹) с целью разнообразить небогатый язык провинциального писателя. Кроме того, превознесение Горы (точнее, заповеди о любви к ближнему в Лев. 19:18) как «закона царского» (Иак. 2:8), одобрение иудейского кредо «един есть Бог» (2:19) и отношение к несоблюдению одной заповеди как нарушению всего Закона (2:10–11³⁴²) свидетельствует о религиозности автора и его еврейских корнях³⁴³.

Все же по сумме литературных характеристик Послание Иакова не уступает другим книгам Нового Завета и даже превосходит некоторые из них³⁴⁴. Поэтому даже такой краткий текст можно использовать для исследования

³³⁹ О возможном образовании Иакова см., напр.: Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 43–46.

³⁴⁰ Подробнее см.: Popkes W. *James and Scripture*. P. 216–219; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 192, not. 210; McCartney D. G. *James*. P. 44–47; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 123–135; Allison D. C. Jr. *James*. P. 10–11.

³⁴¹ Popkes W. *James and Scripture*. P. 227.

³⁴² Многие исследователи рассматривают это в контексте приравнивания иудеями меньших заповедей к большим – см., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 144–145; Laws S. *The Epistle of James*. P. 111–112; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 116–117; Martin R. P. *James*. P. 69; Sandt H. van de. *James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6* P. 53, 57; Allison D. C. Jr. *James*. P. 410–414.

³⁴³ Комментаторы часто обращают внимание на использование Лев. 19 в Послании, но более подробно, приводя список параллелей, об этом пишут немногие – см., напр.: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 31; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 123–135; Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 702, not. 34; McCartney D. G. *James*. 44–45; McKnight S. *The Letter of James*. P. 6.

³⁴⁴ Adamson J. *James*. P. 132: «Что же касается вокабуляра и грамматики, заметим, что Иаков пишет простым, правильным, “сладкозвучным” литературным греческим *койне* своего времени, также как и любой иной автор Нового Завета, и даже лучше, чем большинство из них».

при условии его сочетания с отрывочной информацией из других книг Нового Завета и более расширенной информацией христианских авторов первых веков новой эры (об этом было изложено выше). Подобное соотнесение текстов Нового Завета с патристической традицией позволяет нарисовать общий портрет иудео-христианина из палестинской провинции.

Отметим также, что Послание Иакова дает хорошую почву для исследований литературных форм и жанров, осознанно или неосознанно использованных автором. Они стали дополнительными темами во многих современных исследованиях (вне зависимости от их принадлежности к какой-либо из категорий, перечисленных в начале нашего исследования; подробнее см.: Введение. 1. Формат работы)³⁴⁵.

Среди этого набора, достаточно богатого для краткого Послания, следует прежде всего выделить афоризмы, благодаря которым возникает аллюзия на книгу Притч Соломона и вообще ближневосточную литературу мудрости. Этому способствует распространенный в ней метод двустийный-параллелизмов, который уже давно был знаком читателям и, кроме того, мог стать вполне доступным способом изложения для галилейского крестьянина, перебравшегося в Святой город³⁴⁶. По сути же, афоризмы Иа-

³⁴⁵ Напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 34–39; Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. S. 1–17; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*. S. 3649–3661; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 6–12; Bauckham R. *James*. P. 35–60; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 8–14; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 13–15; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 5–52; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 76–79.

³⁴⁶ К сожалению, в своем исследовании стиля Послания Иакова Х. Тёрнер уделил параллелизмам только одно предложение, имеющее довольно общий характер: «*Параллелизм*. Почти каждый стих отражает мысль предыдущего стиха или последующего» (Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 118). О хиазмах в этом опусе см.:

кова сильно отличаются от Соломоновых двумя особенностями: прежде всего, они состоят из весьма контрастных противопоставлений, что можно считать его личным методом³⁴⁷; далее, они содержат сильный обличительный акцент, который подменяет нравоучительный тон древнего царя, философа и гедониста, и уменьшает значимость Послания как памятника из собрания еврейской литературы мудрости³⁴⁸. При анализе этого произведения можно даже говорить о некоторой литературной эклектике, так как его автор смешивает различные жанры: афоризмы-двустихия, агадический мидраш и диатрибу.

Сама же форма кратких и безапелляционных наставлений-обличений соответствует правилу максимы, которое ясно высказал еще Аристотель (Arist. Rhet. Alex., 1430a.40–1430b.7):

Максима (γινώμη) же – это, в общем, выражение личного мнения по общим проблемам. Известны два рода максим – общепринятые (ἔδοξος) и необычные (παράδοξος). Когда высказывают общепринятые, нет нужды приводить основания, ибо сказанное известно и не подвергается сомнению. Когда же необычные, необходимо вкратце привести основания, дабы избежать болтовни и недоверия. Используемые же максимы должны быть практичны, чтобы высказываемое не показалось невежественным и странным.

Вряд ли набожный иудео-христианский автор Послания читал трактаты великого философа прежних веков, однако следует заметить, что Аристотель лишь облек в красивую и четко артикулированную форму те общие вещи, что могли высказывать и провинциальные учителя риторики и философии. Кроме того, он все же мог слышать

Lodge J. G. James and Paul at Cross-Purposes? P. 200–207; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 9–12, 14.

³⁴⁷ Примеры см. в: Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 229–232; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 79–92.

³⁴⁸ О принципиальных отличиях данного Послания от книг из литературы мудрости см.: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 33–34.

это и другие рассуждения известного греческого мыслителя от эллинизированных евреев, подобных тому, который «был греком не только по языку, но и по духу» и примкнул к кружку Аристотеля во время пребывания последнего в Азии (Jos. Cont. Ar., I, 180–181)³⁴⁹. Источники позволяют допустить, что в начале новой эры в Палестине их было весьма много.

Афоризмы Послания, которые согласно приведенной выше классификации следует отнести к категории необычных (*παράδοξος*), отличаются от Соломоновых также и своей формой – так, в согласии с принципом «тезис–пояснение» за каждым вводным афоризмом непременно следует его развернутое раскрытие (см. таблицу в: 1.4.1. Структура: тезисы и их обоснования). При этом, тезисы содержат довольно прямые и даже резкие обличения и приказания, а их обоснования различаются по объему и методу аргументации.

По этому и некоторым другим признакам Послание Иакова принципиально отличается от Посланий апостола Павла (и его школы), которые можно разделить на две части: 1) респонсы на проблемы конкретных общин и благодарственные письма (Галатам, 1 и 2 Коринфянам, 1 и 2 Фессалоникийцам, Филиппийцам), 2) экзегетическо-теологические трактаты (Римлянам, Ефесьянам). Иаков дает универсальное учение (содержащее сильные этические и социальные акценты) о превосходстве «узкого» пути над «широким» (ср.: Мф. 7:13–14). Во всем этом – то есть форме и содержании – автор Послания (предположительно, иерусалимский «епископ» Иаков Праведный) был ближе к еврейской литературе, чем апостол Павел³⁵⁰.

³⁴⁹ Об этом эллинизированном еврее см.: Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. N. Y.: The Jewish Theological Seminary of America, 1942. P. 21, 30; Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 59, 257–258; Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. P. 230 ff; Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 32.

³⁵⁰ Обширное исследование о формах Посланий Нового Завета см. в: Schnider F., Stenger W. *Studien zum neutestamentischen Briefformular*. Leiden: Brill, 1987.

Здесь же важно отметить, что автор энциклики в своей технике письма вовсе не следует сухому и лапидарному языку раввинистических галахот, монотонное изложение которых иногда прерывается краткой дискуссией мудрецов по типу: «равви X сказал.., равви Y сказал [в ответ].., мудрецы [же] сказали...» Из современного ему литературного наследия он в большей степени подражает скорее эссеистским текстам, например таким известным свиткам, как *Устав общины* (1QS), *Дамасский документ* (CD) и *Некоторые дела Торы* (4QMMT^{a-f})³⁵¹.

1.3.5. Греческий язык автора на фоне еврейской полилингвичности

Как было отмечено выше, Послание Иакова не блещет литературными изысками и объемным словарным запасом. Справедливости ради все же стоит признать, что подобная филологическая простота, если не сказать – бедность, присуща многим еврейским и арамейским текстам из Эрец-Исраэль, стилистика и вокабуляр которых сильно отличались от богатого и красочного наследия греко-римских авторов. То есть данный опус можно рассматривать как собрание речей авторитетного учителя, некоего еврейского Эпиктета, главной задачей которого было впечатлить слушателей и читателей верным учением, а не красивой речью. В этой литературной простоте и заключалось главное преимущество галахи еврейского учителя в сравнении со сложным философским и филологическим дискурсом западного мыслителя. Разница же между красивым и назидательным была в то время показана на примере Вергилия, «который старался не о том, чтобы сказать правдивее, а о том, чтобы покрасивее, и хотел не обучать земледельцев, а доставлять удовольствие читателям» (Sen. Ep. 86, 15).

³⁵¹ Их сравнение с опусом Иакова см. в: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 36–37; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 234–241; Evans C. A. *Comparing Judaism*. P. 165–166; Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 1–20, 164–189; McCartney D. G. *James*. P. 44.

Прежде всего следует отметить, что Послание написано на достаточно хорошем языке народного проповедника³⁵² – пожалуй, так мог говорить бывший галилейский крестьянин, много лет проповедовавший и учивший в Иерусалиме. Именно с этого ракурса следует рассматривать такие его характеристики как «изысканный», «элегантный» или «идиоматический»³⁵³ – они показались бы неуместными, если бы данный опус был приписан какому-нибудь более-менее известному еврейскому интеллектуалу, например, Филону Александрийскому. Современные исследования нередко содержат список художественных нюансов авторской речи в Послании³⁵⁴. О качестве языка косвенно свидетельствует также своеобразный испорченный или неполный гекзаметр в Иак. 1:17 – возможно, цитата из неизвестного классического произведения, приведенная по памяти³⁵⁵. Благодаря заимствованиям из Танаха язык галилеянина Иакова отличается от языка этнического еврея Шауля из Тарса, содержащего прямые цитаты из ан-

³⁵² Deissmann A. *Light from the Ancient East*. P. 69: «Послание св. Иакова ясно отражает популярный язык Евангелий».

³⁵³ Эти определения см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 34; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 24; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. P. 13–15; Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 339. Наиболее же объемный и подробный филологический обзор Послания был сделан еще Дж. Майором (Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. ccvi–ccxxxix).

³⁵⁴ См., напр.: Mayor J. B. *Op. cit.* P. ccxl–cclix; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 77–84; Dibelius M., Greeven H. *Op. cit.* P. 35–37; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 57–59; Adamson J. *James*. P. 134–137; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 7–10; Popkes W. *Op. cit.* S. 14–15.

³⁵⁵ Подробнее см.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 99; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 24; Adamson J. *James*. P. 5, not. 13, 138–142; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 120–121. Также: «...несовершенный гекзаметр в i. 17 является, возможно, его собственной придумкой» (Laws S. *The Epistle of James*. P. 5). О том, что данный стих (наряду с другими, например, 2:19) мог появиться под влиянием ежедневной еврейской молитвы *Шма*, см.: Verseput D. J. *James 1:17 and the Jewish Morning Prayers // NT*. 1997. Vol. 39/2. P. 177–191; McKnight S. *The Letter of James*. P. 44, 123, not. 286.

тичных классиков и отягченного длинными синтаксическими и логическими конструкциями (сильно отличными от параллелизмов иерусалимского «епископа»). Послание Иакова вполне могло появиться в результате записи, сделанной слушателем в иерусалимской общине; Послания же Павла изначально были созданы как литературные произведения (даже в том случае, если в основу некоторых из них, например – Послания Римлянам, легли его проповеди), часть из которых была написана вместе с коллегами или секретарем. (Об этой важной разнице в языке публичной речи и частного письма см.: 1.1.1. Греко-римский мир.) Именно такой достаточно хороший в разных смыслах язык, который трудно представить у галилейского простолюдина, наводит на мысль о поддельном характере Послания. Данный филологический аргумент в пользу псевдоэпиграфического характера Послания Иакова служит основным доводом для тех, кто сомневается в возможности создания этого произведения самим «братом Господа»³⁵⁶. На его фоне остальные доводы уже не кажутся столь же яркими и весомыми³⁵⁷. Поэтому следует подвергнуть этот

³⁵⁶ Напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 49–50; Dibelius M., Greeven H. *James: A Commentary on the Epistle of James*. P. 17; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 8.

³⁵⁷ Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 210–213 (краткий пересказ см. в: Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 168: «(1) язык и возвышенный стиль Послания предполагает, что автор владел греческим как материнским языком; (2) игнорирование в Послании обрядового закона и односторонний акцент на его этическом аспекте, исполненном через любовь к ближнему, не могут быть согласованы с портретом Иакова в Гал. 2:11–14 как строгого защитника действенности церемониальных законов для иудео-христиан; (3) ситуация с Посланием указывает на позднюю дату, так как оно демонстрирует параллели с писаниями, составленными относительно поздно, и показывает структуру лидерства учителей и пресвитеров, ставшую актуальной после смерти апостолов и появления епископства; (4) позднее принятие Послания в канон трудно объяснимо в том случае, если бы его автором был брат Господа; (5) и что наиболее важно, согласно Пратчеру, Иак. 2:14 с его

аргумент отдельному критическому анализу, присоединив еще несколько замечаний к уже существующим опровержениям³⁵⁸.

В вопросе авторства какого-либо написанного по-гречески еврейского опуса следует помнить, что в силу разных причин владение несколькими языками для евреев было обычным явлением. Их филологические познания стали продуктом жизненной необходимости, присущей любому народу, который на протяжении веков был рассеян среди других культур и распространился далеко за пределы своего маленького государства, зажатого между великими державами³⁵⁹. Вспомним, что наиболее значимые в еврейской истории фигуры – Моисей и Ездра, чья образованность отмечена источниками (Philo. Mos., 23–24; Деян. 7:22; Езд. 7:10–11; Т. Sanh. 4:7), – сформировались как личности в чужой среде. (О степени же образованности евреев в целом можно строить самые смелые и опровергающие друг друга предположения³⁶⁰.) Именно в этом вопросе не

разделением веры и дел – пост-паулинистское учение»); Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 39–40.

³⁵⁸ См., напр.: Sevenster J. N. *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* Tran.: J. de Bruin. Leiden: Brill, 1968. P. 9–16, 191; Laws S. *The Epistle of James*. P. 40; Adamson J. *James*. P. 35–38; Chester A. *The Theology of James*. P. 14; Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. P. 226–227; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 44–47; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 35–36; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 32–35.

³⁵⁹ Хороший обзор об одновременном использовании греческого наряду с местными языками разных народов см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 626–631.

³⁶⁰ О низком уровне образования среди палестинских евреев см.: Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. 496 ff. Ср. следующие замечания: «Не получило широкого признания, что евреи были наиболее «литературным» среди средиземноморских народов – более, чем греки или римляне с их экзотической литературой; они облекли в литературную форму свою историю, поэзию и религию; они были по преимуществу народом «Книги»; ни у какого иного народа не встречаются литературной традиции, профессии и статуса подобных тем, что существовали у книжников» (Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 39); «В некоторых регионах про-

заметно существенных различий между евреями Палестины и Диаспоры, так как все они в большей или меньшей степени ежедневно общались с другими народами (язычниками или иначе – *гоями*). Наиболее же яркое из свидетельств о владении евреями различными языками принадлежит Иосифу Флавию и помещено в конце его фундаментального труда *Иудейские древности* (Jos. Ant., XX, 263–264) – нам оно интересно уже хотя бы тем, что Иосиф был младшим современником Иакова Праведного. Согласно разным планам этого сообщения, его лучше разбить на три смысловые единицы:

- (а) Я старался с большим усердием преодолеть трудности в изучении греческого языка и литературы, основательно усвоив его грамматику. Впрочем, свободно говорить по-гречески мешает мне мое иудейское происхождение.
- (б) Дело в том, что у нас не уважаются те, кто изучил много языков или умеют украшать свою речь красивыми оборотами. Это умение считается признаком не только свободнорожденных людей, но и рабов.
- (с) Лишь те, которые в точности знают закон и отличаются умением толковать Священное Писание, признаются истинно образованными людьми.

Если же признать авторство Послания за историческим Иаковом, то хороший греческий язык этого сочинения можно объяснить несколькими известными в древности причинами:

1) перевод на общедоступный греческий с оригинала на отечественном языке – иврите или арамейском, – сделанный квалифицированным филологом,

2) некоторое совершенство самого автора в этом *lingua franca* Средиземноморья (достаточное для того, чтобы работа редактора свелась к незначительной корректуре – см. следующий пункт),

цент людей, которые могли читать и писать, был выше, чем в других частях Римской империи. Отчасти это относится к Египту и Иудее» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 632).

3) литературная обработка секретарем из числа иерусалимских прихожан «епископа» (коснувшаяся не только языка, но также и структуры Послания),

4) запись и (незначительная) литературная обработка устных поучений – проповедей или бесед – Иакова Праведного, сделанная кем-то из его образованных слушателей³⁶¹.

Эти пункты следует осветить более подробно, используя при этом хорошо известный нам культурно-исторический контекст.

I. Неизбежность перевода отечественных текстов на греческий язык проявилась уже при создании Септуагинты, необходимой прежде всего евреям Диаспоры³⁶². Далее возникли греческие версии *Войны* Иосифа Флавия³⁶³, Евангелия от Матфея и Послания Евреям, написанные, по утверждению Папия и Климента Александрийского, на родном для евреев языке (Jos. Bel., I, 3; Eus. Hist. eccl., III, 38, 2; 39, 16; VI, 14, 2). Более того, многие авторы Нового Завета (кроме, скорей всего, двух, упомянутых выше) вынуждены были изначально писать по-гречески, который почти для всех них – за исключением, как кажется, Луки – не был родным языком. Трудно сказать, насколько обосно-

³⁶¹ Ср.: «...наиболее общие методы: (1) написать письмо самостоятельно, (2) продиктовать его слово за словом, (3) продиктовать смысл и доверить секретарю составить письмо, и (4) доверить другу или секретарю написать от чьего-то имени» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 33).

³⁶² DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 281: «Та степень, до которой огромное число евреев в Диаспоре впитало греческий язык, игнорировало и окончательно потеряло свои родные языки (иврит и арамейский), хорошо заметна в появлении греческих переводов еврейских писаний (в общем известных как “Септуагинта” [LXX]) уже в середине III в н. э.»

³⁶³ Об оригинальной версии этого сочинения см.: Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill, 1991. P. 48, 58–62; Schwartz D. R. *Should Josephus Have Ignored the Christians?* P. 171–172.

вана версия об арамейском оригинале Послания Иакова³⁶⁴, но если таковой все же существовал, то его переводчик на греческий сделал свою работу весьма квалифицированно. Также вполне можно допустить, что речи Иакова, произнесенные в Иерусалиме на родном языке слушателей (ср. διὰ τῆς πατρίου γλώττης в: Eus. Hist. eccl., III, 38, 2) были переведены на греческий для читателей в Diasпоре. Несмотря на качественный перевод устного или письменного оригинала, текст все же изобилует семитизмами³⁶⁵, что может свидетельствовать как о билингвичности автора³⁶⁶, так и недоработках переводчика.

II. Галилеянин Иаков мог последовать примеру иных евреев и, если не до, то уже после переселения в Иерусалим, заняться изучением, или точнее – совершенствованием собственного греческого языка как *lingua franca* тогдашнего мира³⁶⁷. Об этом явлении «грекоизации» Ближнего Востока существует достаточно интересных свидетельств (подробнее см.: 2.2.1. Эллинизация Востока и Израиля)³⁶⁸. Несомненно, что этот язык был весьма популя-

³⁶⁴ Об этом допущении см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cclx–cclxviii; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 26–27; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 37; Adamson J. *James*. P. 18, 102–103; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 7–8; McCartney D. G. *James*. P. 6. Allison D. C. Jr. *James*. P. 31 (not. 174), 87.

³⁶⁵ Их список см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 86–87.

³⁶⁶ *Ibid.* P. 94.

³⁶⁷ Признавая такую возможность, Д. Аллисон тем не менее вопрошает: «Но можем ли мы назвать каких-либо христиан в I в., получивших эллинистическое образование в зрелом возрасте?» (Allison D. C. Jr. *James*. P. 26 (not. 147)). Также: «Мы говорим “в его молодости”, ибо сомнительно, чтобы после того, как движение Иисуса начало распространяться после Воскресения, кто-либо из его лидеров имел свободное время для литературного образования» (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 38, not. 30). О «факторе Иерусалима» в образовательном цензе бывшего галилейского крестьянина см.: Bauckham R. *James and Jesus*. P. 102; McKnight S. *The Letter of James*. P. 31, 33.

³⁶⁸ См., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 24; Sevenster J. N. *Do You Know Greek?* P. 15

рен в Иерусалиме как центре еврейского мира, ведь даже многим еврейским паломникам в Святом городе, прибывавшим из разных провинций римского мира, было проще говорить по-гречески, чем на родном, но (полу)забытом, иврите³⁶⁹. Вполне возможно, что в I в. греческий был весьма распространенным, по сути – вторым, языком в Иерусалиме³⁷⁰; именно так можно объяснить наличие греческих эпитафий на Храмовой горе³⁷¹, включая могилу неизвестного александрийского еврея Никанора³⁷². О широком хождении греческого языка свидетельствует и краткая реплика известного раввина конца II – начала III вв.: «В Эрец-Исраэль языком сирийским зачем [пользуются]? [Пользуйтесь] или языком святым или языком греческим!» (TB. Sota 49b, bar.; BQ 82b–83a). Распространение греческого языка в Израиле очевидно уже хотя бы благодаря тому, что эта проблема получила свое объяснение даже в раввинистической традиции, которая прямо говорит о желании и необходимости изучать греческий язык в среде мудрецов Израиля (T. Sota 15:8; AZ 1:20; TJ. Sota 24c.8–10;

ff; Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 58–61; Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 17; Davids P. H. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 43; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 626–631.

³⁶⁹ О греческом языке в еврейском обществе Палестины см.: Rajak T. *Josephus: The Historian and His Society*. Midsomer Norton: Duckworth, 1983. P. 46–64; Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 10–11; Keener C. S. *Acts*. P. 1255–1257. Пожалуй, следует отметить, что в середине I в. такие прибрежные полисы, как, например, Иоппия, Тиверия и Кесария наверняка имели более высокий процент греко-говорящего населения (ср.: Keener C. S. *Op. cit.* P. 1257, not. 64).

³⁷⁰ Ср.: «Со времен Птолемея Иерусалим был городом, в котором греческий как разговорный имел хождение во все возрастающей мере» (Hengel M. *Judaism and Hellenism*. V. 1. P. 104).

³⁷¹ Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. P. 30; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. 41; Hachlili R. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2005. P. 172–173, 247–250.

³⁷² Hachlili R. *Op. cit.* P. 172–173.

ТВ. Sota 49b; Men. 99b)³⁷³. Даже само умолчание источниками о языке общения между различными народами теоретически порой рассматривают как доказательство широкого распространения греческого языка³⁷⁴. Возможно, что в разных частях Палестины превалировал тот или иной язык. Если учесть, что первый из кодексов раввинистической традиции – Мишна – был написан на иврите, то следует заключить, что как минимум в Иерусалиме евреи или еврейские интеллектуалы пользовались в немалой степени этим так сказать «святым языком» и лишь отчасти, по необходимости, греческим³⁷⁵. (Вполне вероятно, подобная необходимость возникала довольно часто.) То есть лингвистическое разделение могло быть географическим и классовым явлением³⁷⁶. Арамейский язык (или иврито-арамейская смесь, как это часто бывает, появившаяся в результате тесных контактов родственных культур) был распространен в провинции, например, в Галилее, и мог действительно быть языком «неграмотных» людей³⁷⁷. Именно это могло заметно отличать язык галилеян от языка жителей Иерусалима и Иудеи (Мк. 14:70; Мф. 26:73; Деян. 2:7; о разнице в отношении к языку в Галилее и Иудее см.: ТВ.

³⁷³ Подробнее см.: Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. P. 15–67; Idem. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 100–114.

³⁷⁴ Так считают некоторые исследователи на основании общения представителей разных народов, упоминаемых источниками, – см., напр.: Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. P. 24; Sevenster J. N. *Do You Know Greek?* P. 24; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 631.

³⁷⁵ Список таких носителей двух языков среди евреев см. в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. V. I. P. 104–105.

³⁷⁶ Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 8: «В то время как арамейским был народным для простых людей, а иврит – священным языком религиозного служения и дискуссионной книжников, греческий в основном становился языковым посредником в сфере ремесла, коммерции и управления»; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 43, not. 48: «Мы не обладаем информацией о том, что исторический Иаков мог понимать иврит. Среди евреев того времени это был литургический язык».

³⁷⁷ Так в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. I. P. 59 («the illiterate»).

Ег. 53a-b). Тем не менее, смешанный характер популяции Галилеи «языческой» (Ис. 9:1; Иоиль 4:4 в Септуагинте; 1 Мак. 5:15; Мф. 4:15; перечень народов в Галилее см. в: Strabo, XVI, 2, 34) мог способствовать необходимости широкого использования греческого языка в этой провинции³⁷⁸. Истории известны прославленные авторы, риторы и философы, происходившие из Галилеи; к ним можно добавить Иустина Мученика из соседней Самарии³⁷⁹. Иврит же как язык Торы был присущ более храмовой аристократии и книжникам, а потому использовался в основном в Иерусалиме.

Кроме «иерусалимского фактора» необходимости изучать греческий язык в немалой степени могло способствовать распространение христианства среди разных народов римского мира, общение с которыми не могло поддерживаться на иврите или арамейском³⁸⁰.

III. Теория помощника имеет довольно прочное основание уже в самой древней культуре письма, ведь даже грамотные аристократы пользовались услугами профессиональных секретарей (чтецов и писцов). Следует заметить, что в ту эпоху еврейская греко-язычная литература имела как минимум три ярких примера того, как авторы с невысоким или средним уровнем знания греческого писали довольно неплохие тексты на этом чужом для них языке. Все они касаются известных авторов, современников Иакова Праведного.

1. Шауль из Тарса (апостол Павел) в начале своей деятельности написал Послание Галатам самостоятельно (Гал.

³⁷⁸ Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 39; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 117; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 11; Idem. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 43; McCartney D. G. *James*. P. 27–28. На основании (малого числа) археологических данных М. Хенгель даже считает, что «от второй половины II в. греческое влияние было более сильным здесь, чем в Иерусалиме» (Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 105).

³⁷⁹ Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 39.

³⁸⁰ McCartney D. G. *James*. P. 28–29.

6:11), а спустя годы – Послание Римлянам с помощью секретаря (Рим. 16:22); качественная разница между этими двумя опусами, эпохальными как для самого автора, так и христианства, довольно очевидна. Кроме того, в некоторых Посланиях встречаются собственноручные дополнения Павла или упоминания его авторства (1 Кор. 16:21; 2 Фес. 3:17–18; Фил. 19)³⁸¹.

2. Галилейский рыбак Шимон бар Иона³⁸² (апостол Петр) в зрелые годы (или скорее даже в старости) написал Первое послание с помощью некоего Силуана (1 Пет. 5:12), скорее всего, того же самого сотрудника апостола Павла (2 Кор. 1:19), который был упомянут в качестве соавтора двух Павловых (или ему приписываемых) посланий (1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:1)³⁸³; участие этого секретаря может объяснить литературную зависимость Первого послания Петра от некоторых Павловых эпистол.

3. Йосеф бен Матитьягу (Иосиф Флавий) после сдачи в плен римлянам перебрался в столицу империи, где и занялся литературным творчеством на неродном для него языке; именно это понудило его воспользоваться чужой помощью, о чем он сам признался в следующих словах: «Затем в Риме, когда все материалы были у меня уже подготовлены, употребив на это часы досуга, я воспользовался услугами нескольких помощников (συνεργοῖς) в греческом языке и составил последовательное изложение событий» (Jos. Cont. Ap., I, 50)³⁸⁴.

³⁸¹ Sevenster J. N. *Do You Know Greek?* P. 11; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 93.

³⁸² Так в Мф. 16:17 – Σίμων βαριωνᾶ; однако в Четвертом Евангелии – Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου (Ин. 1:42) или Σίμων Ἰωάννου (21:15–17).

³⁸³ Дискуссии об авторстве Первого послания Петра и роли Силуана в нем см. в: Williams T. B. *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*. Leiden: Brill, 2012. P. 22–34.

³⁸⁴ Подробнее см.: Rajak T. *Josephus*. P. 233–236; Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees*. P. 48–51. Также: «Раз уж Иосиф нанял помощников для полировки своего языка... то и Иаков мог сделать то же самое» (Bauckham R. *James*. P. 24).

Таким образом, галилейский крестьянин Иаков Праведный после переселения в Иерусалим мог прибегнуть к услугам помощника с хорошим уровнем греческого (из числа евреев Диаспоры, во множестве обитавших в Иерусалиме³⁸⁵), чтобы улучшить свой собственный язык в Послании³⁸⁶ (утверждение же об отсутствии видимых следов посторонней помощи можно считать похвалой редактору³⁸⁷). В конце концов, в том случае, если Послание было создано еще при жизни Иакова и при его непосредственном участии, иерусалимский «епископ» мог просто надиктовать его секретарям; о подобной практике на примере Оригена сообщается так: «Более семи скорописцев писали под его диктовку, сменяясь по очереди через определенное время; не меньше было переписчиков и красиво писавших девушек» (Eus. Hist. eccl., VI, 23, 2).

О необходимости же литературной доработки текста заявил еще известный римский поэт Овидий (Ovid. Tristia, I, 7, 27–32, 39–40) в следующих словах:

Только едва ли прочтут терпеливо их, если не знают,
Что не придал поэт должной отделки стиху.
Молотом кое-как отковать успел я изделие,
Строгим напильником слог не дали мне обточить.
Баловень славы, теперь не славы прошу – снисхожденья:
Лишь бы читатель меня, не заскучав, дочитал.

³⁸⁵ Bauckham R. *Op. cit.* P. 24.

³⁸⁶ О теории секретаря и, как вариант, так называемой «двухступенчатой теории» см.: Sevenster J. N. *Do You Know Greek?* P. 10–14; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 12–13, 22; Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 37–38; Martin R. P. *James*. P. lxxvii; Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 17; Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 115–116; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 8; Thurén L. *Risky Rhetoric in James?* P. 263–264; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 43–44; Bauckham R. *James*. P. 24; Idem. *James and Jesus*. P. 102; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 170; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 93; Muir J. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. P. 169; McCartney D. G. *James*. P. 28–29; McKnight S. *The Letter of James*. P. 33–34; Allison D. C. Jr. *James*. P. 29–32.

³⁸⁷ См., напр.: Sevenster J. N. *Do You Know Greek?* P. 12, 14.

....

«Было б возможно, поверь, я сам удалил бы изъяны,
Все, какие таит необработанный слог».

IV. Кто-то из слушателей Иакова мог сделать запись его проповедей или бесед, что соответствовало древней традиции сохранить и издать учение известного наставника. (Это могло быть сделано с ведома учителя или уже после его жизни.) К идее Послания как записанных речей учителя приводит, например, не только отсутствие различных формы и структуры эпистолы (подробнее см.: 1.4.1. Структура: тезисы и их обоснования), но также авторская оговорка «Но скажет кто: “ты веру имеешь, а я дела имею”» (2:18a), создающая впечатление, что неназванный оппонент Иакова обвиняет его в опоре только на веру³⁸⁸. Живой язык Послания свидетельствует скорее в пользу записи устной речи, чем заранее обдуманного и затем написанного текста³⁸⁹. В ту же эпоху это несколько раз произошло с проповедями и беседами известных учителей:

а) Марк как спутник апостола Петра записал его проповеди в Риме по просьбе местных христиан (Eus. Hist. eccl., II, 15, 1; III, 39, 15),

б) Матфей как ученик и апостол Иисуса из Назарета собрал или составил изречения (τὰ λόγια συντάξατο) своего учителя (Eus. Hist. eccl., III, 39, 16),

с) Арриан как слушатель Эпиктета написал и издал его беседы (Arr. Epict., prolog. 1–2).

³⁸⁸ Эту фразу следовало бы прочитать как «но скажет кто: “один веру имеет, а иной – дела”»; другие предложения см. в: Spitta F. *Der Brief des Jakobus*. S. 78; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 211–214; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 154; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 136–138; Laws S. *The Epistle of James*. 122–124; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 123–125; Martin R. P. *James*. P. 78, 80; McCartney D. G. *James*. P. 157–161; McKnight S. *The Letter of James*. P. 236–239.

³⁸⁹ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 13; Idem. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 41; Konradt M. *Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus*. S. 44; ср.: «...как представляется, литературный стиль автора свидетельствует о его компетенции оратора» (Thurén L. *Risky Rhetoric in James?* P. 263).

Доверие же к записям, сделанными слушателями или учениками, выражено в следующей фразе известного римского классика: «Эти *Беседы*, собранные Аррианом, без сомнения, согласуются с тем, что написано Зеноном и Хрисиппом» (Aul. Gell., XIX, 1, 14). В еврейском религиозном мире, который прежде *de facto* канонизировал речи пророков в отдельную часть Танаха (Сир., пролог. 24–25; Лк. 24:27; Деян. 13:15), записанная проповедь уже была вполне распространенным явлением³⁹⁰. В греческом мире это было опробовано Фукидидом, чья *История* содержит немало публичных речей главных персонажей; в этом плане примечательна строка из все того же Овидия: «Тем благосклонней прими, что не сам их издал стихотворец» (Ovid. Tristia, I, 7, 37). К сожалению, данное допущение имеет слабое место – в отличие от приведенных выше случаев, ни само Послание, ни патристическая традиция ничего не сообщают о составителе речей Иакова Праведного или его помощниках. Однако этот факт не может рассматриваться в качестве главного возражения против теории секретаря (редактора), ибо законы жанра вовсе не предполагали обязательного указания его имени³⁹¹.

С учетом всех этих пунктов, нельзя отрицать, что галилеянин Иаков как предполагаемый автор Послания после переселения в Иерусалим и возведения на «епископский трон» уделил большее внимание изучению греческого языка, как это нередко в силу разных причин делали многие евреи (в том числе мудрецы Израиля). Данная тенденция изучения греческого языка религиозными евреями Палестины подтверждается как Иосифом Флавием, наследником рода Хасмонеев, так и раввинистической традицией. Несомненно, что в этом галилейский провинциал вряд ли

³⁹⁰ Alexander P. S. Epistolary Literature. P. 584: «Литературное послание могло родиться из проповеди: оно могло рассматриваться как письменная аналогия проповеди. Подобная возможность подтверждается благодаря Посланию Варуха в *Сирийском апокалипсисе Варуха*. Это Послание в основном представляет проповедь или призывное обращение».

³⁹¹ Turner H. The Style of the Epistle of James. 116.

смог достичь того же высокого уровня, какой был, например у ратора Тертулла (вероятно, еврея), профессией которого было произнесение длинных речей, и некоего Тертия, участвовавшего в создании наиболее объемного и грандиозного из Посланий апостола Павла (Деян. 24:1; Рим. 16:22). Тем не менее, его филологические познания могли приближаться к уровню Иосифа Флавия. В таком случае он обладал достаточными знаниями для создания небольшого и простого по форме литературного произведения (не требовавшего слишком хорошего знания греческого³⁹²), который после обработки редактором был представлен не только общинам в Эрец-Исраэль, но и широкому кругу читателей в Диаспоре – так сказать, *urbis et orbis*. Если Послание было написано до 62 г., Иаков мог лично вручить его своим доверенным порученцам, которых апостол Павел назвал «некоторые от Иакова». (Не исключено, что его получали также и иудео-христианские паломники³⁹³.) Усовершенствовал ли он собственный греческий достаточно для того, чтобы самому написать Послание и затем отдать его редактору, или просто проверил (перечитал) записанный слушателем или секретарем текст, который изначально мог прозвучать на родном языке иерусалимских прихожан, – вопрос, ответить на который не представляется возможным.

1.4. Основные характеристики Послания. Его восприятие в первые века новой эры

1.4.1. Структура: тезисы и их обоснования

Трудно однозначно ответить на вопрос, осознавал ли действительный автор Послания – провинциальный иудей Иаков, перебравшийся в Иерусалим, или составитель его бесед – необходимость четкой структуры в своем произведении и ее так сказать «текстообразующую» роль. (Неко-

³⁹² Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 42.

³⁹³ Об этой гипотезе см.: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 17, not. 60.

торые современные исследователи отвечают на него по принципу «скорее да, чем нет»³⁹⁴.) Все пять глав этого небольшого Послания (содержащие немногим более 100 стихов) посвящены различным социальным и этическим нормам и не объединены в более-менее стройную силлогистическую систему, которая нередко встречается в Посланиях апостола Павла. Как представляется на первый взгляд, все темы (или тематические блоки) Послания Иакова не связаны между собой смысловыми переходами и параллелями и выглядят случайным набором. Поэтому трудно говорить о четких и осмысленных композиции и структуре целого произведения, хотя это вовсе не останавливает исследователей в их изысканиях в данной области³⁹⁵. Спустя многие

³⁹⁴ Напр.: Davids P. H. *James's Message*. P. 66; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 48. Ср.: «...Послание Иакова ныне широко признано скорее как целенаправленно упорядоченная, согласованная композиция, чем как связка свободно соединенных единиц, которым не хватает непрерывности мысли» (Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 682).

³⁹⁵ Эта тема стала обязательной как для обычных комментариев, так и других типов исследований: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 4–5; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 22–28; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*. S. 3654–3659; Adamson J. *James*. P. 88–99; Martin R. P. *James*. P. xcvi–civ; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 11–15; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 133–158, 211–213; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 59–63; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 13–18; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. P. 44–58; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 53–85; Hartin P. J. *James*. P. 28–29, 38; Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. P. 8–35, 99–124; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 23–27; Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James* // CBQ. 2006. Vol. 68/4. P. 681–705 (особенно P. 703–704); McCartney D. G. *James*. P. 58–67; McKnight S. *The Letter of James*. P. 47–55; Allison D. C. Jr. *James*. P. 76–81; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 36–38, 103–104. В исследовании этой темы помогают сведенные воедино предложения предшественников, сопровождаемые авторскими комментариями (см., напр.: Martin R. P. *James*. P. xcix–cii; Batten A. J. *What*

годы после того, как М. Дибелиус заявил об отсутствии структуры в данном Послании, эта дискуссия все еще остается незаконченной³⁹⁶. Предложенные современными учеными варианты, несмотря на их разнообразие, лишь показывают общую схему Послания – возможно, вне зависимости от замысла его автора³⁹⁷. Порой поиски «правильной» структуры уводят внимание ученых и их читателей от более важных составляющих исследования³⁹⁸, и лишь иногда помогают лучше осветить главную тему³⁹⁹. Но подобный поиск в данном опусе представляет немалую сложность. Видимое отсутствие тематических связей между главами и логических переходов от темы к теме (наряду с отсутствием прощания) можно объяснить именно тем, что данная галахическая энциклика состоит из разрозненных проповедей или бесед, объединенных лишь (как принято считать) вводным стихом⁴⁰⁰.

Порой же в виде альтернативы, звучит предложение рассматривать гл. 1 в качестве своеобразного Вступления,

Are They Saying About the Letter of James? P. 9–16; McKnight S. *The Letter of James*. P. 50–55).

³⁹⁶ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 2: «...целому документу недостает непрерывности мысли. Данное отсутствие наблюдается не только между отдельными высказываниями и другими малыми блоками, но также между большими частями». Возражения против позиции М. Дибелиуса см., напр., в: Adamson J. *James*. P. 88; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 23–25; Idem. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 41, 97; Hartin P. J. *Spirituality of Perfection*. P. 9; Jackson-McCabe M. A. *The Messiah Jesus in the Mystic World of James*. P. 703, not. 9; Idem. *Enduring Temptation*. P. 162–163; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 76 ff; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 14.

³⁹⁷ Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 26: «Мы были бы первыми, кто допускает, что, возможно, все еще видим в тексте больше структуры, чем сам Иаков имел в виду».

³⁹⁸ Ср.: «Итак, наше внимание сосредоточено скорее на структуре, чем на жанре» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 48).

³⁹⁹ См., напр.: Jackson-McCabe M. A. *Enduring Temptation: The Structure and Coherence of the Letter of James* // JSNT. 2014. Vol. 37/2. P. 161–184.

⁴⁰⁰ Cabaniss A. *A Note on Jacob's Homily*. P. 220.

темы которого раскрываются в дальнейших четырех главах, где разрозненные, не связанные между собой блоки в гл. 2–5 выглядят как развернутые и аргументированные объяснения заявленных прежде тем⁴⁰¹. В таком случае оценка гл. 1 как *эпитомы* дальнейших глав представляется вполне логичной⁴⁰². (Предложение считать тезисы гл. 1 более древними, чем все остальное Послание⁴⁰³, не выглядит обоснованным.) Также подмечено, что осознано или неосознано автор заключил все свое Послание в тематические рамки важной для религиозного еврея пары «искушение – терпение» (Иак. 1:2–12 – 5:7–12)⁴⁰⁴.

Нам же будет интересно обратить внимание на ту структуру, согласно которой построены отдельные блоки или, как здесь неоднократно подчеркивается, поучения – лекции и проповеди.

На первый взгляд Послание состоит из множества ярких афоризмов (в том числе в виде параллелизмов), в которых перемежаются обличения, наставления и утешения. Тем не менее, легко увидеть некоторую методологическую схему, с помощью которой построено это литературное произведение, точнее – его блоки (вне зависимости от того, было ли оно изначально задумано и написано как цельный текст или составлено из отдельных отрывков – бесед и проповедей разных лет). Автор использует метод «тезис – раскрытие» (родственный древней традиции обучения по

⁴⁰¹ Подробнее см.: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 13–15; Bauckham R. *James*. P. 69–73; Jackson-McCabe M. A. *Enduring Temptation*. P. 164–165; ср. оглавление одного из разделов в плане Послания: «D. Thematic statements 1.2–27» (Francis F. O. *The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John*. P. 121).

⁴⁰² Johnson L. T. *Op. cit.* P. 15, 174–175; также: Adamson J. *James*. P. 92; Bauckham R. *James*. P. 72–73; Idem. *James and Jesus*. P. 112; Hartin P. J. *James*. P. 28.

⁴⁰³ Так, с оговорками «in part» и «possibly», в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 136.

⁴⁰⁴ Ср.: Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 667–676; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 93–96. Подробнее см.: 3.3.1. Искушение и награда.

принципу «вопрос – ответ») и после каждого утверждения (тезиса) немедленно разворачивает краткое, в несколько стихов, логическое доказательство (раскрытие, обоснование)⁴⁰⁵. Примеры его использования в Послании сведены в таблицу ниже.

<i>№</i>	<i>тезис</i>	<i>обоснование</i>
1	1:2: «Великою радостью считайте, братья мои, когда искушениям подвергаетесь различным»	1:3–8
2	1:9–10а: «Хвалится же брат униженный в возвышении своем, богатый же в унижении своем»	1:10б–11
3	1:13а: «Никто из искушаемых пусть не говорит, что от Бога искушаем»	1:13б–18
4	1:19: «Знайте, братья мои возлюбленные: пусть же будет каждый человек скор в том, чтобы слышать, медлен в том, чтобы говорить, медлен в гневе»	1:20–21
5	1:22: «Станьте же делателями слова, а не только слушателями, обманывающими самих себя»	1:23–27
6	2:1: «Братья мои, без лицемерия имейте веру Господа нашего Иисуса, Мессии славы»	2:2–16
7	2:17: «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе»	2:18–26

⁴⁰⁵ О риторической структуре блоков Послания см., напр.: Watson D. F. An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James. P. 104–105.

<i>№</i>	<i>тезис</i>	<i>обоснование</i>
8	3:1: «Не многие учителями становитесь, братья мои, зная, что большему осуждению подвергнемся»	3:2–12
9	3:13: «Кто мудр и разумен между вами? [Пусть] покажет дела свои достойной жизнью в кроткой мудрости»	3:14–18
10	4:1: «Откуда войны и откуда конфликты? Не отсюда ли – из вожелений ваших, воюющих в членах ваших?»	4:2–12
11	4:13: «Приступите теперь говорящие “сегодня или завтра отправимся в этот город и будем там год, и поторгует, и приобретем”»	4:14–17
12	5:1: «Приступите теперь богатые, плачьте, рыдайте о бедствиях ваших грядущих»	5:2–6
13	5:7а: «Итак, будьте долготерпеливы, братья, до пришествия Господа»	5:7б–11, 13
14	5:14: «Болен ли кто среди вас, пусть призовет старцев церкви, и пусть помолятся над ним, помазав елеем во имя Господа»	5:15–18
15	5:19: «Братья мои, если кто среди вас отклонится от истины, и обратит кто его»	5:20

Подобная композиция может служить основой для предположения о том, что Послание не было написано как изначально задуманная эпистола. Оно скорее было составлено из речей учителя, имеющего немалый опыт в преподавании, так как беседа (лекция), бывшая в то время распространенным методом обучения, – особая и не доступ-

ная простому проповеднику форма, для построения которой необходимо много более логических связей внутри блоков, чем для обычной проповеди или даже эпистолы. Манера излагать материал с помощью кратких предложений, отличающая данное Послание от некоторых других (например, Евреям, 1 Петра и Ефесеям)⁴⁰⁶, также напоминает о беседах наставника с учениками, построенных по принципу «вопрос – ответ». Некоторые же поучения настолько кратки, что остались в виде тезисов без раскрытия (напр.: 1:9–11; 5:12)⁴⁰⁷.

Беседа изначально требует хотя бы поверхностной аргументации и готовности отвечать на сложные вопросы, так как допускает немедленную реакцию учеников, коллег или оппонентов (подобная реакция может подразумеваться, например, в Иак. 2:18). Возражения учеников своим наставникам (см., напр.: ТВ. Yoma 43b; Shab. 3b; Таан. 9b; Hul. 16a) кажутся весьма мягкими на фоне полемики между самими мудрецами⁴⁰⁸. Следующие примеры негативной реакции, доходящей даже до унижения оппонента, можно выделить как показательные: «...я предполагал, что ты опытен в тайнах Торы, а ты не умеешь строить [даже] *кальвахомер*» (Т. Ket. 5:1); «Школа Шаммая сказала школе Гиллеля некое положение, и не смогли [те] ответить. Школа Гиллеля сказала школе Шаммая некое положение, и не смогли [те] ответить» (Т. Shab. 4a.9–24); «Итак, как мы можем осудить его? Попросим его истолковать трактат *Укцин*, с которым он не знаком, и когда он будет неспособен истолковать, скажем ему... А после низложим его...» (ТВ. Ног. 13b); также см.: Лк. 10:25; М. Ed. 5:6. В том мире и в то время дискуссия с оппонентами могла даже (если

⁴⁰⁶ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxclv–cclvii; Turner H. *The Style of the Epistle of James*. P. 116.

⁴⁰⁷ Л. Джонсон указывает на 1:12–13; 4:11–12; 5:12, 19–20 (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 13); также см.: Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 692, 694.

⁴⁰⁸ Подробнее см. гл. «Pluralism and Tension among the Sages» в: Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 83–97.

верить источникам) закончиться трагически, то есть поножовщиной (ТВ. Shab. 17a; ТЛ. Shab. 3с.36–38)⁴⁰⁹. Поэтому двусмысленное желание апостола Павла удалить – возможный эвфемизм для «кастрировать» – своих противников (Гал. 5:12) не выглядит слишком уж шокирующим.

Призыв же иерусалимского «епископа» к слушателям и читателям воздержаться от учительства (Иак. 3:1) мог быть адресован тем случайным в среде мудрецов людям, которые выдавали себя за профессионалов и стремились лишь к обогащению (см., напр.: 2 Тим. 3:6–9; М. Avot 1:13; Sifre Dev. 41 [на Вт. 11:13]).

Итак, Послание демонстрирует достаточно качественное изложение материала по схеме «тезис – раскрытие», что лишний раз свидетельствует о профессиональных навыках того, чьи речи легли в его основу. Более детально разговору о тезисах (точнее, некоторых из них) и авторской методологии по их раскрытию посвящена Часть 3.

1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энциклике

В разговоре о способах выражения, которые использует любой автор или оратор, следует также помнить, что человек может выразить собственное отношение к чему-либо не только с помощью речи, открытого заявления, но и посредством молчания (см., напр.: Лев. 10:3; Пс. 27[28]:1; 31[32]:3; 49[50]:21; Мк. 14:61; Мф. 26:63). Список важных понятий, тем и персоналий, которые автор Послания опускает в своем морализаторском дискурсе, достаточно объемен и показателен⁴¹⁰. (Конечно, подобное впечатление

⁴⁰⁹ Сомнения в историчности этого сообщения см. в: Sanders E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. P. 88; Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. P. 243.

⁴¹⁰ См., напр.: Popkes W. *The Mission of James in His Time*. S. 93–94; Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 555–561; ср.: «Начнем с того, что многие основные идеи раннего христианского благочестия не упомянуты вообще – что не удивительно для паранезиса, – но это вовсе не оправдывает утверждения о том, что они не имели значения для Иакова. Его “Послание” вовсе не предназначено для того, чтобы воспроизвести христианство целиком» (Dibelius M.,

складывается благодаря сравнению с тем обилием *важных* в раннем христианстве тем, которое встречается в текстах апостола Павла, предполагаемого оппонента Иакова Праведного⁴¹¹.) Приводимый ниже список поможет увидеть тематическую ограниченность Послания.

1. Дела Закона – значимое словосочетание для легалистского мышления, вызывавшие споры среди иудеев Диаспоры и Эрец-Исраэль, нашедшее отражение в Новом Завете по причине диспутов между лидерами разных ветвей христианства о Законе и благодати в вопросах святости и спасения. Хотя понятия «дела» и «закон» присутствуют в Послании, но порознь, не составляя известной пары «дела Закона» в трудах апостола Павла (Гал. 2:16; 3:2, 5, 10; Рим. 3:20)⁴¹².

2. Обрезание – важная тема в иудейском обществе, встречающаяся во многих еврейских и греко-римских источниках, а также в Деяниях Апостолов и Посланиях апостола Павла (Деян. 16:3; Гал. 2:3; 5:6; Рим. 2:25–29; 3:30). Отметим, что несоблюдение обрезания и традиций (τοῖς ἔθεσι) в среде иудеев поставлено Иаковом (и другими ревнителями) в вину апостолу Павлу во время его визита в Иерусалим (Деян. 21:21); именно это вызывает удивление, ибо тема обрезания для уверовавших из числа язычников прежде уже обсуждалась на апостольском соборе в Святом городе, где Иаков в качестве третейского судьи сыграл за-

Greeven H. *James*. P. 48). Обратное мнение Г. Майер выразил следующим образом: «Для такого относительно короткого Послания количество тем – значительно» (Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 46).

⁴¹¹ Ср. «Итак, мы видим только малую подборку авторской теологии, хотя и тщательно отобранную» (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 71) и «Хотя в случае Павла у нас имеется более Посланий, однако это не означает, что, сосредоточившись на некоторых темах во многих его трудах, мы непременно получим полное представление о его теологии» (Ibid.P. 71, not. 122).

⁴¹² Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 30, 60–62; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 8–9. О стихах, в которых встречаются «закон» и однокоренные слова, см., напр., таблицу №10 в: Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 695.

метную роль (Деян. 15), а диспут закончился постановлением в пользу позиции общин Диаспоре (ст. 23–29).

3. Храм и его культ, первосвященники, суббота и даже сами евреи (как этническая и религиозная группа)⁴¹³ – на фоне обращения к «двенадцати коленам в Диаспоре» полное отсутствие этнонима «Израиль» (в его широком понимании), важное для апостола Павла (см., напр.: Гал. 6:16; Рим. 9:31; 10:19; 11:7, 26; 1 Кор. 10:18; 2 Кор. 11:22), выглядит странным, если не преднамеренным⁴¹⁴. Умаление же значимости культовых жертвоприношений перед послушанием Богу и добрыми делами было давней тенденцией в пророческом иудаизме и у еврейских интеллектуалов, подобных бен Сире (подробнее см.: 3.2.3. Этика)⁴¹⁵.

4. Праведность – редкое использование этого понятия в Послании Иакова контрастирует с множеством его употреблений у апостола Павла, особенно в Послании Римлянам, в котором наиболее показательно сравнение между

⁴¹³ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 38; Laws S. *The Epistle of James*. P. 4, 40–41; Popkes W. *The Mission of James in His Time*. P. 90: «Термины “Израиль”, “израильтяне”, “евреи” отсутствуют; нет упоминаний Моисея, Иерусалима (даже в 5:12, в отличие от Мф. 5:34–37; 23:16–22), Храма или его культа, священников и первосвященников; не говорится ничего о субботе, обрезании, пищевых запретах, нормах ритуальной чистоты, посте, Пасхе и других праздниках; ничего о тогдашних еврейских группах (таких, как фарисеи) и личностях (таких, как Иоанн Креститель)». Дж. Пайнтер отмечает, что отсутствие в Послании какого-либо упоминания Иерусалима предоставляет дополнительный аргумент сторонникам поздней даты появления этого документа (Painter J. *What James Was, His More Famous Brother Was Also*. P. 225–226); по этому поводу заметим, что фактическое отсутствие Иерусалима и его Храма во время создания, редакции и кодификации Мишны не помешало их присутствию на страницах этого объемного галахического сборника.

⁴¹⁴ О важной, формирующей роли понятия «Израиль» см., напр.: Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. P. xxxiv.

⁴¹⁵ Вряд ли здесь можно говорить о восприятии Храма как места молитвы, а не жертвы, якобы возобладавшему в среде первых христиан – о таком допущении см.: Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 157–160.

праведностью Бога и праведностью человека (10:3)⁴¹⁶. Возможно, что автор галахической энциклики, подобно евангелистам, просто не уделил этому должного внимания, считая, что после жизни Христа рассуждать о праведности в духе Шауля из Тарса, не знавшего Иисуса лично, просто излишне (ср. утверждение «пока не восстанет наставляющий праведности (יורה הצדק) в конце дней» в: CD 6:10–11).

5. Очищение⁴¹⁷ – важная тема в иудаизме той эпохи, которая была освещена совершенно по-разному в Новом Завете (1 Кор. 5:8; Еф. 5:26; Флп. 1:10; 1 Пет. 1:22; Евр. 10:22) и Мишне, где ей отведен целый раздел טהרות («Очищения»), содержащий 12 трактатов. Актуальность и острота проблемы ритуального очищения видны, например, в споре учеников Иоанна Крестителя с иудеями на эту тему (Ин. 3:25), а также в публичной критике фарисеев со стороны Иисуса за их традицию омовения рук и посуды и со стороны саддукеев за традицию омовения храмовой меноры (Мк. 7:1–18; Мф. 15:1–12; Лк. 11:39–40; Т. Наг. 3:35; Т. Наг. 79d.31–32).

6. Политические и социальные институты и отношения, как то: власти, налоги, рабство⁴¹⁸, – темы, известные как в Новом Завете, так и Мишне (см., напр.: Рим. 13:1–7; Еф. 6:5–9; 1 Тим. 2:1–2; М. Avot 1:10; 2:3; 3:2, 5; MSh 2:7). Политические дискуссии среди евреев были известны как до 70 г., так и после; наиболее же показательный пример обсуждения общественно-политической ситуации в Израиле (с признанием полезности власти Рима) упомянут в следующей сентенции одного из раввинов: «...знаешь ли ты, что народ этот от Небес царствует? Ибо хотя он опустошил дом Его, сжег Храм Его, убил праведников Его и уничто-

⁴¹⁶ Davies P. R. *James in the Qumran Scrolls*. P. 28: «Слово δικαιοσύνη (“праведность”, “справедливость”) появляется 92 раз в Новом Завете, только десять раз в Евангелиях и семь из них у Матфея. (Использовано 34 раза в Римлянам и три раза в Послании Иакова.)».

⁴¹⁷ Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 1–6.

⁴¹⁸ Popkes W. *The Mission of James in His Time*. P. 93.

жает достойных Его, все еще он существует! А о тебе я слышал, что ты сидишь и занимаешься Торой, и собираешь собрания раввинов, и свиток держишь в чреве своем» (ТВ. AZ 18a, bar.).

7. Гендерные и сексуальные отношения, а также отношения между поколениями⁴¹⁹ – эти проблемы для евреев Диаспоры, живших в тесном кружении язычников, были не в меньшей степени актуальны, чем и для их собратьев в Палестине. Различные авторы отмечают сексуальную развращенность язычников и строгость евреев (см., напр.: Рим. 1:20–31; Philo. Det., 102; Jos. Cont. Ap., II, 199–202), а также их любовь к чадородию (Тас. Hist., V, 5, 3); некоторые же Послания Нового Завета содержат краткие домострои (Еф. 5:22 – 6:9; 1 Пет. 3:1–7).

8. Иисус как личность и особенно *Сотер* (Спаситель) – важная тема в Новом Завете (Ин. 3:16; 4:42; Деян. 5:21; 13:23; Еф. 5:23; 4:10; 2 Пет. 3:2)⁴²⁰. Этот известный в Средиземноморье царский титул нередко приводится в Новом Завете в логической паре с еврейским титулом *Машиах*, Христос (Лк. 2:11; Флп. 3:20; 2 Тим. 2:10; Тит. 1:4; 2:13; 3:6; 2 Пет. 1:1, 11; 2:20; 3:18). В Послании Иакова Иисус как *Машиах* встречается лишь дважды и без явной связи с контекстом (1:1; 2:1⁴²¹), что в немалой степени, как представляется, зависит от иудео-христианского характера этого сочинения⁴²² (также см.: 2.2.5. Мессиянские чаяния и их географическое разделение). Подобная редкость упомина-

⁴¹⁹ Popkes W. Op. cit. P. 93; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 81–82; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 121–122.

⁴²⁰ Laws S. *The Epistle of James*. P. 33; Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 555.

⁴²¹ Текстологические проблемы этих стихов см. в: Wettlaufer R. *No Longer Written*. P. 159–189. Некоторые исследователи уверены, что Иисус упоминается также как «Господь» в Иак. 5:7–8, 14–15 (см., напр.: Baker W. R. *Christology in the Epistle of James*. P. 53–54).

⁴²² Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 15–17; McKnight S. *The Letter of James*. P. 36; Niehoff M. R. *The Implied Audience of the Letter of James* // Anderson G. A., et al. (Eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2013. P. 58.

ния имени Иисуса, к тому же без видимой связи с его мессианским служением, сильно контрастирует с манерой Иакова из Кефар-Сехани исцелять и учить «во имя Иисуса» (или, как эвфемизм, «во имя Некогого»), отмеченной в раввинистической традиции (TJ. Shab. 14d.70–15a.1 (ישו פנדריא); AZ 40d.73–41a.4 (בן פנדריא); Qoh. r. 1.24 [на Еккл. 1:8] (מישם פלויני)).

9. Крест Христа и миссия к народам – эти две темы были настолько важны для апостола Павла, что в его Посланиях они порой гармонично дополняют друг друга (Гал. 5:11; 6:12–14; 1 Кор. 1:14–24; Еф. 2:14–18); с учетом широкого вовлечения евреев Диаспоры в миссию (подробнее см.: 2.2.6. Миссия: иудейская и христианская) такое умолчание выглядит намеренным уходом от этой важной темы, которая, вполне вероятно, не была актуальной для иерусалимских христиан.

10. Церковь как институт Божий и как поместная община самого автора, предположительно – лидера («епископа») иерусалимских христиан. В энциклике лишь однажды проскальзывает термин *эклесия* (Иак. 5:14), что резко контрастирует с его частым употреблением в Посланиях апостола Павла и особенно в Апокалипсисе Иоанна, а также с их *эклесиоцентричным* характером⁴²³.

11. Авторская автобиография, включающая разговор об избрании и призвании на служение, – акцент на собственных отношениях с Богом был свойственен таким великим пророкам древности, как Иеремия, Иезекииль и Даниил. Среди христианских авторов наиболее обширно о себе повествовал апостол Павел, который в Послании Галатам примерно 1/3 текста (гл. 1–2) отвел рассказу о начале своего служения и отношениям с учениками и апостолами Христа, «столпами» Церкви, главными лидерами нарождавшегося христианства; кроме того, разговор о себе он

⁴²³ Из 144 ссылок упоминаний *эклесия* в Новом Завете 44 встречаются в корпусе Павла и 20 в Апокалипсисе (Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. P. 155–156, not. 13–14).

продолжил в Первом и Втором посланиях Коринфянам и Послании Филиппийцам⁴²⁴.

12. Апостолы и представители разных общин, их имена, их тексты, события из жизни церквей, апостольские соборы (Деян. 11, 15), а также понятия «евангелие» и «предание» – темы, встречающиеся в различных Посланиях Нового Завета (см., напр.: Гал. 1:11, 18–2:14; 1 Кор. 9:5–6, 14, 18; 11:2; 15:5–7; 2 Кор. 11:7; Рим. 1:1, 16; 2:16; 11:28; Флп. 1:5; 2:2, 4, 8–9; 1 Фес. 1:5; 2 Фес. 2:15; 1 Пет. 5:12–13; 2 Пет. 3:15–16; 3 Ин. 1, 9–10)⁴²⁵.

Показанное выше приуменьшение или замалчивание важных тем (если оно не было случайным⁴²⁶) могло быть вызвано следующими причинами:

1) религиозным контекстом адресатов – иудеев и христиан Диаспоры – жизнь которых в принципе отличалась от бытия их сородичей в Израиле, включая самого автора Послания (также см.: 1.4.3. Адресаты)⁴²⁷;

2) авторскими предпочтениями в сферах теологии, этики и социологии при выборе наиболее важных тем для своей галахической энциклики;

⁴²⁴ Ш. Фрейне видит в рассказе апостола Павла о себе как о праведном еврее его стремление «скомпрометировать этих других миссионеров» – иерусалимских эмиссаров (Freune S. *Jesus Movement and Its Expansion*. P. 225–226).

⁴²⁵ Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 242: «Долгое время считалось, что несмотря на олицетворение его автора с “Иаковом, рабом Господа Иисуса Христа”, Послание содержит слишком мало того, что было отличительными верованиями и практикой движения Иисуса». О понятии «евангелие» в жизни первых христиан, в частности – апостола Павла, см.: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 283–328.

⁴²⁶ Laws S. *The Epistle of James*. P. 4: «Можно возразить, что он не имел случая упомянуть эти вопросы...».

⁴²⁷ Подробнее см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 27–43; Davids P. H. *The Epistle of James in Modern Discussion*. P. 3625–3627; Popkes W. *The Mission of James in His Time*. P. 90; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 235–237.

3) универсальным характером и большим морализаторским акцентом Послания, темы которого не зависели от различных проблем читателей в Диаспоре.

Относительно этих пунктов следует заметить, что их можно разбить на 2 + 1. Так, два первых пункта связаны между собой в том смысле, что отсутствующие в Послании Иакова темы встречаются в посланиях «апостола язычников», также адресованных читателям Диаспоры; но именно эти темы как содержание Павлова «евангелия» (1 Кор. 15:1) могли быть главной причиной его неприятия многими иудео-христианами (Деян. 21:20–21; Гал. 1:9–12; 1 Кор. 9:2–3; 2 Кор. 11:4–5) – в таком случае, отсутствие в Послании Иакова тех тем, что производили разделения в среде слушателей, выглядит как разумный подход автора, написавшего яркий паранезис, а не теологический или философский трактат. Именно такая осторожная и взвешенная позиция могла определить выбор тем. Третий же пункт говорит о желании автора в своих беседах и проповедях сосредоточиться на главных принципах религиозной морали – искушении, осознанной бедности, делах веры, стремлении учительствовать, внутриобщинных скандалах – важных для евреев Эрец-Исраэль и Диаспоры. Молчание о мире раннего христианства и о собственной персоне (как апостола или столпа Церкви) можно объяснить в первую очередь тем, что автор Послания был далек от мысли написать хронику ранней Церкви. Уж тем более он не хотел отвлекать читателей рассказом о себе самом как «рабе» и брате Господа, а также главе иерусалимской общины⁴²⁸. Разговор о морали отводит фокус читательского внимания от исто-

⁴²⁸ Ср. следующее (типичное для М. Дибелиуса) объяснение: «Ибо паранезис является безличностным писанием, а не исповеданием, в котором можно было бы ожидать присутствие воспоминаний» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 17). Подобное утверждение плохо согласуется с одновременным присутствием паранезиса и авторской личности в нравственных письмах Сенеки.

рии – даже священной истории⁴²⁹. Ради этого он считал разумным не привязывать свою энциклику к реальности, отчего само Послание стало не столько не-историчным, сколько вне-историчным⁴³⁰.

1.4.3. Адресаты

Если Послания Нового Завета рассматривать (во многом) как респонсы лидеров раннего христианства конкретным общинам или группам общин, то их содержание, темы и даже язык изначально были определены *Sitz im Leben* адресатов в различных странах Средиземноморья. В текстах Нового Завета ярче всего это видно в эпистолах апостола Павла, наиболее плодотворного среди авторов первых двух поколений христиан, который вел переписку с различными общинами в Средиземноморье, включая даже те, где он еще не успел побывать. Известный учитель не всегда отвечал на вопросы знакомых и незнакомых ему людей, он также мог просто послать свое учение тем, на кого по каким-то причинам желал оказать влияние, как, например, в случае с Посланием Римлянам, а также Посланием Колоссянам (если оно действительно было написано Павлом).

От этого важного фактора отчасти могло зависеть и содержание галахической энциклики Иакова, созданной для ознакомления далеких от Иерусалима читателей с «истинным» путем веры. В таком случае, адресат (точнее – его этнический состав и социально-религиозные проблемы)

⁴²⁹ Д. Аллисон приводит в пример библейскую книгу Притч, из которой невозможно ничего узнать о Моисее и Исходе (Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 560).

⁴³⁰ Именно поэтому следующее утверждение не представляется достаточно обоснованным, что, впрочем, подметил и сам его автор в последних словах (курсив наш. – А. Т.): «Отсутствие упоминаний этих противоречий указывает, что Послание (или как минимум его источники) было написано или прежде иерусалимского собора или спустя долгое время после 70 г., когда противоречия уже исчезли, если доказательство от умолчания вообще имеет какую-то ценность» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 20).

становится важной составляющей в исследовании самого Послания.

Здесь прежде всего исследуются адресаты, указанные в первом стихе Послания как «двенадцать колен в Диаспоре». Несомненно, что данную энциклику можно рассматривать как предназначенную не только для простых читателей в Диаспоре, но также для различных миссионеров – иудейских и христианских, – распространявших по всему Средиземноморью учения, по сути и духу неприемлемые для ревнителей закона и хранителей отеческих традиций из иерусалимской общины, известной нам по книге Деяний Апостольских. Естественно, что наставление от имени местного «епископа» Иакова Праведного должно было не просто научить евреев Диаспоры каким-то общим понятиям, но и указать проповедникам и учителям с иными воззрениями «истинный» путь святости (подробнее см.: 1.4.4. Цель и дата). Однако в данном исследовании детальный разбор преднамеренной или непреднамеренной полемики автора Послания с иными учителями и проповедниками не является главной темой.

На фоне многих эпистол Нового Завета адресат Послания Иакова (как и сам автор) определен довольно скромно, общей фразой: «двенадцати коленам в Диаспоре» (Иак. 1:1; ср.: 1 Пет. 1:1). Обращение «двенадцать колен» основано на метафоре – подобный прием для наименования израильтян нередко встречается в текстах разных эпох, например: Исх. 24:4; Иез. 47:13; Сир. 44:23; Diod. Sic. XL, 3, 3; Test. Ben. 9:2; Philo. Fug., 185; Мф. 19:28; Откр. 21:12; М. Нор. 1:5; ТВ. Sota 36b, bar.; Тем. 15b; Вер. г. 24.5 [на Быт. 5:1]; Qoh. г. 3.14 [на Еккл. 3:11]; 63.6 [на Еккл. 24:21]. Такое неясное обозначение адресатов прежде всего наводит на мысль о том, что автор пишет к евреям (иудеям) Диаспоры⁴³¹; однако большинство ученых предлагают рас-

⁴³¹ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxxxiv–cxliii, 29–31; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 123–127; McKnight S. A Parting within the Way. P. 111–113; Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 251–255.

смагивать его как указание на христиан, иногда отмечая их смешанный этнический состав⁴³². Можно допустить, что автор Послания не проводил принципиального деления среди своих адресатов на евреев и иные народы, так как оно не имело особого смысла после схождения Святого Духа на язычников и апостольского совета в Иерусалиме, собранного для обсуждения этого события (Деян. 11:1–18).

Как неоднократно отмечается в нашем исследовании, в отличие от апостола Павла, реагировавшего на вопросы и проблемы своих корреспондентов из различных городов, автор составил свое Послание безотносительно нужд конкретных общин и персон. Принципиальная разница между этими двумя яркими служителями ранней Церкви заключалась в форме их общения с адресатами⁴³³. Апостол Павел основывал новые церкви (или развивал уже существовавшие) и поддерживал с ними активную связь, в том числе с помощью переписки; Иаков же, судя по имеющимся источникам, пребывал в Иерусалиме и черпал информацию о жизни провинциальных общин от гостей (Деян. 15:13–14; Гал. 1:19; 2:9), своих эмиссаров (Гал. 2:12) или даже из слухов (Деян. 21:21). Подобная ситуация сложилась, например, с христианской общиной в городе Колоссы, послание которой было написано автором, предположительно никогда там не бывавшим, но пользовавшимся информацией от своего сотрудника (Кол. 1:4, 8–9). Естественно, что перечисленные выше способы получения информации

⁴³² См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 20, 66–67; Laws S. *The Epistle of James*. P. 48–49; Martin R. *James*. P. 8–9; Adamson J. *James*. P. 11–14, 51; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 170; Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. S. 332–333; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 6, 50; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 72; Idem. *The Mission of James in His Time*. P. 89; Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 338; Mrázek J. *Teologie opomijenyých*. S. 114; McCartney D. G. *James*. P. 33–36; ср.: Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz Im Leben*. P. 537–553; Idem. *James*. P. 115–116.

⁴³³ Adamson J. *James*. P. 130: «Как мы полагаем, стилистическое различие между Посланиями Павла и Посланием Иакова обосновано в основном разницей в степени близости между их создателями и христианами, к которым они соответственно обращались».

не могли быть столь же эффективны, как личное знакомство автора с его адресатами, с которыми он мог общаться также через своих посыльных – учеников и сотрудников – или послов самих общин (Рим. 16:1–15; 1 Кор. 16:10–12, 17; Еф. 6:21–22; Флп. 4:8; Кол. 4:7–10). В источниках Иаков не показан координатором большой группы миссионеров, рассылаемых им по церквям; возможно это было связано с давно сложившейся традицией некоей «подотчетности» диаспор Иерусалиму, отчего те сами посылали туда своих представителей (Деян. 11:1–18; 15:6–29; 21:15–26) и даже материальную помощь (11:27–30; Рим. 15:26; Jos. Ant., XX, 52–53; ср.: Гал. 2:10)⁴³⁴. Много ранее иерусалимские иудеи приглашали собратьев из Диаспоры присылать к ним посланцев за историческими архивами (2 Мак. 2:13–15). Глава центральной, по сути – первой, церкви раннего христианства писал неким далеким и даже незнакомым ему адресатам, которые относились к разным географическим, этническим и социальным группам. Именно это могло придать Посланию тип энциклики с большим акцентом на утешении.

Это также делает портрет адресата достаточно приблизительным (если вообще возможным, как считают некоторые исследователи⁴³⁵)⁴³⁶. Тем не менее, наши источни-

⁴³⁴ Подробнее см., напр.: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 1000–1003; Keener C. S. *Acts*. P. 1857–1860.

⁴³⁵ Напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 46; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 28; Ruzer S. James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse. P. 79–80; ср.: «...многие подобные тексты умалчивают о социальной среде, в которой они имели хождение. В большой мере это относится также к Иакову» (Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James*. P. 247).

⁴³⁶ Об адресатах, их этническом и социальном контекстах см.: Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 25–33, 103–117; Baasland E. *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*. S. 3676; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 233–235; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 74–103; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 47–49; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 65–70; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 17–26; Hartin P. J. *James*. P. 25–27;

ки позволяют назвать проблемы евреев в Диаспоре, которые в равной степени могли относиться и к читателям Послания.

Как уже было отмечено, умолчание автором о некоторых важных темах обусловлены *Sitz im Leben* самого адресата (подробнее см.: 1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энциклике). В силу объективных причин – оторванность от Эрец-Исраэль и вовлечение в политическую и экономическую жизнь языческих обществ – евреи Диаспоры были далеки от галахических вопросов святости⁴³⁷. Успешная ассимиляция евреев Диаспоры привела к тому, что они по-прежнему воспринимали патриархальные ценности, все еще имевшие большое значение для консерваторов Эрец-Исраэль⁴³⁸. Так, например, мессианские чаяния никогда не были сильны в их среде в той же степени, что в среде палестинских фанатиков (подробнее см.: 2.2.5. Мессианские чаяния и их географическое разделение). На основании Исх. 34:15 палестинские раввины рассматривали их невольными идолопоклонниками (Т. AZ 4:6; ARN A.26; подробнее см.: 2.1. Палестина и Диаспора). Известно, что эти евреи в своем стремлении стать частью языческого общества избегали обрезания или даже делали обратную операцию (1 Мак. 1:15; Деян. 16:3; 1 Кор. 7:18; Jos. Ant., XX, 41–42; T. Shab. 15:9). Кроме того, как отмечают раввинистические источники, в римскую эпоху посещение языческих бань было обычным явлением для евреев, включая палестинских (M. AZ

Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 70–75; McCartney D. G. *James*. P. 32–38; McKnight S. *The Letter of James*. P. 32–33; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 29–30; Niehoff M. R. The Implied Audience of the Letter of James // Anderson G. A., et al. (Eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2013. P. 58–77.

⁴³⁷ Popkes W. The Mission of James in His Time. P. 90: «...это определенно указывает, что данные вопросы не были частью его тогдашней миссии, направленной на его адресатов. Очевидно, они не играли роли в той ситуации, с которой столкнулся Иаков».

⁴³⁸ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 182.

3:4; Т. Ber. 2:20; TJ. Sanh. 25d.21–33; TB. Shab. 40b; Vaik. г. 34.3 [на Лев. 25:25]).

Возможно, что краткое приветствие «радоваться» в привычной формуле «автор адресату [желает] радоваться» свидетельствует о намерении автора Послания расширить круг своих читателей. В библейских книгах, написанных по-гречески, встречаются подобные показательные обращения к спартамцам (1 Мак. 12:6), христианам Диаспоры (Деян. 15:23) и егемону Феликсу (Деян. 23:26)⁴³⁹. В Септуагинте оно используется часто (1 Езд. 1:8–9; Есф. 8:12; 1 Мак. 10:18, 25; 11:30, 32; 12:6, 20; 13:36; 14:20; 15:2, 16; 2 Мак. 1:1, 10; 9:19; 11:16, 22, 27, 34; 3 Мак. 7:1), что наряду с его присутствием в других литературных памятниках (Test. Sol. 22:1; Ер. Arist. 35, 41) свидетельствует о распространенности подобной формы приветствия – χαίρειν или χαίρειν καὶ ἔρρωσθαι – в грекоязычной еврейской литературе и, соответственно, среди палестинских евреев⁴⁴⁰.

Непосредственными адресатами Послания были христиане разных поколений – временной диапазон читателей колеблется от постаревших свидетелей жизни самого Мессии (ряды которых уже сильно поредели) до современников знаменательного собора в Явнии (ок. 90 г.). Но чем более дата написания Послания будет приближена к смерти исторического Иакова (62 г.), тем более среди адресатов будет насчитываться христиан второго поколения. Именно это помогает понять причину написания Послания – второе поколение христиан, в

⁴³⁹ Об этой форме приветствия см.: Mullins T. Y. *Greeting as a New Testament Form*. P. 420; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 67–68; Betz H. (Ed.). *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. P. 414; Alexander P. S. *Epistolary Literature*. P. 585–586; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 22.

⁴⁴⁰ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 68: «Кажется *a priori*, что христиане переняли данную форму приветствия – но наряду с этим развили более специфическую христианскую формулу»; White J. L. *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography*. S. 1755: «Общепринятая эпистолярная форма вступительного обращения/приветствия». Данное приветствие Л. Доэринг называет «идиоматическим» (Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 459).

котором заметно прибавилось этнических евреев Диаспоры и особенно язычников, никогда не слышавших Иисуса лично, имело иные, чем, например, сам Иаков, представления о Мессии и христианской жизни, а также о месте иных народов (этносов или *гоим*) в божественном плане спасения.

Явные расхождения между учениками Иисуса и некоторыми ранними христианскими лидерами и авторами достаточно явно отражены в сообщении Серапиона, «епископа Антиохийского, восьмого после апостолов» (Eus. Hist. eccl., V, 22), переданного Евсевием так: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов, как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так» (Ibid., VI, 12, 3). Хотя оно фиксирует существование принципиальных разногласий столетием позже апостольского периода, но сама тенденция осторожного или даже отрицательного отношения к новым учениям была отмечена уже в I в. (2 Фес. 3:14–15; 3 Ин. 9–10).

1.4.4. Цель и дата

Соответственно, лидер первой и пока еще главной христианской общины и его многочисленная паства из ревнителей закона должны были дать свою коллективную галаху как респонсу на те вопросы, которые периодически возникали у христиан Палестины и Диаспоры. В силу естественных причин эта респонса получила форму энциклики – письма, не адресованного конкретным общинам и не отвечающего на вопросы той или иной группы верующих. Хотя сам автор (кем бы на самом деле он ни был) не преподносит свое Послание как энциклику (ср.: 1 Пет. 1:1), но на фоне повеления общинам обмениваться эпистолами, написанными конкретно для каждой из них (Кол. 4:16), вполне можно подразумевать именно такой «всеобщий» характер текста, обращенного к «двенадцати коленам в Диаспоре»⁴⁴¹.

⁴⁴¹ Поэтому нам кажется ошибочным следующее возражение против восприятия Послания Иакова как энциклики: «У нас имеется лишь небольшое число свидетельств, противоречащих предположе-

Необходимость создания циркулярного Послания обосновывалась хотя бы тем, что к тому времени прежде мало кому известный Шауль из Тарса уже начал рассылать свои письма под именем апостола Павла⁴⁴². Более того, он настаивал на правоте своей галахи и придавал иное, противоречащее его собственному мнению разным формам духовного остракизма (Гал. 1:8–9; 2 Фес. 3:14 – даже если последнее место было написано не им, оно достаточно хорошо отражает характер апостола). Информация о Павловых нововведениях доходила до иерусалимской общины и ее ревнителей Горы, что совершенно очевидно из фразы «Извещены же [они] о тебе, что отступлению учишь от Моисея...» (Деян. 21:21a). Несомненно, что Послание Иакова (вне зависимости от его реального автора) появилось как респонс не только на разнообразные вопросы христиан Диаспоры, возникавшие по разным поводам, но и теологию апостола Павла и его последователей, а то и вовсе разного рода «попутчиков» (возможно, подразумеваемых в Флп. 1:15–18), которая спровоцировала часть этих вопросов⁴⁴³. Заочная дискуссия с неназванным оппонентом по вопросу веры и дел (Иак. 2:14–26) могла быть прямым и резким ответом консервативного и богобоязненного авто-

нию о том, что никто из христианских лидеров первого поколения не имел такого авторитета среди всех христиан, хотя бы одного этнического или религиозного окружения, по всему известному в то время миру. Даже наибольшая не-христианская еврейская община не имела лидеров, обладавших таким большим влиянием (ср. Деян. 28:21)» (Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 29). Обратное мнение и ссылки на его сторонников см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 433.

⁴⁴² О том, как теология этого апостола могла восприниматься иудео-христианами, см., напр.: «Следуя более антиномному подходу к Закону, он имел новую версию “спасения”, которую предложил как “учение для язычников”» (Eisenman R. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. P. vii).

⁴⁴³ О восприятии галахи Иакова как анти-паулинистской см., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 179; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 511–548 (особенно S. 526–535); Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 47–75; Painter J. Who Was James? P. 58; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 272.

ра, каким представлен исторический Иаков в патристической традиции, «либеральным» нововведениям в паулинистских и близких им по духу общинах (если даже не в кругах их предшественников в Diasпоре⁴⁴⁴). Подобное противопоставление особенно заметно в рассуждении о вере и делах (Иак. 2:17 сл.), сопровождаемом нападками автора на человека, противопоставившего (возможно, собственную) веру без дел чужой вере с делами⁴⁴⁵. Вполне вероятно, своим различным оппонентам автор энциклики отвечает и в других главах, что значительно расширяет круг этих оппонентов (даже если сам автор никогда лично не встречался с ними).

Кроме Шауля из Тарса – бывшего ученика раввана Гамалиила, перешедшего в «назарейскую ересь», – источники упоминают и других еврейских миссионеров и проповедников, не всегда даже христианских (Деян. 8:9–11; 13:6–8; 18:24–28; 19:13–14; Флп. 1:15–18; Just. Trypho, 17, 1). Именно эта активность разного рода глашатаев грядущих катастроф усиливала эсхатологические ожидания, которые очевидно просматриваются у различных авторов, включая иерусалимского «епископа» (1 Фес. 4:17; Иак. 5:8; Откр. 1:3; 22:10). В ту пору многим казалось, что пришествие Господа свершится в ближайшее время, при нынешнем поколении (1 Фес. 4:17; ср.: Мк. 9:1 и пар.); в свою очередь это вызывало к жизни обилие фанатичных проповедников, (лже)пророков и «антихристов», неоднократно упоминаемых евангелистами и Иосифом Флавием (Мк. 13:22; Мф. 24:24; 1 Ин. 2:18; Jos. Bel., II, 258–263; VI, 285, 288; Ant., XX, 97, 167). Появление многих чужеродных, иного толка служителей и ощущение близкого конца могли стать важными катализаторами желания иерусалимского «епископа» (или его имитатора) дать «двенадцати коленам

⁴⁴⁴ О допущении существования идеи оправдания только верой в эллинистических кругах прежде деятельности апостола Павла см.: McCartney D. G. *James*. P. 16–17.

⁴⁴⁵ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 123: «Сам стиль предрасполагает к тому, чтобы видеть эту личность как недружественный или заблуждающийся глас».

в Диаспоре» истинное учение⁴⁴⁶. В глазах своего окружения Иаков, брат Иисуса, имел достаточный авторитет хранителя отечественных законов, поэтому не имел нужды представлять себя «евреем из евреев», «ревнителем отеческих преданий» и «зелотом Божиим», как это делал, например, этнический еврей Шауль из Тарса (Флп. 3:5; Гал. 1:14; Деян. 22:3). В руках иудео-христианских миссионеров, отправившихся из Иерусалима в Диаспору (Гал. 2:4, 12; Деян. 14:19; 15:1)⁴⁴⁷, подобная энциклика могла стать священным текстом, обязательным для публичного прочтения подобно тому, как это уже происходило с иными Посланиями, адресованными различным христианским общинам (2 Фес. 3:14; Кол. 4:16). Среди первых христиан сложно найти более авторитетного автора для такого циркулярного письма⁴⁴⁸. Поэтому запрет в Псевдоклиментиновых *Узнаваниях* принимать учителей, не посланных от Иакова, отчасти свидетельствует об авторитете последнего несмотря на маргинальность самого источника (Ps.-Clem. Rec., IV, 35, 1).

Здесь следует учесть ментальность иерусалимских ревнителей, которые пребывали в духовном центре иудаизма и постоянно пополнялись мудрецами извне, подобными вавилонянину Гиллелю. С их точки зрения, христианство Диаспоры, в котором с годами появилось много язычников, было «иным» или «внешним» (ср. употребле-

⁴⁴⁶ Именно поэтому нам представляется ошибочным в принципе предположение П. Дэвидса (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 38–39) о том, что исторический Иаков не успел бы до своей гибели в 62 г. прочитать Послание к Римлянам (написанное ок. 56 г.) и, соответственно, отреагировать на него в собственном сочинении (Иак. 2:14–26). Наша позиция заключается в том, что указанный отрывок об оправдании верой и делами был направлен не только и не столько против апостола Павла, бывшего лишь *одним из* многих миссионеров той поры.

⁴⁴⁷ Подробнее см.: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 89–93.

⁴⁴⁸ Laws S. *The Epistle of James*. P. 41: «От Иакова Иерусалимского, представителя народа, могли ожидать оценки эффекта, произведенного Павловым лозунгом “оправдание верой, а не делами”».

ние последнего понятия к некоторым слушателям Иисуса в: Мк. 4:11). Эта изначальная отчужденность от палестинского еврейства с каждым годом усиливалась благодаря тому, что, начиная с первых постановлений, принятых в Иерусалиме (Деян. 11:1–18; 15:1–29), Церковь воспринимала обращенных язычников как равноправных учеников Мессии. Подобное равенство еврейских и нееврейских последователей Иисуса звучит, например, в отрицании разницы между иудеем и эллином во Христе (Кол. 3:11). Послание Иакова в отличие от Послания Римлянам вообще не обсуждает этой проблемы, отчего создается впечатление, что адресаты Иакова – члены еврейских кагалов Диаспоры, которые не могут принять универсалистского подхода в ее решении⁴⁴⁹. Несомненно, что христиане Иудеи во многом были близки скорее мессианским сектам в Земле обетованной (например, ессеям), чем последователям апостола Павла. Христианство эллинистических иудеев и прозелитов, начав свой путь в Антиохии – *alter ego* Иерусалима и оплота эллинистического иудаизма, – быстро росло и приобретало авторитет. (Отметим, что эта община была основана без участия апостолов, которые даже не упоминаются в повествовании о появлении в ней Варнавы как эмиссара Иерусалима, где их, похоже, уже заменили старцы⁴⁵⁰.) Значение Иерусалима редуцировалось от координирующего и духовного центра к простому символу иудаизма, иногда даже с негативной окраской – например, «Содом и Египет» (Откр. 11:8); соответственно, уменьшалась также роль

⁴⁴⁹ Об отношении Иакова и Павла к язычникам см.: Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 444–480; Bockmuehl M. Antioch and James the Just. P. 179–182; McKnight S. A Parting within the Way. P. 109–113, 125; Chilton B. James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus. P. 142–146; Idem. James and the (Christian) Pharisees. P. 23–25; Freyne S. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus*. P. 6–7. Об отношении раввинов к язычникам см., напр.: Labendz J. P. *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*. N.Y.: Oxford University Press, 2013.

⁴⁵⁰ Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 429.

иерусалимской общины и ее главы⁴⁵¹. С учетом значимости Антиохии как греческого мегаполиса на Востоке (подробнее см.: 2.3.2. Новая секта последователей Иисуса из Назарета) можно вполне допустить, что изначальный потенциал общины был достаточно высоким – об этом свидетельствует, например, упоминание пяти (из) тамошних учителей и пророков (Деян. 13:1)⁴⁵². Сложившуюся ситуацию можно выразить следующими словами: Иерусалим терял Диаспору...

Как это обычно случается, новая ситуация в религиозно-политической жизни общества порождала новые тексты. Поэтому иерусалимский «епископ» должен был отреагировать на активность различных миссионеров по всему Средиземноморью посредством рассылки своих морализаторских максим «двенадцати коленам в Диаспоре». С различных перспектив – например «восстановления Диаспоры»⁴⁵³ или «спасения душ»⁴⁵⁴ (в смысле сохранения их в истине) – Послание Иакова было весьма своевременной энциклопедией.

Таким образом, цель написания Послания зависела не столько от желания самого автора, кем бы на самом деле он ни был, сколько от исторической необходимости. Даже патристическая традиция не изображает Иакова как писателя, что по принципу *argumentum a silentio* должно навести на мысль об отсутствии иных текстов, написанных им. К слову сказать, эта же традиция приписывает апостолу Павлу – самому плодovitому автору Нового Завета – даже

⁴⁵¹ Bauckham R. *James*. P. 21; Painter J. Who Was James? P. 60.

⁴⁵² О том, что они могли составлять лишь часть списка служителей, см.: Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. I. P. 602–603.

⁴⁵³ Тезис «Restoring the Diaspora» взят за основу названия и главной темы в монографии Т. Каргеля (Cargal T. B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993); также см.: Hartin P. J. *James*. P. 53–55; Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament*. P. 338.

⁴⁵⁴ Martin R. P. *James*. P. lxxvi; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 7, 241.

Послание Евреям, находя этому различные обоснования (Eus. Hist. eccl., II, 17, 12; VI, 14, 6; 25, 11–13). Если бы Иаков написал еще что-нибудь, различные авторы первых веков христианской эры – защитники и критики аутентичности его Послания – не прошли бы мимо этого факта⁴⁵⁵. Можно вполне допустить, что «брат Иисуса» не обладал достаточным писательским даром, а уж тем более писательской одержимостью, и, следовательно, его (или приписанное ему) Послание было вынужденным действием без четко выраженной цели⁴⁵⁶. Подобная необходимость изложить свое видение новой религии примерно в те же годы подвигла взяться за перо также и врача Луку (Лк. 1:1–4).

Данный опус должен был стать своеобразным уставом (иудео-)христианских общин Диаспоры в ту эпоху, когда раннее христианство еще не создало все свои канонические тексты и окончательно не отделило себя от иудаизма⁴⁵⁷. Конечно же, подобное предположение возможно прежде всего в случае ранней даты создания Послания, которую, заметим, признают многие комментаторы⁴⁵⁸. Ее порой

⁴⁵⁵ Ср. противопоставление Послания апокрифическим текстам, приписываемых Иакову в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 13.

⁴⁵⁶ Различные предложения о цели Послания см. в: Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 3–8, 17–20, 202–218; McCartney D. G. *James*. P. 39–40; Allison D. C. Jr. *James*. P. 32 ff.

⁴⁵⁷ Adamson J. *James*. P. 64: «На наш взгляд, Послание Иакова, по своему своеобразное, является превосходным примером примитивного христианского катехизиса»; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 35: «Поэтому, возможно, это короткое Послание – первый написанный новозаветный документ и первое известное христианское писание из всех, имеющихся у нас»; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 159: «...Послание Иакова наиболее понятно как форма иудео-христианской литературы первого палестинского поколения».

⁴⁵⁸ О датировке Послания периодом между 30 и 62 гг. см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxliv–clxxvii; Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 87; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 17; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 33–34; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 19; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 22; Idem. *The Epistle of James in Modern Discussion*. P. 3622; Adamson J. *James*. P. 27, 34; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 1; Hengel M. *Paulus und Jakobus*. S. 523; Hartin P. J. *James*. P. 24;

утверждают даже те исследователи, которые не считают исторического Иакова настоящим автором этого сочинения⁴⁵⁹. Для первых читателей это Послание-устав соответствовало уже существовавшей традиции, которая особенно заметна (как уже отмечалось в: 1.3.4. Свидетельство Послания: набожный иудео-христианин) благодаря известным кумранским свиткам под названием *Дамасский* (или: *Цадокитский*) документ и *Устав общины* (IQS). (Здесь, несомненно, не следует понимать термин «устав», תורה, в современном значении, то есть как сборник четко расписанных инструкций и правил.) Теологические, социальные и этические аспекты этой «правильной» галахи Иакова должны были сформировать ментальность евреев Диаспоры (вне зависимости от их принадлежности к иудаизму или христианству), которые к тому времени могли подпасть под влияние проповедников иного, «широкого» пути⁴⁶⁰. Напомним, что согласно утверждению Егезиппа, передаваемому Евсевием, исторический Иаков был известен своей апологетической деятельностью, результатом которой стало обращение в христианство многих евреев, принадлежавших к различным (точнее – семи) сектам, а также τῶν

Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 43–44; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 30, 35; Niebuhr K.-W. *James in the Minds of the Recipients*. P. 46; McKnight S. *The Letter of James*. P. 38, 263. Таблицу с различными вариантами датировки см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 28–29. Неопределенные указания на раннюю дату см. в: Adamson J. *The Epistle of James*. P. 21, 34; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 234–235, 243; Johnson L. T. *Op. cit.* P. 118–121, 159; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 35–105, 260–281.

⁴⁵⁹ Напр.: «Хотя я заключаю, что автор Послания Иакова не был Иаковом, братом Господа, я согласен с теми, кто настаивает на ранней дате» (Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 28).

⁴⁶⁰ К числу подобных проповедников А. Brent (Brent A. *A Political History of Early Christianity*. P. 58–68) относит также автора Евангелия от Марка, который принизил значение семьи Иисуса и заявил о чистоте всякой пищи (3:31–35; 7:15–19).

ἀρχόντων, начальников (Eus. Hist. eccl., II, 23, 8–10; ср.: Ин. 12:42; Ps.-Clem. Rec., I, 69)⁴⁶¹.

Итак, Послание Иакова, которое могло появиться как сборник наставлений иерусалимского «епископа», стало одним из галахических текстов в долгом диалоге или даже споре между евреями Эрец-Исраэль и Диаспоры⁴⁶².

1.4.5. Послание в патристической традиции

Следует отметить, что свидетельства ранних христианских писателей по большей части дают красочный портрет самого Иакова как человека и служителя, но показательно мало говорят о его (или приписанном ему) Послании или даже отрицают его аутентичность⁴⁶³. Судя по сохранившимся источникам, Ориген был первым, кто цитирует Послание как принадлежащее Иакову, «брату Господа» и «апостолу» (Orig. Joan., XIX, 23; XX, 10; Rom. IV, 8, 2; IX, 24, 3⁴⁶⁴), что для некоторых ученых стало важным аргументом в определении действительного времени появления этогоopus⁴⁶⁵. Впрочем, сторонники поздней даты написания не

⁴⁶¹ Allison D. C. Jr. The Fiction of James and Its *Sitz im Leben*. P. 544. О сомнениях некоторых ученых в достоверности этого сообщения см.: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 434, not. 116.

⁴⁶² Thurén L. Risky Rhetoric in James? P. 265: «Не похоже, чтобы автор показывал разные темы, идеи и представления только для того, чтобы информировать своих возможных читателей о собственных взглядах или теологии. Напротив, Послание Иакова – подобно большинству текстов – рассматривается как способ убедить адресатов или изменить их подходы, мнения и поведение».

⁴⁶³ О патристической традиции см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 86–113; Meyer A. *Das Rätsel des Jakobusbriefes*. S. 8–108; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 35–42; Martin R. P. *James*. P. xlv–lxi; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 7–11; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 169–170; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 39–60; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 78–79, 83, 86–87, 96–97; McCartney D. G. *James*. P. 20–24.

⁴⁶⁴ Полный список мест см. в: Allison D. C. Jr. *James*. P. 14, not. 57; также см.: P. 19, not. 95, 96.

⁴⁶⁵ Дискуссии см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 51–54; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 129; Davids P. H. *The Epistle of*

могут объяснить, почему вдруг прославленный александрийский теолог неоднократно приписывает прежде неизвестный опус этому Иакову. Позже Евсевий довольно прямо заявил о подложности Послания, но сделал это несколько путано. С одной стороны, он утверждает, что Послание упоминается лишь немногими авторами прежних веков, а с другой, он все же признает, что оно имеет широкое хождение в церквях (Eus. Hist. eccl., II, 23, 24–25). Его текст, разбитый на смысловые единицы, выглядит следующим образом:

<i>exordium</i>	Вот что касается Иакова, которому принадлежит первое из так называемых Соборных посланий.
<i>contra (de jure)</i>	Следует знать, однако, что оно подложно (υποθεύεται) – из древних его упоминают немногие, также и так называемое Иудино – одно из семи, называемых Соборными.
<i>pro (de facto)</i>	Мы знаем, однако, что их вместе с прочими всенародно читают во многих церквях.

Эту мысль также противоречиво, но уже в более краткой форме, Евсевий повторяет позже в перечне (беспорных и) сомнительных книг Нового Завета (курсив наш. – А. Т.): «Среди *оспариваемых* (ἀντιλεγόμενων), но *большинством принятых*, Послания, именуемые одно Иаковлевым, другое — Иудиным, и Второе Петрово, также Второе и Третье Иоанновы...» (Eus. Hist. eccl., III, 25, 3)⁴⁶⁶. Таким образом, он как бы признает, что сомнения в авторстве во-

James. P. 7; Idem. *Palestinian Traditions in the Epistle of James*. P. 35; Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 40; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 169; Painter J. *Just James*. P. 234–236; Tabor J. *The Jesus Dynasty*. P. 273; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 99; Allison D.C. Jr. *James*. P. 4.

⁴⁶⁶ Подробнее о классификации Евсевием различных текстов см.: Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 63 ff. Также: «...Евсевий, как почитатель Оригена, включает Иакова в число канонических книг» (Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 33).

все не мешают христианским общинам использовать это Послание как каноническое. Далее он цитирует известного автора первых веков христианства – Климента Александрийского. К сожалению, его *Очерки* не сохранились, а Евсевий не упоминает, комментировал ли Климент в своем труде Послание Иакова, но сам перечень книг в его сообщении позволяет дать положительный ответ, так как, якобы, в этом опусе он сделал краткий обзор Нового Завета, используя в том числе такие «оспариваемые» (ἀντιλέγόμενα) книги, как Соборные Послания (Eus. Hist. eccl., VI, 14, 1)⁴⁶⁷. Позже Евсевия эта так сказать «герменевтика познания» была упомянута Иеронимом: «Написал [он] Послание, которое считается одним из семи соборных, но даже его некоторые приписывают кому-то иному и считают лишь изданным под именем Иакова и со временем приобретшим авторитет» (Jerome. *Viris ill.*, 2, 2)⁴⁶⁸.

К сожалению, ранние христианские авторы не оставили никакой информации о тех критериях, согласно которым Послание Иакова было отнесено в разряд сомнительных. (При этом, труды многих из них – Иринея Лионского, Тертуллиана, Киприана и др. – содержат аллюзии на это Послание⁴⁶⁹.) Теперь уже невозможно определить, что или кто не отвечал требованиям канонизации известного религиозного текста – только ли само Послание или даже его

⁴⁶⁷ Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 91–92; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 129; Idem. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 89; Nienhuis D. R. *Op. cit.* 48–50; Allison D. C. Jr. *James*. P. 15, not. 67, 69, 71; ср.: Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. P. 42–48.

⁴⁶⁸ Предположение о том, что «Иероним здесь просто повторяет Евсевия», см. в: Allison D. C. Jr. *Op. cit.* P. 18, not. 94.

⁴⁶⁹ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. lxxix–lxxxiv; Adamson J. *James*. P. 148–149; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 66–79, 126–140; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 22–24; Allison D. C. Jr. *James*. P. 13–18, 20–23. С. Лоз не исключает возможности простого совпадения идей и образов, используемых разными христианскими авторами и создателем Послания Иакова (Laws S. *The Epistle of James*. P. 21–23); также: Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 33.

автор как человек святой, но малообразованный, подобно апостолам Христа (Деян. 4:13). Но так как информация внешних источников соответствует данным Нового Завета, то личность автора (в том случае, если им был Иаков, брат Иисуса из Назарета) как праведного наставника не вызывает никаких сомнений. Христианские авторы первых веков изображают Иакова набожным и консервативным главой иерусалимской общины (подробнее см.: 1.3.3. Свидетельство патристической традиции: праведный епископ). Молчание же Иосифа Флавия в *Древностях* о праведности Иакова можно объяснить его малым интересом к этой личности, так как он повествовал о злоупотреблениях первосвященника и справедливости римской власти (поэтому он даже не упоминает имен и вероисповедания остальных казненных). Здесь также следует отметить, что «инаковость» Иакова Праведного, очевидная при сравнении с лидирующими апостолами – например, Петром, Иоанном и Павлом – вовсе не зависит от того, что различные современные ученые подразумевают под понятием «иудео-христианство»⁴⁷⁰. Скорей всего, ранние христианские авторы, большинство из которых принадлежали к греко-римской культурной среде, подвергали критике и сомнению то учение, которое выделяет данное Послание из привычного ряда новозаветных эпистол в той же степени, что личные характеристики Иакова выделяли его из числа остальных известных служителей Церкви начала христианской эпохи. Его галаха была близка ментальности таких сект, как ессеи и эвиониты, и не соответствовала общему

⁴⁷⁰ Об иудео-христианстве и принадлежности к нему Иакова Праведного см., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 17; Laws S. *The Epistle of James*. P. 36; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 126; Idem. *James's Message*. P. 67–68; Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 102, fuss. 1; Martin R. P. *James*. P. xli–xlvi; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 255–289; Painter J. *Just James*. P. 228–234; Batten A. J. *Op. cit.* P. 31–32; ср.: «Иаков не был “иудео-христианином”; он был христианским евреем» (Adamson J. *James*. P. 14).

духу западного, так сказать «паулинистского» христианства, для которого спасение через кровь и крест Христа составляли основное послание «евангелия» и практический смысл новой религии⁴⁷¹. Заметим, что такая теология отличала Иакова не только от Павла, но также Петра (если судить по их эпистолам)⁴⁷².

Именно это стало основанием для разного рода утверждений о псевдоэпиграфическом характере Послания, ибо, как кажется, брат Иисуса, предположительно обратившийся после явления ему Воскресшего, не стал бы создавать учения, смысловым центром которого не служит (страдающий) Христос⁴⁷³. Подобное несоответствие его «ветхоза-

⁴⁷¹ См., напр., следующие высказывания: «...Послание Иакова не может быть ассоциировано с какой-либо специфической областью раннего христианства, как это отражено в других документах Нового Завета. ... и, как всегда, легче определить, чем оно не является, а не чем оно является» (Laws S. *The Epistle of James*. P. 32–33); «Эти находки показывают, что в раннем пост-апостольском периоде Церкви Иаков оставался центром богословского спора» (Martin R. P. *James*. P. lxi); «В традиции современной новозаветной науки Послание Иакова часто рассматривается более еврейским, чем христианским» (Bauckham R. *James and Jesus*. P. 131); «Наиболее пренебрегаемый документ во всем Новом Завете – Послание, написанное Иаковом. Оно стало настолько маргинальным, что многие христиане даже не помнят о его существовании» (Tabor J. *The Jesus Dynasty*. P. 273).

⁴⁷² Сравнение Послания Иакова с Первым посланием Петра стало общей темой в современных исследованиях – см., напр.: Spitta F. *Der Brief des Jakobus*. S. 183–202; Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cii–cviii; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 22–23; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 67–73; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 30–31, 75–77; Laws S. *The Epistle of James*. P. 18–19; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 29–27; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 54–55; Bauckham R. *James*. P. 155–157; Konradt M. *Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus*. S. 19–30; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 15–17; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 183–184; McCartney D. G. *James*. P. 52–53.

⁴⁷³ Ср.: «Но с другой стороны, просто некорректно аргументировать, что Иаков, брат Иисуса, не является автором, на основании того, что его писанию не достает каких-либо детальных замечаний об Иисусе, ожидаемых от брата» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 17).

ветного» тона общему духу Нового Завета может объяснить также и малое число прямых упоминаний данного Послания ранними христианскими авторами⁴⁷⁴. Вероятно, уже в первые века христианства концепция оправдания верой «апостола язычников» Павла возобладала над концепцией веры и дел иерусалимского «епископа» Иакова, что вскоре после его гибели могло послужить причиной забвения самого Послания, подобного тому, что когда-то случилось с трудами Аристотеля (Strabo XIII, 1, 54)⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Laws S. *The Epistle of James*. P. 20–21; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 25–36; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 102–106; McKnight S. *The Letter of James*. P. 35.

⁴⁷⁵ Allison D. C. Jr. *James*. P. 24; также: Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 49–50.

Часть 2. Иудейский мир в начале новой эры

2.1. Палестина и Диаспора

2.1.1. Историческое разделение «еврейского мира»

В древней еврейской литературе понятие *диаспора* заняло достойное место, подобающее этому национальному явлению⁴⁷⁶. Несколько удивляет почти полное его отсутствие в еврейской литературе I в., в частности у таких ярких писателей, творивших в Диаспоре, как Филон Александрийский (встречается только в Праем., 115)⁴⁷⁷ и Иосиф Флавий⁴⁷⁸. В *Библейских древностях* Псевдо-Филона это существительное не присутствует, хотя там и встречается глагол «рассеивать» относительно евреев⁴⁷⁹. Тем не менее, данное определение еврейского мира вне Палестины периодически появляется в различных текстах, не только библейских. Вариантность употреблений термина *διασπορά* весьма примечательна и говорит о его широком применении (Ис. 49:6; Иудифь 5:19; 2 Мак. 1:27; Ps. Sol. 9:2; Ин. 7:35; Иак. 1:1); в Евангелии от Иоанна использование этого существительного, обозначающего иной, не иудео-палестинский, еврейский мир, наиболее показательно и помогает понять смысл этого термина в Послании Иакова.

⁴⁷⁶ Обширные обзор и анализ см. в: Unnik W. C., van. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-romischen Zeit*. Leiden: Brill, 1993. S. 69–147.

⁴⁷⁷ The Philo Index. P. 89; Unnik W. C., van. *Op. cit.* S. 134–135; ср.: «Без сомнения, Филон знал это значение слова *диаспора*, которое на самом деле в его время было актуальным, но он избегает его использования» (Hadas-Lebel M. *Philo of Alexandria: A Thinker of the Jewish Diaspora*. Tran.: R. Fréchet. Leiden: Brill, 2012. P. 31); «Однако не вызывает сомнения, что наш автор имел весьма неблагоприятную картину Диаспоры» (Unnik W. C., van. *Op. cit.* S. 167).

⁴⁷⁸ Allison D. C. Jr. *James*. P. 129: «Похоже, это – семитизм. Данное выражение не появляется нигде в греческих псевдоэпиграфах, у Филона, Иосифа, или других христианских источниках до Иустина [Justin. Dial., 117:2, 4]».

⁴⁷⁹ Несколько мест см. в: Unnik W. C., van. *Op. cit.* S. 167–168.

В разговоре о феномене Диаспоры прежде всего необходимо соотнести время пребывания евреев вне Палестины с периодом их оседлости в Земле обетованной. От исхода семейства Фарры из месопотамского города Ура (начало XVIII в. до н. э.) до разрушения Второго Храма римлянами, то есть на протяжении почти двух тысячелетий, евреи жили в собственном государстве в течении следующих двух периодов:

1) от переселения в Ханаан при Иисусе Навине (конец XV или XIII в. до н. э.) до разрушения Первого Храма вавилонянами (587/6 г. до н. э.),

2) от возвращения из плена при Ездre и Неемии (середина V в. до н. э.) до разрушения Второго Храма римлянами (70 г. н. э.) или, скорее даже, разгрома восстания Бар-Кохбы (135 г.).

Продолжительное пребывание в чужих землях – Египте, Месопотамии, Испании, Греции и Италии – привело к тому, что понятие *диаспора* стало одним из неискоренимых, важных и определяющих факторов в еврейской истории и ментальности⁴⁸⁰.

Далее посмотрим на разницу между племенной разобщенностью древних семитов и культурно-географическим разделением между евреями Эрец-Исраэль и Диаспоры в эпоху Второго Храма.

Изначально евреи как союз семитских племен с различными этническими примесями (ср.: Иез. 16:3, 45) не были единым народом – как это часто бывает, межплеменные отличия выражались даже в фонетике (Суд. 12:5–6). Соответственно, такая разобщенность не могла удержаться только на национальном эпосе (Торе), который изводит происхождение евреев от кочевника, буквально – *еврея*, Авраама. Центробежные силы в истории Израиля были всегда очевидны и приводили к гражданским войнам; в

⁴⁸⁰ Gruen E. S. *Diaspora*. P. 232: «Корни диаспоры уходят глубоко в еврейское сознание. В той или иной форме она существовала почти с самого начала и сохранялась как неотъемлемая часть еврейского опыта истории».

Танахе упомянуто несколько таких случаев (Суд. 12:1–6; 20:1–21:1; 2 Цар. 15–18; ср.: 3 Цар. 12:21–24). После смерти Соломона, который проводил неудачную налоговую политику наряду с финансовой централизацией и активным строительством в Иерусалиме, племенная разобщенность вылилась в лозунг: «...какая нам часть в Давиде? Нет нам доли в сыне Иессеевом, по шатрам, Израиль! Теперь знай свой дом, Давид!» (3 Цар. 12:16б; прежнюю попытку раздела страны с тем же самым призывом см. в: 2 Цар. 20:1). Тем не менее, все это происходило внутри Палестины и разделяло прежде всего сам народ по племенному признаку на два царства – южное (Иудею) и северное (Израиль). Соответственно, после отделения десяти колен и построения в северном царстве новых религиозных центров (3 Цар. 12:26–33) религия была разделена на иудейскую и самарянскую. Негативные отношения между иудеями и самарянами несколько раз упоминаются даже в Евангелиях (Лк. 9:51–54; 17:15–19; Ин. 4:9, 20; 8:48), то есть спустя почти тысячу лет после упомянутых событий.

Начиная же с середины V в. до н. э. появилось новое разделение, вскоре ставшее отличительным знаком иудаизма подобно тому, как в то время различались континентальная Греция (Афины, Фивы, Коринф и др.) и греческий мир западного побережья Малой Азии (Эфес, Милет, Смирна и др.). Оно произошло между Иерусалимом и Диаспорой (пока еще только вавилонской) – это заметно в указе персидского царя, в котором упомянуты репатрианты и евреи, оставшиеся «во всех местах» (Езд. 1:3–4). С этого момента даже в самой Палестине наблюдается разделение на чистокровных евреев и всех остальных, начало чему невольно положили еврейские «дуумвиры» Ездра и Неемия, очищавшие избранный народ от чужеродных этнических примесей⁴⁸¹. (Хотя это отчасти противоречило Торе, позволяющей брак с пленными язычницами после прохождения ими очистительного обряда, – ср. Вт. 21:10–13 и Езд.

⁴⁸¹ О смешанных браках как важным факторе ассимиляции см.: Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 20, 353.

9–10; Неем. 13:23–28.) Традиция делить избранный народ на чистокровных и нечистокровных евреев встречается много позже, когда Гиллелю пришлось доказывать чистоту александрийских соплеменников (Т. Ket. 4:9; TJ. Yev. 14d; TB. BM 104a, bar.).

Отныне явное разделение происходит не по этническому признаку, ибо еврейская популяция (прежде всего Иудеи) была очищена от чужеродцев, но по географическому. Евреи делятся на тех, кто проживает в собственном мире в Земле обетованной и тех, кто живет в языческих землях и культурах (считается, что последних все же было намного больше⁴⁸²). В силу своего положения евреи Диаспоры невольно входили в различные контакты с языческим окружением, прежде всего – по причине ежедневного бытового общения, а затем и делового. Именно постоянное вовлечение в жизнь чужого общества, от чего (до некоторой степени) не были избавлены даже жители Израиля, привело к появлению у религиозных евреев компромиссного правила «ради мира», оправдывавшего контакты с язычниками (M. Shev. 5:9; Git. 5:9; T. AZ 1:3). Естественно, что евреи Земли обетованной считали своих собратьев вне ее менее набожными, отступниками, о которых они молились⁴⁸³. Эта так сказать «второсортность» евреев Диаспоры была обоснована благодаря следующим практическим наблюдениям.

1. В древности свободные и состоятельные люди часто проводили свои вечера на симпозиумах. В *Пире* Платона очевидно, что эти дружественные возлияния могли происходить ежевечерне (Plato. Symp., 174a, 176a). На них присутствовали многие евреи, которые успешно адаптировались в обществах Средиземноморья и не могли избежать совместных ужинов, если таковые случались. На протяжении веков источники изображают их участие в трапезах с

⁴⁸² Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 122 (ссылки на других авторов см. в: not. 168); DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 272; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 97.

⁴⁸³ Ссылки на источники см. в: DeSilva D. A. *Op. cit.* P. 277.

язычниками как нечто заурядное (Дан. 1:5, 15; Тов. 1:10; Гал. 2:11–14; 1 Кор. 10:27; Деян. 11:3); признание Петра в несоблюдении кашрута самими евреями (Деян. 15:10) можно отнести именно к проблеме бытовых контактов с язычниками. Нарушение же иудейских законов на пирах с *гоями* рассматривалось раввинами (на основании Исх. 34:15) как идолопоклонство (Т. AZ 4:6; ARN A.26; ср.: 1 Кор. 8:9–13)⁴⁸⁴.

2. Евреи Диаспоры были сильнее вовлечены в различные деловые и военные отношения с язычниками, чем их собратья в Палестине. Это приводило к нарушению древних и новых законов. Так, например, консерваторы в Эрец-Исраэль строго соблюдали религиозные постановления, даже тогда, когда речь шла о их выживании (см., напр.: 2 Мак. 5:25–27; Juvil. 50:13; M. Shab. 6:2, 4; Jos. Bel., VII, 362–363). Евреи же Диаспоры несли военную службу у местных царей, что было связано с несоблюдением кашрута и субботы⁴⁸⁵. Деловая сфера (торговля, производство и ростовщичество) также требовала некоторой либерализации тех запретов, что имели место среди набожных иудеев Эрец-Исраэль, например – прерывание деловых контактов с язычниками уже за три дня до их праздников, что было большой роскошью для активных потомков Авраама в рассеянии (ср. М. AZ 1:1–2 и Т. AZ 1:1).

Эта способность выживать в языческом окружении требовала от них большой гибкости⁴⁸⁶, что приводило к заметной ассимиляции, то есть приспособлению себя к иным традициям, как способу не только обосноваться в

⁴⁸⁴ Cohen S. J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 54.

⁴⁸⁵ Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 127–128.

⁴⁸⁶ Hengel M. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A. D.* Tran.: D. Smith. Edinburgh: T & T Clark, 1989. P. 330: «Как показывает пример Диаспоры, для многих евреев все еще было возможно найти *modus vivendi* в рамках особых законов, принимаемых римлянами».

чужой среде, но и добиться заметного успеха⁴⁸⁷ (развернутое толкование понятия «ассимиляция» – тема для отдельного исследования⁴⁸⁸). При этом, степень проникновения евреев в языческие общества определялась тем, насколько этому способствовали местные законы. Наиболее сильно вращение в местные культуры проявилось в добровольном участии евреев в религиозных культах *гоев*⁴⁸⁹. Определение «полная ассимиляция»⁴⁹⁰ для подобной степени слияния с местными языческими культурами выглядит довольно удачным. Подобная форма вовлечения чужаков в жизнь общества позже была использована римскими властями, принуждавшими первых христиан к показательному участию в религиозной жизни общества (Pliny. Ep., X, 96, 5; ср.: 1 Кор. 8:4–10; 10:14–32). Следует все же признать, что многие евреи по каким-то причинам не были полностью ассимилированы – хотя они и носили чужую одежду и имена, отказались от обрезания, а также не соблюдали кашрут и субботу слишком ревностно, но при этом не забыли своих Священных книг. Подобным примером может служить необрезанный еврей Тимофей из Листры, с детства наученный Писанию, скорей всего – собственной ма-

⁴⁸⁷ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 173 сл.; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 236.

⁴⁸⁸ См., напр.: Gruen E. S. *Diaspora*. P. 69; Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden: Brill, 2005. P. 6.

⁴⁸⁹ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 63–65; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 138–140; Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. P. 34. Невнимательное прочтение сообщения Диона Кассия о необходимости участия в культе императоров только для римских граждан в провинциях стало причиной следующего заключения: «Евреи были освобождены от участия в культе императора, который в основном был обязательным для всех (Cassius Dio 51.20.6–7), ибо они приносили жертву за императора в иерусалимском Храме» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 1535).

⁴⁹⁰ Лурье С. *Указ. соч.* С. 229–230.

терью и бабкой (Деян. 16:1, 4; 2 Тим. 1:5; 3:15). Несомненно, число ассимилированных евреев Диаспоры было достаточным для того, чтобы это явление стало заметным, но все же не достаточным, чтобы самобытность евреев, их неоднократно отмеченная (историками и сатириками) инаковость и отделенность, полностью растворилась в языческой среде⁴⁹¹. Литература эпохи Второго Храма предоставляет показательный пример праведного иудея Товита, сохранившего веру и традиции отцов в Ассирии в то время, когда его родственники «ели от хлебов языческих» (Тов. 1:10–12)⁴⁹².

И наоборот, пребывание в иудаизме, а тем более – обращение в иудейское «суеверие» или «безбожие», приобрело особый акцент⁴⁹³.

Если ассимиляция была способом выживания в чужом и враждебном окружении, то легализм на собственных территориях казался осознанным ответом чуждому влиянию. Таким образом, понятие «еврейский мир» следует разделить на две неравные части: «открытое» общество в Диаспоре и «закрытое» в Палестине⁴⁹⁴.

2.1.2. Формирование двух типов иудаизма

Естественное и медленное разделение еврейства на две ветви уже к началу новой эры привело к появлению иуда-

⁴⁹¹ Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 353–354; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 140.

⁴⁹² Gruen E. S. *Diaspora*. P. 151.

⁴⁹³ Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 307: «В античности стать иудеем никогда не было просто религиозным действием; это всегда было политическим решением: благодаря обращению язычник становился членом еврейского “этноса”».

⁴⁹⁴ Ibid. Vol. 1. P. 169: «Однако в то время, как в Палестине после маккавейского восстания тенденция к духовному отделению от не-еврейского мира возрастала все сильнее в кругах, верных Закону, лучшие силы в греко-язычной Диаспоре оставались более открытыми их окружению».

изма Диаспоры и иудаизма Палестины⁴⁹⁵. Во Второй книге Маккавейской это разделение проступает довольно явно, что указывает на существование понятия «двух путей» уже до времени ее создания: подражание западному образу жизни, отмеченное даже в Святом городе, обозначено как «склонность к эллинизму» (2 Мак. 4:13: ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ)⁴⁹⁶ – в качестве же иного пути показан иудаизм (2 Мак. 2:[21]22; 8:1; 14:38)⁴⁹⁷. После, на протяжении столетий, иудаизм упоминается неоднократно (Гал. 1:13–14; Esther г. 7.11 [на Есф. 3:7]; ср. «иудейское бремя» в: СИ, 519, fr. В, col. I, 19–20)⁴⁹⁸. В консервативном сознании палестинских евреев эллинизм был связан с храмовой протитуцией и культом Дионисия (2 Мак. 6:1–9).

Уже Вторая книга Маккавейская неоднократно и подчеркнута называет Израиль πατρίς (4:1; 5:8–9, 16, 21; 13:3, 10, 14; 14:18); в 13:14 «отчизна» стоит в ряду с законом, Храмом, городом и политикой⁴⁹⁹. Поэтому, с позиции палестинских мудрецов, эмиграция из Земли обетованной каралась смертью от Бога, даже когда дело касалось, например, брата священника (Т. М. Q 81c.43–47). Подобное отношение к покинувшим родину соплеменникам родилось, конечно же, в среде жителей Иудеи, которые рас-

⁴⁹⁵ Краткий анализ различий между ними см. в подглаве «“Pal-
estinian” Judaism and and “Hellenistic” Judaism?» в: Skarsaune O. *In the
Shadow of the Temple*. P. 75–79.

⁴⁹⁶ Подробнее см.: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 2,
75.

⁴⁹⁷ Gruen E. S. *Diaspora*. P. 214; ср.: Hengel M. *Op. cit.* Vol. 1. P. 2;
Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. P. 21–22; Skarsaune O.
Op. cit. P. 39–40.

⁴⁹⁸ Cohen S. J. D. *The Beginnings of Jewishness*. P. 70; Mason S. N.
Josephus, Judea, and Christian Origin. P. 141–184. Здесь будет к месту
упоминать сообщение Иосифа Флавия о времени и причине появле-
ния этнонима «иудеи»: «Это свое имя они стали носить с того дня,
как они вышли из Вавилона, взяв его от колена Иудина» (Jos. Ant.,
XI, 173) – как замечает Ш. Коэн, «термин “иудейский” – более амби-
циозный, чем... другие подобные термины» (Cohen S. J. D. *Op. cit.* P.
72).

⁴⁹⁹ Gruen E. S. *Diaspora*. P. 240.

сма­три­ва­ли ка­ждо­го ас­си­ми­ли­ро­вав­ше­го­ся в язы­че­ской сре­де ев­ре­я как «чуж­до­го за­ко­нам его от­цов» (3 Мак. 1:3). Ко­неч­но, па­три­отизм па­ле­сти­нских со­брат­ьев ма­ло за­тра­гивал ре­аль­ные ин­те­ре­сы ев­реев Ди­ас­по­ры; тем не ме­нее, в си­лу раз­ных при­чин они под­дер­жи­ва­ли жи­те­лей Иу­деи сво­ими фи­нан­са­ми (ср.: Деян. 11:27–30; 24:17; Рим. 15:26, 31; Гал. 2:10);⁵⁰⁰ по­след­ние же, ес­те­ствен­но, не от­вер­га­ли по­доб­ную по­мо­щь. В са­мом Ие­ру­са­ли­ме (как и в дру­гих го­ро­дах Э­рец-Ис­ра­эль) бы­ло мно­го си­на­гог раз­лич­ных зем­ля­честв, о чем вс­коль­зь со­об­ща­ет­ся в Но­вом За­вете и рав­ви­ни­стиче­ской ли­те­ра­ту­ре (см., напр.: Деян. 6:9; Т. Мег. 2:17[3:6]; Т. Мег. 75b.59–60; Уома 44a.78–79; Т.В. Мег. 26a-b; Вер. г. 33.3 [на Быт. 8:1])⁵⁰¹. Источ­ни­ки от­ме­ча­ют кон­ф­лик­ты, слу­чай­шие­ся ме­жду ев­ре­я­ми Ие­ру­са­ли­ма и их со­брат­ья­ми из Ди­ас­по­ры, что вы­ра­зи­лось, на­при­мер, в не­рав­но­мер­ном рас­пре­де­ле­нии ма­те­ри­аль­ной по­мо­щи для вдов не­ких «ел­ли­ни­стов» (Деян. 6:1)⁵⁰² или да­же не­по­до­ба­ю­щем ис­поль­зо­ва­нии си­на­го­ги алек­сан­дрий­цев по­сле ее по­куп­ки рав­ви Э­ле­за­ром сы­ном рав­ви Сад­до­ка (Т. Мег. 2:17[3:6]; Т.В. Мег. 26a).

Из­вест­но, что кро­ва­вый ти­ран И­род Ве­ли­кий бла­го­во­лил к ев­ре­я­м Ди­ас­по­ры (Jos. Ant., XVI, 27–62)⁵⁰³ – ве­ро­ят­но, это бы­ло ча­стью его слож­ной по­ли­ти­ки про­ти­во­весов. Е­ще пре­жде Ю­лий Це­зарь на­де­лил их мно­ги­ми при­ви­ле­ги­я­ми, за­щи­щая от про­из­во­ла чи­нов­ни­ков и на­па­до­к ан­ти­се­митов; эти же при­ви­ле­гии иу­деи рас­се­я­ния по­лу­ча­ли и от дру­гих вла­сть при­дер­жи­ва­ю­щих в Ри­ме (Jos. Ant., XVI, 162–

⁵⁰⁰ По­дроб­нее см.: Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1969. P. 132.

⁵⁰¹ Так­же см.: Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 94–95.

⁵⁰² Пред­ло­же­ния по их иден­ти­фи­ка­ции см. в: Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 307–309; Keener C. S. *Acts*. P. 1253–1260.

⁵⁰³ Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 13, 37.

165, 169, 172)⁵⁰⁴. Такое расположение Цезаря объясняет сообщение Светония о большой скорби иудеев, «которые и потом еще много ночей собирались на пепелище» (Suet. Jul., 84, 5). Благоволение высоких лиц государства определило официальную позицию по отношению к одному из завоеванных народов Востока (несмотря на распространенный в греко-римской среде бытовой антииудаизм и антисемитизм), что привело даже к некоторым льготам от провинциальных властей (Jos. Ant., XIV, 258).

Здесь следует отметить принципиальную разницу между двумя ветвями иудаизма в глазах других народов. Евреи Диаспоры старались стать эффективной частью тех обществ, в которых они жили и правами которых пользовались (см., напр.: Деян. 16:37–39; 22:25–29; 25:11; 28:19). Их же собратья в Палестине практиковали нескрываемый сепаратизм и нежелание изменяться под влиянием обстоятельств, что приносило дурную славу всем евреям как мятежному народу⁵⁰⁵. Брошенная мимоходом реплика Плиния Старшего «иудейский народ, презрением к божествам отмеченный» (Pliny M. Hist. nat., XIII, 46; ср.: Jos. Cont. Ap., I, 309)⁵⁰⁶ помогает понять обвинение в «атеизме» (Jos. Op. cit., II, 148) и как нельзя лучше характеризует мнение окружающих народов об иудеях.

⁵⁰⁴ Подробнее см.: Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 42, 134–136; как отмечает Д. ДеСильва: «...как правило евреи выигрывали в апелляциях к Риму» (DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora*. P. 280).

⁵⁰⁵ Sherwin-White A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. London: Oxford University Press, 1963. P. 422: «За редкими исключениями, отношение еврейских общин кажется одним из крайне неуступчивых. Несмотря на свою изощренную изобретательность, римское управление потерпело полную неудачу по той простой причине, что евреи не были готовы к сотрудничеству. Они не могли стать частью *civitas* просто потому, что не желали этого; суть же *orbis Romanus* в полном смысле этого понятия есть обоюдное желание сотрудничества – как со стороны Рима, так и других народов».

⁵⁰⁶ Radin M. *The Jews among the Greeks and Romans*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1915. P. 195–196.

Соответственно этому разделению следует также отнести мессианские ожидания только (или в основном) к палестинскому еврейству (подробнее см.: 2.2.5. Мессианские чаяния и их географическое разделение).

Со временем, по мере вовлечения евреев в общественную жизнь *pax Romana* и увеличения заимствований в западной культуре (среди которых важно упомянуть эпистолярный жанр) отношения между Святой землей и Диаспорой приобрели новые формы. Одной из них стала переписка между религиозными авторитетами Иерусалима и их соплеменниками по всему Средиземноморью. Подобный способ общения очевиден уже в следующем приветствии: «Братьям иудеям в Египте – радоваться. Братья иудеи в Иерусалиме и земле Иудейской [желают] мира доброго» (2 Мак. 1:1). Позже мудрецы продолжили эту традицию и даже разработали показательные обращения, как, например, בְּלִי-גְלוּתָא דִּישְׂרָאֵל, «ко всем диаспорам Израиля» (Т. Sanh. 2:6; TJ. Sanh. 18d.12–22; MSh. 56c.9–18; TB. Sanh. 11b)⁵⁰⁷.

2.2. Религиозные изменения в иудаизме

2.2.1. Эллинизация Востока и Израиля

Изначально, еще со времени египетского плена, наследники кочевника Авраама были восприимчивы к культурно-религиозному влиянию других, более древних цивилизаций. Находясь в центре так называемого «плодородного полумесяца» и на перепутье торговых путей Ближнего Востока, жители Израиля последовательно испытывали влияние религиозных культур Египта, Вавилона, Персии, Греции и, наконец, Рима.

⁵⁰⁷ Анализ см. в: Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Vol. 1. P. 356–358, 360, 361, 368, 372–373. Также см.: Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 212–213; McKnight S. *The Letter of James*. P. 13, not. 51; Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 343–364, 431–434.

Начало эллинизации Востока, в смысле завоевания его западной культурой, можно отнести уже к архаической эпохе (вторжение так называемых «народов моря»), самое позднее – к VII в. до н. э.⁵⁰⁸ Так или иначе, но уже ко II в. до н. э. Восток в целом был эллинизирован⁵⁰⁹. Вероятно, для самих евреев было достаточно очевидным замечание Гекатея Абдерского (историка в свите Александра Македонского) о том, что «из-за смешения их с инородцами многие из исконных иудейских обычаев переменились» (Diod. Sic., XL, 3, 8). Благочестивый автор конца II в. передает тезис сторонников «общего пути» для Израиля, названных им «сынами беззаконными» (ὄιοι παράνομοι), следующим образом: «...пойдем и заключим завет с народами, окружающими нас, ибо с тех пор, как мы отделились от них, постигли нас многие бедствия» (1 Мак. 1:11).

Эллинизация Востока коснулась всех сторон жизни тамошних народов, включая евреев⁵¹⁰, – экономической, социальной и культурной. Об этом свидетельствуют:

- 1) керамика и монеты (Мк. 12:15–16 и пар.)⁵¹¹;
- 2) архитектура: 2 Мак. 4:12; Jos. Bel., V, 168; Ant., XV, 413–414; М. Yoma 3:10; Sheq. 6:3; Mid. 1:4; 2:3; Т. Yoma 2:4; ТВ. Yoma 38a; ТВ. Ber. 33b; Pes. 13b; 52b; Suk. 45a; Т. Suk. 4:6; Т. J. Suk. 5:1; ТВ. Suk. 51b;
- 3) юридическое оформление развода⁵¹²;
- 4) названия еврейских институтов власти, скопированные с греческого образца⁵¹³;

⁵⁰⁸ Radin M. *The Jews among the Greeks and Romans*. P. 78; Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 40–41.

⁵⁰⁹ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 1. P. 145.

⁵¹⁰ Ibid. Vol. 2. P. 52–55.

⁵¹¹ Ibid. Vol. 2. P. 62–64; Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 33; Idem. *The Zealots*. P. 193, not. 253.

⁵¹² Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 349–350; EDSS. P. 289 [Collins].

⁵¹³ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 177–178; Tcherikover V. *Op. cit.* P. 348–349.

5) греческий язык и философия, в основном среди элиты общества: Ер. Arist. 121; Philo. Mos., II, 32; Jos. Ant., XX, 264; Т. Sota 15:8; ТВ. Sota 49b; Т. Pea 15c.12–15; Т. Sanh. 8:1; Т. Sheq. 48d.15–17; ТВ. Sanh. 17a⁵¹⁴ (ср. аналогичную ситуацию в римском обществе: Cic. Finib., 1.1; Senect., 3, 26; Rep., 1, 36; Plut. Cato M., 2, 4);

6) греческие надписи и эпитафии в Эрец-Исраэль (в том числе на Оливковой горе), число которых было довольно высоким⁵¹⁵;

7) памятные доски с надписями на греческом языке в синагогах (С.И. II, 1440–1444, 1532a);

8) театральные постановки, в том числе трагедий западных классиков (Plut. Crass., 33); ср. упоминание мест в театре для евреев (И.О. II, 15–16, 37–39⁵¹⁶); в этом контексте следует рассматривать сравнение собственной жизни с театром (θέατρον), сделанное апостолом Павлом (1 Кор. 4:9), а также отрицательные упоминания этого общественного места в раввинистической литературе (Т. AZ 2:5, 7; ARN A.21; Т. Ber. 7d);

9) философские концепции – например, идея предсуществовавшего и первородного Логоса или Торы, проводников воли Творца (Philo. Spec. leg., I, 8; Conf., 145–146; Ин. 1:12; 1 Ин. 1:1, 3; Ber. r., prolog. 1.1)⁵¹⁷;

10) иностранные личные имена (прежде всего – греческие): Ер. Arist. 48; Jos. Ant., XIII, 318; Vaik. r. 32.3 [на Лев. 24:10]; Shir r. 4.25 [на Песнь 4:12];⁵¹⁸ эти и другие свидетельства показывают несправедливость следующего обвинения: «...израильтяне в заморских землях именуются

⁵¹⁴ Подробнее см.: Rajak Т. *Josephus*. P. 46–64.

⁵¹⁵ До 40 % надписей, найденных в Иерусалиме (см.: Keener С. *S. Acts*. P. 1256).

⁵¹⁶ Параллельные места из других источников см. в: Schnabel E. *J. Early Christian Mission*. P. 647, not. 367.

⁵¹⁷ Hengel М. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 170–171; Skarsaune О. *Op. cit.* P. 35–39.

⁵¹⁸ Hengel М. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 61–65; DeSilva D. *A. Jews in the Diaspora*. P. 281–282.

именами языческими» (Т. Git. 6[8]:4⁵¹⁹); наиболее известные в истории примеры связаны с принятием евреями родовых имен аристократов (возможно – патронов), встречи с которыми стали для них некими поворотными моментами: так случилось с Шаулем из Тарса, имя которого неожиданно изменилось после встречи с проконсулом Сергием Павлом (Деян. 13:9; Jerome. *Viris ill.*, 5, 4; Aug. *Conf.*, VIII, 9)⁵²⁰, и Йосефом бен Матитьягу, судьба которого кардинально переменялась после встречи с будущим императором Веспасианом Флавием – настолько кардинально, что в историю он вошел как писатель с новым, родовым именем (*nomen*) Флавий.

Все это свидетельствует о том, что условия, сформировавшие иудаизм Диаспоры, уже давно существовали также и в Палестине. К началу новой эры иудейская культура иерусалимских священников и мудрецов во многом не соответствовала идеалам Ездры и Неемии. Конечно, в отдалении от *patris* евреи испытывали чужеродное влияние в еще большей степени, поэтому под определением «иудаизм Диаспоры» следует понимать ту форму иудаизма, которая видимым образом отличалась от идеалистических представлений создателей кумранских свитков и Мишны, живших вблизи Храма и его книжников, изготовлявших копии священных свитков. Однако и палестинский иудаизм в целом уже был *de facto* эллинизированным⁵²¹. Обилие греческих и латинских слов в раввинистической литературе демонстрируют влияние чужих культур на мудрецов Израиля как минимум в сфере филологии⁵²². Вовсе не-

⁵¹⁹ Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 346–347; Cohen S. J. D. *The Beginnings of Jewishness*. P. 35–37.

⁵²⁰ Также см. обширные обзоры в: Deissmann A. *Bible Studies*. P. 313–317; SB. Bd. 2. S. 711–713; Keener C. S. *Acts*. P. 2019–2022.

⁵²¹ Дискуссии см. в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 103–106; Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. P. 21–43.

⁵²² См., напр.: Sperber D. *A Dictionary of Greek and Latin Terms in Rabbinic Literature*. Jerusalem: Bar-Ilan University Press, 1984. Также: Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. P. 15–67, 144–160; Hengel M. *Op. cit.* Vol. 1. P. 61. В качестве исключения в еврейской литературе

удивительно, что при описании устройства Вселенной равнины пользовались терминологией римской армии, вкладывая ее в уста Бога, например: לַגִּיּוֹן – легион (ср. λεγίων как имя нечистого духа в: Мк. 5:9; Лк. 8:30); к сожалению, остальные (קַרְטָוּוּ – когорта? גַּמְטָרָא – кастра?) не поддаются точной идентификации (ТВ. Вер. 32b, бар.).

Последователи Иисуса из Назарета, создавшие собственные писания на греческом языке с использованием в том числе нееврейских концепций и текстов (например, языческих поэтов), находились под влиянием эллинизма в той же степени, что и многие мудрецы Израиля. Поэтому некоторый «эллинистический акцент», отмечаемый противниками авторства Иакова Праведного, на самом деле не может служить достаточно весомым доказательством в дискуссии о происхождении этой галахической энциклаики.

2.2.2. Появление хасидеев как ответная реакция на эллинизацию Израиля

Естественным и наиболее очевидным ответом на вторжение западной культуры было появление отечественных ревнителей или, согласно традиции, «ранних хасидеев» (М. Вер. 5:1)⁵²³. Их важность для еврейской истории видна уже в том, что в Маккавейских книгах хасидеи трижды упоминаются как национальные герои (1 Мак. 2:42; 7:12; 2 Мак. 14:6)⁵²⁴; так, сообщается, что они – собрание (συναγωγή) книжников, ищущих праведности, и «первые из сынов израилевых» (1 Мак. 7:12–13)⁵²⁵, а также, что «[из]

можно привести книгу бен Сиры и кумранские свитки, в которых греческие заимствования отсутствуют по причине «намеренного пуризма, базирующего на религиозном и националистическом основании» (Hengel M. *Op. cit.* Vol. 1. P. 60).

⁵²³ Kampen J. *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees*. Atlanta: Scholars Press, 1988. P. 189–192; также см. подгл. «а) The Hasidim as a Jewish party at the time of the Hellenistic reform» в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 175–180.

⁵²⁴ Kampen J. *Op. cit.* P. 45, 55.

⁵²⁵ Подробнее см.: Safrai S. Halakha. P. 153; Kampen J. *Op. cit.* P. 17–22, 114–122.

иудеев так называемые асидеи, вождем которых – Иуда Маккавей, поддерживают войну и воздвигают мятежи» (2 Мак. 14:6). Следует заметить, что Первая и Вторая книги Маккавейские с некоторой предвзятостью освещают военный конфликт между ортодоксальными патриотами Иудеи и сирийским царем Антиохом IV Эпифаном, который по наивности или недомыслию стремился приблизить своих подданных в Палестине к образцу эллинистического гражданина⁵²⁶. Начавшись как передел власти между самими евреями (2 Мак. 3–4; Jos. Bel., I, 31–32), конфликт быстро перерос в войну за религиозную независимость и столкновение двух типов мировоззрения⁵²⁷.

Пришедшая в итоге к власти династия Хасмонеев на деле оказалась эллинистической⁵²⁸; возможно, именно увлечение эллинистической культурой привело новых лидеров Израиля к идее правления в качестве царей-первосвященников. Такой симбиоз светского и священнического для одной персоны в Танахе имплицитно осуждается (1 Цар. 13:9–14; 3 Цар. 12:33–13:6; 2 Пар. 26:16–23), подобную власть может иметь только Мессия (Test. Lev. 8:14; ср.: Пс. 109[110]:4; Евр. 5:6, 10: 6:20; 7:11, 15, 17); это (наряду с ритуальной нечистотой царя) могло стать причиной просьбы фарисеев к одному из царей – согласно разным источникам, Иоанну Гиркану или Александру Ян-

⁵²⁶ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 1. P. 147–148.

⁵²⁷ Подробнее см. в: Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 175–203; Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 267–309; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 26.

⁵²⁸ Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. P. 30–32; Skarsaune O. *Op. cit.* P. 34–35; ср., однако: «Эллинизм в его религиозных аспектах был удален из еврейской территории собственно маккавейским восстанием, и не присутствовал там до поражения еврейского народа в войнах против Веспасиана и Адриана, после чего римляне насадили языческие культы» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 52).

наю⁵²⁹ – о сложении с себя первосвященнического сана (Jos. Ant., XIII, 291–292; ТВ. Qid. 66a)⁵³⁰. Первого же первосвященника и правителя из этого рода – Ионафана, выжившего брата Иуды Маккавея, – поставил на служение сирийский царь Александр Эпифан или Балас (1 Мак. 10:1–21)⁵³¹. Все это оттолкнуло от них движение хасидеев⁵³², которое, прочем, не следует рассматривать как изначально однородное по своему составу. Можно предполагать, что оно состояло из групп с различной, порой диаметрально противоположной, идеологией, и в конце концов это привело к появлению фарисеев и ессеев⁵³³. Как принято считать, фарисеи осели в городах, ессеи же ушли в пустыни⁵³⁴. Все они, а также, согласно раввинистической традиции, – мудрецы Израиля, выказали большое противление Хасмонеям⁵³⁵.

⁵²⁹ Перечень современных авторов, обсуждающих эти сообщения, см. в: Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 73, прим. 216.

⁵³⁰ О совмещении царской и первосвященнической власти см.: Там же. С. 105–106.

⁵³¹ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 401: «Их главной заботой теперь было не исполнение Торы, но сохранение и усиление их политической власти. Преследование подобных политических целей неизбежно все более разделяло их с бывшими друзьями хасидеями или “перушим”. Нельзя сказать, что Хасмонеи отпали от Торы, но светская политика сама по себе вряд ли сочеталась с ориентированным на Писание фарисейством»; ср.: «Так, в своем исключительном рвении защитить Тору и традицию, Маккавеи надругались над обеими» (Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 48).

⁵³² На основании словосочетания «собрание хасидеев» в 1 Мак. 2:42 М. Хенгель рассматривает их «как отчетливо различимую иудейскую партию».

⁵³³ Подробнее см.: Finkelstein L. *The Pharisees*. P. 570–625 (гл. «Hellenists, Hasideans, and Pharisees»); Тантлевский И. Р. *История и идеология кумранской общины*. С. 46–48; Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 46–56.

⁵³⁴ Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. P. 247, 259; Finkelstein L. *The Pharisees*. P. 82–100; Kampen J. *The Hasideans and the Origin of Pharisaism*. P. 32–43.

⁵³⁵ О Хасмонеях и религиозных группах см.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 564–576; Schwartz D. R. *Studies in the Jewish Background of*

Для данного исследования важно упомянуть сепаратизм хасидеев, отвергавших не только греко-римскую культуру во всех ее проявлениях, но и обычный бытовой комфорт как излишество или даже греховный по своей сути гедонизм. Следует помнить, что патристическая традиция называет Иакова «Праведным» за его примерное воздержание, так как он «не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи; бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню» (Eus. Hist. eccl., II, 23, 5). Таким образом, Иаков показан строгим аскетом, не просто воздерживавшимся от чревоугодия и вообще нормального питания, но и умерщвлявшим плотские похоти, так как баня считалась местом разврата даже у римских авторов (см., напр.: Mart., VII, 35, 5, 7–8); подобное восприятие могло быть спровоцировано появлением (в то время⁵³⁶) совместных для мужчин и женщин бань (Pliny M. Hist. nat., XXXIII, 153). Именно такой человек мог разделять многие, если не все, воззрения хасидеев (о которых косвенно судят по традициям их наследников), особенно в практической сфере⁵³⁷. Вот лишь некоторые их постулаты⁵³⁸:

1) категорическое неприятие алкоголя (Тов. 4:15; CD 8:9; 19:22; Philo. Contempl., 74; Test. Iud. 14–16; Test. Iss. 7:3); после разрушения Храма и прекращения ежедневной жертвы фарисеи навязывали это (включая и неприятие мяса) как знак траура (Т. Sota 15:11; ТВ. ВВ 60b⁵³⁹) – ср. отказ

Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. P. 44–56; Kalmin R. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. P. 61–67.

⁵³⁶ То есть, «начиная с середины I в. н. э.» (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 598).

⁵³⁷ Р. Эйзенман в своей самой известной монографии отводит две главы сравнению практик Иакова и других иудейских ригористов: «11. James' Vegetarianism, Abstention from Blood, and Consuming No Wine» и «12. James' Bathing and Clothing Habits» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 92–121).

⁵³⁸ Их раскрытие см. в.: Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 42–46.

⁵³⁹ Подробнее см.: Rivkin E. *Defining the Pharisees*. P. 235–236; Idem. *A Hidden Revolution*. P. 162–163; Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. P. 61, not. 12.

от алкоголя и мяса после согрешения в *Завещаниях двенадцати патриархов* (Test. Rub. 1:10; Test. Iud. 15:4);

2) отвержение благ цивилизации, включая спортивные и прочие зрелища (1 Мак. 1:14; 2 Мак. 4:9–14; Philo. Hypoth., 11, 7; 1 Тим. 4:8; ТВ. AZ 18b, bar.), а также бани, созданные римлянами для неги (ТВ. Shab. 33b; Shmot r. 31.11 [на Исх. 22:24]);

3) отделение от «иных» в повседневной жизни, что наиболее показательным образом выражалось в отказе от совместных трапез (1QS 5:16; Мк. 2:15–16; Гал. 2:12–13; ср.: Т. AZ 4:6; ARN A.26).

2.2.3. Книжники и мудрецы Израиля

Именно такая благочестивая среда как нельзя лучше подходила для появления отечественных герменевтов и законодателей, известных под именем «мудрецы Израиля» (חכמי ישראל). Их деятельность была своеобразной реакцией интеллектуального общества Иерусалима на культурное влияние извне, особенно в области религии⁵⁴⁰. Отношение современной науки к ним как социальному классу вполне справедливо⁵⁴¹. Мудрецы появились как отечественные герменевты, первоначально именовавшиеся книжниками, что объясняется следующим образом: «Первые [мудрецы] назывались книжниками (סופרים) потому, что они считали буквы Торы» (ТВ. Qid. 30a; ср. «раввины» (רבני) вместо «книжники» в: Hag. 15b);⁵⁴² подобная тщательность в работе с сакральным текстом отражена также в Евангелиях (Мф. 5:17–18; Лк. 16:17). Положительная характеристика книжников и мудрецов как служителей Торы обосновывает необходимость платы, выделяемой из храмовой казны для

⁵⁴⁰ Подробнее см.: Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 136–140.

⁵⁴¹ Обоснование см. в: Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 14.

⁵⁴² Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 47; Urbach E. E. *The Sages*. P. 568.

тех из них, кто обучал священников законам службы в Храме (Т. J. Sheq. 48a.22; Вет. г. 11.3 [на Чис. 6:23])⁵⁴³.

Деятельность книжников и деятельность мудрецов порой переплетались настолько тесно, что источники не всегда разделяют эти две группы. Вот лишь некоторые из них: Езд. 7:6; 1 Мак. 7:12; 2 Мак. 6:18; 11QPs^a [11Q5] 27:2, 4; Test. Lev. 8:17; 1 Кор. 1:20; М. Orla 3:9; Ned. 9:2; Para 11:5; Yad. 3:2; ТВ. Ket. 10a; 36a; особенно показательно следующее сообщение: «Равви Меир – мудрец и книжник. Равви Иуда – мудрец, когда хотел» (ТВ. Git. 67a)⁵⁴⁴. В М. Pea 2:6 (также: ТВ. Naz. 56b) книжник (רַב־בַּיִת) по имени Наум показан хранителем традиции, консультирующим двух известных мудрецов. Все это, вероятно, позволило назвать Моисея, традиционно именуемого *раббейну*, «учитель наш», также и великим книжником (רַב־סֵפֶר) Израиля (ТВ. Sota 13b). И все же разница между ними существовала – книжники были техническими работниками, переписчиками свитков и составителями контрактов, мудрецы же принадлежали к касте законоведов и законодателей⁵⁴⁵. Скорей всего, первые не составляли отдельного, четко обозначенного в источниках класса, но принадлежали к различным религиозным группам⁵⁴⁶.

⁵⁴³ Urbach E. E. *Op. cit.* P. 568: «Редакторы храмовых свитков, наделенные особым авторитетом, получали свою плату из храмовой казны и по всей вероятности были книжниками из числа священников. В любом случае, они не принадлежали к высшей иерархии, и ни они, ни создатели свитков вне Храма не были богаты».

⁵⁴⁴ Safrai S. Halakha. P. 140–141; Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. P. 472; ср.: Urbach E. E. *Op. cit.* P. 568; Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. P. 119.

⁵⁴⁵ Urbach E. E. *Op. cit.* P. 569: «Между книжниками и мудрецами существовала та же разница, что существовала, как нам известно из истории раннего периода римской юриспруденции, между юристами, разрабатывавшими и исправлявшими законы, и древними толкователями официальных постановлений (*I Мак.* ii 29, 41)». О книжниках см., напр.: Instone-Brewer D. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. P. 2–3.

⁵⁴⁶ Подробнее см.: Schwartz D. R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. P. 89–101; Sanders E. P. *Judaism*. P. 170–182; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 108.

Раввинистическая традиция отмечает появление мудрецов – нового социально-религиозной формации, выделившейся из числа книжников – уже во II в. до н. э. К этому времени они прошли достаточно долгий путь развития, если, конечно, относить начало книжной культуры еще к до-пленному Израилю (ср.: 1 Пар. 2:55; Ис. 33:18)⁵⁴⁷. Согласно же перечню в М. Avot 1:3, цепочка мудрецов берет свое начало от Антигона из Сохо, ученики которого (если верить комментарию в ARN A.5) стали основателями сект боэтусеев и саддукеев. После воцарения Хасмонеев и обретения национальной независимости интеллектуальную элиту Израиля возглавили пары (זוגות) мудрецов. Мишна насчитывает всего пять пар (М. Hag. 2:2; Т. Hag. 2:2), хотя Гиллель состоял в паре сначала с Менахемом, а затем с Шаммаем⁵⁴⁸. Вавилонский Талмуд (ТВ. Вер. 48а) зафиксировал жестокое обращение нечестивого царя Александра Янная с мудрецами: «...ты перебил всех раввинов, кто же прочитает нам молитву?», а также оппозицию ему со стороны одного из них или, по другим рукописям, всех их: «...видишь, он не признает (вар.: “они не признают”) никакой власти!» (толкователи и комментаторы часто относят местоимение «они» к фарисеям)⁵⁴⁹. Деятельность этой новой группы, которую в современной литературе приятно называть «мудрецы Израиля», стала наиболее активной и заметной в конце правления Ирода Великого, когда ее возглавили Гиллель и Шаммай (члены последней пары), ставшие основателями собственных школ.

Естественным сосредоточением мудрецов стал Иерусалим, что можно объяснить двумя причинами: во-первых, издавна специалисты по переписке и копированию свитков

⁵⁴⁷ Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 47; Sigal P. *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. P. 33–37.

⁵⁴⁸ Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Vol. 1. P. 255–256; Sigal P. *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. P. 43 ff.

⁵⁴⁹ О мудрецах в эпоху Хасмонеев см.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 563–576; Kalmin R. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. P. 61–67.

Торы, книжники, в среде которых они сформировались, трудились при Храме; во-вторых, в этом главном городе еврейского мира собиралось наибольшее количество слушателей, по сути – потребителей знаний книжников и мудрецов. Не удивительно, что еврейские учителя, по роду профессии не причастные к культу кровавых жертвоприношений, наставляли религиозные толпы именно во дворе Храма (см., напр.: Мк. 14:49; Мф. 21:23; Мф. 19:47; Ин. 7:14; Т. Sanh. 2:6; ТВ. Pes. 26a). Кроме того, в Иерусалиме (возможно, при Храме) находилась библиотека, в которой хранились как копии свитка Торы, так и исторические записи, доступные посетителям из Диаспоры (2 Мак. 2:13–15)⁵⁵⁰.

Постоянные дискуссии мудрецов по практическому применению древнего сакрального кодекса в новой реальности по своей сути напоминали деятельность фарисеев, известных своим пиететом к Священному Писанию и тщательным исполнением его заповедей. В силу различных причин, эти дискуссии приводили к появлению новых законов, «обнаруженных» мудрецами в Торе⁵⁵¹, – со временем они стали основой Мишны. Обоснование ее создания как коллекции высказываний мудрецов Израиля содержится в Тосефте: «Когда вошли мудрецы в виноградник Явнии, то сказали: “настанет время, когда человек будет искать слов Торы и не найдет, слов книжников и не найдет...” Сказали [далее]: “начнем с Гиллеля и Шаммая”» (Т. Ed. 1:1). Запрет же на основании Исх. 34:27 использовать записи устного учения для его повторения – *אי אתה רשאי לאומרן בכתב* (ТВ. Git. 60b; Tem. 14b) – можно считать частным мнением, не нашедшим поддержку большинства учителей. Кроме того, раввинистическая традиция упоминает книги различных

⁵⁵⁰ Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 85–86 (С. Либман ссылается на Бер. г. 9.9 [на Быт. 31:4], Midr. Tehil. 90.3, хотя источники говорят только о свитке для сверки, положенный Моисеем в ковчег); Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 100–101.

⁵⁵¹ О них см.: Safrai S. *Oral Tora* // Safrai S. (Ed.) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 50–52.

еврейских учителей (Т. Таан. 64а.9; ТВ. Shab. 6b, 96b, 156a; ВМ 92а)⁵⁵² или, например, некий «свиток постов», *מניילת תענית* (М. Таан. 2:8; ТВ. Ег. 62b)⁵⁵³. На этом фоне Послание Иакова выглядит частным случаем еврейского мыслителя, решившего подобно прославленному иерусалимскому интеллектуалу Сираху оставить после себя достойную книгу⁵⁵⁴. Это сравнение можно также продолжить тем, что оба нравоучительных опуса были адресованы евреям Диаспоры (Сир., прол. 27–36; Иак. 1:2).

Галахические дискуссии составляли суть деятельности мудрецов и могли длиться долгое время – так, например, два затяжных спора растянулись на два с половиной и три года (ТВ. Ег. 13b)⁵⁵⁵; они нужны были для совершенствования самих мудрецов по принципу «железо острит железо» из Пр. 27:17 (ТВ. Таан. 7а; Вер. г. 69.2 [на Быт. 28:13]). В этих бесконечных дискуссиях по любому поводу были сформированы разнообразные методы и жанры иудейской дидактики, герменевтики и гомилетики. Их многообразие – от пешеров кумранитов до мишн и мидрашей раввинов – трудно ограничить определенными, логически очерченными рамками. Все они были предназначены для разработки галахи и обучения ей, конечно же, как уже говорилось выше, – в согласии с мнением большинства⁵⁵⁶. Опусы мудре-

⁵⁵² Список см. в: Ibid. P. 73–74.

⁵⁵³ Подробнее см.: Ibid. P. 48.

⁵⁵⁴ Сравнение Иакова с Сирахом см. в: Vauckham R. James and Jesus. P. 113–116; о возможных параллелях между этими двумя опусами см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxvi–cxviii; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 27.

⁵⁵⁵ Обратим внимание на следующее интересное замечание: «Но разногласия никогда не перерастали в нечто большее, чем мелочи» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 365).

⁵⁵⁶ Hezser C. *Einheit und Vielfalt in der rabbinischen Halakhah*. S. 150: «Теоретическая дискуссия по различным доктринам действительно поощрялась, ибо только таким образом «правильное» и общепринятое решение могло быть найдено. Но целью было окончательное галахическое решение, которое после уже более не обсужда-

цов пополнили богатую коллекцию еврейской религиозной литературы, которая начиная со второй половины II в. до н. э. постоянно производила новые памятники – библейские апокрифы, кумранские тексты, экзегетические произведения Филона Александрийского и, наконец, Мишну. (К ним также можно отнести Новый Завет, почти полностью написанный евреями.) Традиция сообщает, что уже равви Акива пытался систематизировать (и кодифицировать) Мишну (Т. Zav. 1:5; TJ. Sheq. 48c; Shir r. 8.2 [на Песнь 8:2]; Eich. r., prolog. 23; Qoh. r. 6.2 [на Еккл. 6:2])⁵⁵⁷. Его труд хорошо охарактеризована в метафоре, подобранной равви Иудой га-Наси, официальным кодификатором Мишны:

Равви Акиву прозвал [он] кладовой наполненной. Кому равви Акиву уподобил? Работнику, который взял корзину и вышел на улицу: найдя пшеницу, он кладет ее туда, найдя ячмень, кладет туда, полбу – кладет туда, чечевицу – кладет туда. Как только принесет в дом свой собранное, отбирает пшеницу отдельно, ячмень отдельно, бобы отдельно, чечевицу отдельно. Так делал равви Акива и распределил всю Тору, точно монеты (ARN A.18).

Как следует полагать, этой деятельности Акивы помешало антиримское восстание Бар-Кохбы, приведшее к трагической гибели прославленного учителя. Известная нам Мишна, похоже, представляет собой окончательную редакцию галахических дискуссий после нескольких попыток их кодификации⁵⁵⁸.

Руководитель первой и пока еще центральной христианской общины также участвовал в разработке одного из важных галахических решений иудаизма эпохи Второго Храма. Первый христианский собор, в научной литературе обозначенный как «апостольский», был созван для обсуж-

лось, наоборот – на практике все должны были следовать ему. Иначе это неизбежно приведет к раздорам и ссорам».

⁵⁵⁷ Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 91–95; Safrai S. Halakha. P. 200–207.

⁵⁵⁸ Lieberman S. *Op. cit.* P. 93–97; Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Vol. 3. P. 173.

дения жизненного вопроса о необходимости обрезания для уверовавших из числа язычников. В Диаспоре обрезание вызывало насмешки со стороны других, в основном – западных, народов (Strabo, XVI, 2, 37; Petron. Sat., LXVIII, 7–8, fr. 37 // Штерн 195; Tac. Hist., V, 5, 2); это могло быть причиной того, что многие евреи не просто преуменьшали значимость обрезания, но даже избегали его или порой делали обратную операцию (М. Ned. 3:11; Деян. 15:10; 21:21; 1 Кор. 7:18; Jos. Ant., XX, 41–42; ср.: Ass. Mos. 8:1–3). Из-за попыток легалистов Иудеи повлиять на церковь в Антиохии между ними и евреями Диаспоры Павлом и Варнавой произошли «возмущение и спор немалый», который и послужил причиной обращения к апостолам и иерусалимским старейшинам за их третейским судом (Деян. 15:2). В итоговое коммюнике, выработанное при участии Иакова Праведного, необходимость обрезания для обращенных язычников не была внесена (Деян. 15:22 сл.).

Политическая деятельность мудрецов Израиля не имела успеха, о чем можно судить по умолчанию об их руководстве полисной жизнью, а также по таким случайным фразам, как, например, «лучше быть... под персами, но не под властью ученого мужа» (ТВ. Shab. 11a) и «не живи в городе, управляемом учеными мужами» (ТВ. Pes. 112a). Подобное положение дел можно объяснить невозможностью эффективно сочетать посвящение Торе и управление общиной, «полисом», что и было заявлено следующим образом: «Всякий, возлагающий на себя бремя Торы, свергает с себя бремя царства и бремя мирских забот (יְרֵךְ אֶרֶץ – букв.: “путь земли”), и всякий, свергающий с себя бремя Торы возлагает на себя бремя царства и бремя мирских забот» (М. Avot 3:5). Похоже, израильские мыслители не разделяли взглядов Платона, призывавшего отдать государство в управление философам.

Здесь следует обратить внимание, что патристическая традиция при восхвалении «епископа» Иакова Праведного также полностью умалчивает о его руководстве церковью – возможно, в силу того, что организаторские способности не были его сильной стороной.

Устранившись в силу разных причин от общественной деятельности, мудрецы Израиля сосредоточились на разработке национальной философии, в чем они достигли немалого успеха. Главными же центрами этой интеллектуальной деятельности стали синагоги Палестины.

2.2.4. Синагога как религиозный институт в эпоху Второго Храма

Уже давно, минимум три столетия, иудаизм имел разные центры поклонения Богу – иерусалимский Храм и синагоги, которые в отличие от этого грандиозного комплекса производили собственные копии повсюду в *pax Romana* и вне его, например, в Парфии. Синагоги появились в силу естественного развития иудейской религии во время рассеяния евреев вдали от Иерусалима. Хотя на основании некоторых надписей (СИУ II, 1440, 1532a) их появление как отдельных зданий относят к довольно поздней эпохе (247–221 гг. до н. э.), но нельзя исключить и более раннюю дату⁵⁵⁹. Из-за удаленности большинства евреев от главного религиозного центра иудаизма Храм для них был отчасти заменен синагогами⁵⁶⁰; в силу ряда причин именно они стали своеобразным посольством палестинского иудаизма в диаспорах Средиземноморья⁵⁶¹ (поэтому утверждение о некоей анти-ассимиляционной роли синагоги не лишено основания⁵⁶²). Кроме того, они сыграли большую роль в

⁵⁵⁹ TDNT. Vol. 7. P. 811 [Schrage].

⁵⁶⁰ Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 124, 133; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 78–79; Levine L. I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2nd Ed. New Haven: Yale University Press, 2005. P. 174–175.

⁵⁶¹ Levine L. I. *Op. cit.* P. 118: «Это было не просто место, где иудаизм был наиболее видимым и выглядел симпатичным и интересным, но... это стало центром идентификации и принадлежности».

⁵⁶² См. гл. «The Struggle Against Assimilation: Judaism Becomes the Synagogue» в: Finkelstein L. *The Pharisees*. P. 546–569; также: Levine L. I. *Op. cit.* P. 127.

миссионерской активности иудеев Диаспоры⁵⁶³, чему в немалой степени способствовало прежде всего их «широкое распространение в I в. н. э. в Диаспоре и Земле Израиля»⁵⁶⁴. Все это вполне позволяет назвать синагогу «центральный институт иудаизма Диаспоры»⁵⁶⁵.

Даже в Иерусалиме, где в Храме совершались не только кровавые жертвоприношения, но и (ежедневные) молитвы, насчитывалось немало синагог – в первую очередь это было обосновано исключительной ролью столицы еврейского мира⁵⁶⁶. Одна из них упоминается в надписи, датируемой I в., как место чтения Торы, обучения заповедям, ритуальных омовений и странноприимства (СИИ II, 1404)⁵⁶⁷. Раввинистическая традиция говорит об их невероятном множестве – от 394 до 480 (Т. Мег. 73d.31–34; Тв. Кет. 105a; Eicha г., prol. 12; 2.4 [на Плач 2:2]; Shir г. 5.17 [на Песнь 5:12]); здесь следует помнить, что преувеличение – обычное явление в еврейских текстах той эпохи, характерное, впрочем, для разных культур Ближнего Востока в

⁵⁶³ Подробнее см.: Finkelstein L. *Op. cit.* P. 117 ff; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 144. Противоположное мнение, основанное лишь на двух отрывках из *Campania* Ювенала (Juv., VI, 542–544; XIV, 96–106), см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 162.

⁵⁶⁴ Подобное мнение о распространении синагог в Средиземноморье Р. Ризнер называет «взглядом большинства» (Riesner R. *Synagogues in Jerusalem // The Book of Acts in Its First Century Setting: Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Ed.: R. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 180.

⁵⁶⁵ Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 645.

⁵⁶⁶ Подробнее см.: Levine L. I. *The Ancient Synagogue*. P. 55–61; Riesner R. *Op. cit.* 187–207.

⁵⁶⁷ О ранней датировке этой надписи см.: Deissmann A. *Light from the Ancient East*. P. 439–441; McKay H. A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 1994. P. 242–245; Riesner R. *Op. cit.* P. 194–200; Kloppenborg J. S. *Dating Theodotos (СИИ II 1404) // JJS*. 2000. Vol. 51/2. P. 251–277. Поэтому кажется совершенно необоснованным следующее мнение: «Иными словами, не было обычных синагог в Иерусалиме или Иудее; сам Храм был близок и доступен и поэтому сделал синагогу ненужной» (Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 123).

древности⁵⁶⁸. В Диаспоре, где синагога стала единственным центром еврейской жизни, их действительно было предостаточно – так, например, в Александрии «их много в каждой части города» (Philo. Legat., 132).

Важно также отметить, что синагога стала центром не только духовной жизни⁵⁶⁹. Как показывают источники, она служила местом для:

1) чтения Торы (или Гафтары): Неем. 8:3, 6, 8; Philo. Hypoth., 7, 13; Prob., 81; Spec. leg., II, 62; Jos. Cont. Ap., II, 175; Лк. 4:16–17; Деян. 13:15; М. Meg. 4:1–5; ARN A.4; B.8; TB. Shab. 30a; Sifre Dev. 41 [на Вт. 11:13];

2) молитвы: 1QS 9:4–5; 11Q5 (11QP^s^a) 18:7–12; TB. Ber. 32b; Sifre Dev. 41 [на Вт. 11:13]; Ruth r. 3.2 [на Руфь 1:17];

3) проповеди и образования: Philo. Mos. II, 216; Лк. 4:16–27; Ин. 6:59; 18:20; Деян. 13:15–41; CIJ II, 1404:1–5; М. Shab. 1:3; Т. Meg. 2[3]:[7]18; Бер. r. 65.20 [на Быт. 27:22]; Eicha r., prolog. 2; 1.29 [на Плач 1:3];

4) общественно-политической деятельности: трапез (Деян. 2:46; 1 Кор. 11:20 сл.; М. Ber. 7:8; TJ. Shab. 3a.56; Бер. r. 65.16 [на Быт. 27:15]), собраний для решения текущих вопросов (Jos. Vita, 277 ff), благотворительности (Деян. 6:1; Гал. 2:10; Рим. 15:26; Т. BB 8:14), телесных наказаний (Деян. 22:19; М. Мак. 3:12 ff), странноприимства (CIJ II, 1404:7–8).

В современной науке стало общим мнение, что греческое слово *синагога* обозначало как здание, так и конгрегацию⁵⁷⁰. Нередко оно заменялось иным, не менее распространенным словом – *молельня* (προσευχή), при этом без ка-

⁵⁶⁸ Levine L. I. *The Ancient Synagogue*. P. 61.

⁵⁶⁹ Обширный обзор см. в: Levine L. I. *Op. cit.* P. 135–173.

⁵⁷⁰ TDNT. Vol. 7. P. 828–829 [Schrage]; Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 133; Riesner R. *Synagogues in Jerusalem*. P. 182; Kloppenborg J. S. *Dating Theodotos (CIJ II 1404)*. P. 247–248; Levine L. I. *Op. cit.* P. 1, 42; Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. P. 91–92. Ср.: «Перенос значения συναγωγή на помещение для собрания (“meetig-house”) как кажется появляется впервые в Палестине и не переходит в язык Диаспоры вплоть до I в. н. э.» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 440).

ких-либо пояснений (как, например, в Деян. 16:13, 16 и 17:1)⁵⁷¹. Кроме них существовали и другие, более редкие названия, включая, например, даже такое необычное, как *амфитеатр*⁵⁷². Скорей всего, название зависело от того, какую роль этого важного еврейского института хотел выделить тот или иной автор. Так, например, в текстах Филона Александрийского и греческих надписях из Египта частое употребление *προσευχή* могло подчеркивать сугубо религиозное предназначение здания⁵⁷³. Кроме того, сравнение еврейских текстов из Палестины и Диаспоры позволяет предположить, что обозначение *молельня* было в ходу у авторов, живших вне Святой земли⁵⁷⁴.

Важное различие между Храмом и синагогой заключалось в главных функциях этих институтов. Храм изначально был предназначен для принесения жертв, молитва же, ставшая в его стенах традиционной вероятно только в греко-римскую эпоху (Сир. 50:13–21; Лк. 18:10; Jos. Cont. Ap., II, 195–197), играла в нем второстепенную роль, а проповедь и вовсе была уделом бесконтрольных народных проповедников и мудрецов, собиравшихся в его дворе (Мк. 12:12; Лк. 20:19; Деян. 5:17–18, 28; ТВ. Pes. 26a, var.; ср.: Yoma 71b, var.). В это же время синагоги (в основном в Палестине, где было много книжников и мудрецов) стали местом проповеди, традиционно следовавшей за чтением Торы (или Гафтары), и обучения. В них огромную, если не главную, роль играли фарисеи (см., напр.: Ин. 12:42; Just. Трюфо, 137)⁵⁷⁵ – некоторые исследователи даже указыва-

⁵⁷¹ Schürer E., et al. *Op. cit.* P. 444–443; ср.: Levine L. I. *Op. cit.* P. 115.

⁵⁷² Названия и источники см.: Levine L. I. *Op. cit.* P. 99–100, 128; Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement.* P. 86–89.

⁵⁷³ Levine L. I. *Op. cit.* P. 165–166; Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета.* С. 170–171.

⁵⁷⁴ McKay H. A. *Sabbath and Synagogue.* P. 86–87, 229–231, 245; Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement.* P. 89–91.

⁵⁷⁵ См., напр., гл. «3.2.4. Die Synagoge als Grundlage des Pharisäismus» в: Deines R. *Die Pharisäer.* S. 349–351.

ют на противопоставление по типу «фарисейская синагога vs. саддукейский Храм»⁵⁷⁶.

Таким образом, мы можем говорить о некотором латентном и перманентном «противостоянии» между синагогой и Храмом⁵⁷⁷, конец которому положило разрушение Иерусалима римлянами в 70 г.⁵⁷⁸

В силу всего здесь изложенного, упоминание синагоги в Послании Иакова выглядит вполне уместным и резонным. (Это снова отличает данный опус от эпистол апостола Павла.) В энциклике иерусалимского «епископа» использованы одновременно два термина: давно распространенный – *синагога*, и «новый», заимствованный из Септуагинты и еврейской литературы авторами Нового Завета для обозначения христианских общин, – *экклесия* (Иак. 2:2; 5:14)⁵⁷⁹. Однако оба упоминания религиозных собраний иудеев и христиан сделаны вскользь и не играют здесь особой роли. (Наиболее же удивляет отсутствие в данном опусе внятной экклесиологии, о чем уже упоминалось прежде – см.: 1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энциклике.) Впрочем, это вовсе не мешает современным ученым делать различные предположения, например, что первый термин относится к зданию, а второй – к конгрегации⁵⁸⁰.

⁵⁷⁶ О сторонниках и противниках этой идеи см.: Levine L. I. *The Ancient Synagogue*. P. 40, not. 74.

⁵⁷⁷ Ср. название подглавы «Judaism Apart from the Temple: The Synagogue» в: Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 123–126. Интересное замечание делает Д. Шварц: «...традиционно евреи называли свои здания для поклонения “синагогами”, но не “храмами”» (Schwartz D. R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. P. 38, not. 25).

⁵⁷⁸ Следующее утверждение не лишено оснований: «Наиболее конкретным выражением этого неосознанного приготовления к ситуации после 70 г. стало основание синагоги» (Skarsaune O. *Op. cit.* P. 123).

⁵⁷⁹ Обширный обзор и анализ источников см. в: Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. P. 81–149.

⁵⁸⁰ Подробнее см.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 132–136; Laws S. *The Epistle of James*. P. 100–101; Martin R. P. *James*. P. 57–58; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 221–222, 330–331; Davids P. H.

Кроме того, порой это даже приводит к заключению об иудейском характере христианства Иакова и его адресатов⁵⁸¹.

Таким образом, в энциклике лидера иерусалимской общины *синагога* и *эклесия* служат в качестве тех (знакомых читателям) декораций, на фоне которых разворачивается драма – социальные конфликты и церковные священнодействия⁵⁸².

2.2.5. Мессианские чаяния и их географическое разделение

В еврейской истории образ заступника возник задолго до деятельности пророков, которые выступали в роли главных глашатаев мессианской идеи вплоть до разрушения Иерусалима римлянами. Подобный образ был связан прежде всего с идеей освобождения, Исхода, центрального мотива всей еврейской истории. Однако еврейская литература, написанная до книги пророка Даниила, не содержит того портрета Мессии, который возник лишь в эпоху Второго Храма; персидский царь Кир, названный пастырем и мессией в книге пророка Исаии (44:28; 45:1), вовсе не упоминается через несколько столетий. После взятия Иерусалима в 63 г. до н. э. армией Помпея Великого мессианская идея становится важной особенностью иудаизма Палестины, неоднократно упоминаемой различными авторами (Лк. 3:15; 24:21; Ин. 1:19, 25; 10:24; Деян. 1:6; Тас. Hist., V, 13; Suet. Claud., 25, 4; Vesp., 4, 5; Jos. Bel., VI, 311–315; Dio

Palestinian Traditions in the Epistle of James. P. 46; Allison D. C. Jr. The Fiction of James and Its *Sitz im Leben*. P. 548, not. 73; Idem. *James*. P. 385–388, 757–758; Hartin P. J. *James*. P. 131; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 406; McCartney D. G. *James*. P. 138. Обратное мнение об употреблении этих терминов в надписях см. в: Klorrenborg J. S. Dating Theodotos (CIJ II 1404). P. 246–251.

⁵⁸¹ McKay H. A. *Sabbath and Synagogue*. P. 145; McKnight S. A. Parting within the Way. P. 112; Tabor J. *The Jesus Dynasty*. P. 274; ср.: Allison D. C. Jr. The Fiction of James and Its *Sitz im Leben*. P. 535.

⁵⁸² О намеренном расположении сцены в синагоге в гл. 2 см.: Spitaler P. *James* 1:5–8. P. 577.

Cass., LXVI, 1, 2–4; M. Ber. 1:5; Sota 9:15). В наибольшей степени этой идее были подвержены жители Иерусалима, исключительного центра еврейской святости и религиозности, куда стекались иудейские фанатики с окраин Палестины, в том числе – Галилеи. Этим скоплением религиозных zelotim разных мастей можно объяснить вспышки необоснованной ненависти толпы (Деян. 7:57–59; 21:27–34; 22:22–23; Jos. Ant., XIII, 372; XX, 200; M. Suk. 4:9; T. Suk. 3:16; TB. Suk. 48b; Eus. Hist. eccl., II, 23). Именно в Иерусалиме нетерпеливые иудеи спросили Иисуса из Назарета о его мессиянстве (Ин. 10:24), и случилось это в небиблейский, но очень важный праздник Ханукки (ст. 22)⁵⁸³.

Так называемое «эсхатологическое напряжение» особенно обострялось во время крупных иудейских праздников – *Песаха* (Пасхи), *Шевуот* (Пятидесятницы) и *Суккот* (Кущей), – когда, согласно Вт. 16:16, все мужчины должны были собраться в месте, избранном Господом, то есть, как считали евреи, Иерусалиме. По мнению религиозных иудеев именно в эти праздники могло произойти Божественное вмешательство, о чем косвенно свидетельствуют случайные свидетельства (см., напр.: Ин. 7:3–4; Jos. Bel., VI, 290–300). В этом плане наиболее показательным звучит краткое заключение, сделанное бывшим участником восстания против Рима: «...ведь праздник – самое лучшее время для мятежа» (Jos. Bel., I, 88). При этом, трудно представить, что в такие дни патриоты, разгоряченные идеей избранности еврейского народа, вспоминали пророчество о гибели Мессии и разрушении Иерусалима (Дан. 9:26), произнесенное тем, кого Иосиф Флавий считал лучшим из пророков по причине точности его предсказаний (Jos. Ant., X, 267–269).

Эта новая тенденция ожидания будущих кардинальных перемен сильно отличала евреев Палестины от их единомышленников в Диаспоре, в лексиконе которых мессиянская

⁵⁸³ Подробнее см. гл. «Conflict at Hanukkah» в: Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 821–831.

идея была «последним словом»⁵⁸⁴. Никогда в Диаспоре местные власти во время праздников не вводили в город «один легион для подавления всякой попытки иудеев к восстанию» (Jos. Ant., XVII, 251), как это практиковали римляне в Иерусалиме. Такая предосторожность была вызвана массовым стечением паломников, стремившихся заблаговременно, например – за неделю до Пасхи, попасть в Святой город для очищения (Ин. 11:55; 12:1).

Достаточно очевидно, что в Послании Иакова мессианские чаяния не играют никакой роли вообще, а слово *Христос* (как имя собственное) встречается лишь дважды и вне всякого мессианского дискурса (1:1; 2:1)⁵⁸⁵. Некоторые ученые признают оригинальный характер этих стихов, иные же – нет⁵⁸⁶. Несомненно, что эсхатологические мотивы все же присутствуют в этом Послании⁵⁸⁷; однако в отличие от Евангелий и некоторых новозаветных эпистол, эсхатология «раба Господа» вовсе не связана с мессианством Иисуса. К тому времени в иудаизме уже существовали различные мнения о Мессии, составлявшие широкий

⁵⁸⁴ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 266, прим. 142; также: Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. P. 80.

⁵⁸⁵ Подробнее см.: Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. S. 118–123; Bauckham R. *James and Jesus*. P. 131–135; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 30. Также см.: 2.3.2. Новая секта последователей Иисуса из Назарета.

⁵⁸⁶ Признают: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 22; Laws S. *The Epistle of James*. P. 11, 94; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 63; Martin R. P. *James*. P. 59–60; McCartney D. G. *James*. P. 33–34.

Отрицают: Spitta F. *Der Brief des Jakobus*. S. 4–7; Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. S. 118–121; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 271.

⁵⁸⁷ Обсуждение эсхатологических и апокалиптических мотивов Послания см. в: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 38–39; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996; Wachob W. H. *The Apocalyptic Texture of the Epistle of James* // Watson D. F. (Ed.) *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. P. 165–185; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 56–58.

диапазон религиозных и политических характеристик избранника Божьего⁵⁸⁸. В данном Послании упоминание Помазанника сообщает только одну его характеристику, а именно «Мессия славы» или «Господь славы» (2:1) – последний вариант часто встречается в иудейских и христианских текстах (1 Еп. 22:14; 25:3; 1 Кор. 2:8; Варн. 21:9 и др.⁵⁸⁹)⁵⁹⁰. Такое скромное место, отведенное в Послании основателю нового религиозного течения, резко контрастирует с упоминаниями в Новом Завете споров о мессианском статусе Иисуса из Назарета между иудеями и апостолами (Деян. 2:36; 17:3; 18:5, 28; 1 Ин. 2:22; 5:1), а также следующим сообщением Евсевия о самом иерусалимском «епископе», предполагаемом авторе данной энциклики: «Иаков мученически скончался. ... Он правдиво засвидетельствовал и иудеям, и грекам, что Иисус есть Христос» (Eus. Hist. eccl., I, 23, 18). Вероятно, мессианский акцент проповедей христианских миссионеров мог только помешать иудейской направленности этой галахической энциклики в восприятии еврейских читателей Диаспоры. Для сравнения заметим, например, что расспросы евреев Рима о событиях на исторической родине и ответ Павла (Деян. 28:17–29) похожи более на те, что слышны на встречах в дискуссионном клубе с новым докладчиком издалека (в данном случае, по его же просьбе – ст. 17), чем на те, что звучат на собрании местного кагала для обсуждения новых идей и изменения существующего кредо.

⁵⁸⁸ Об этом см.: Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 100–110.

⁵⁸⁹ Ссылки на различные источники см. в: Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 543, not. 45.

⁵⁹⁰ Справедливо отмечено, что Иак. 2:16 представляет собой «центр одного из переполохов, вызванных Иаковом» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 106). Варианты перевода и различные толкования см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 126–128; Laws S. *The Epistle of James*. P. 94–97; Martin R. P. *James*. P. 60; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 220–221; McCartney D. G. *James*. P. 136–137; Allison D. C. Jr. Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 541, not. 43; Idem. *James*. P. 381–384; McKnight S. *The Letter of James*. P. 174 (not. 7), 177–180.

Автор Послания не пожелал оттолкнуть от своего труда консервативных еврейских читателей и не стал развивать тему Иисуса Мессии, как это уже активно делал в своих эпистолах апостол Диаспоры Павел.

2.2.6. Миссия: иудейская и христианская

В отличие от мессианских чаяний, присущих именно палестинским иудеям, миссия в силу естественных причин стала заметным явлением в жизни евреев Диаспоры⁵⁹¹. Иерусалим по разным причинам навещали в основном паломники из числа богобоязненных евреев и прозелитов, и в меньшей степени язычники – чиновники, торговцы или путешественники. Сообщение Светония о том, что Октавиан Август «своего внука Гая очень хвалил за то, что, проезжая через Иудею, он не пожелал совершить молебствие в Иерусалиме» (Suet. Aug., 93), свидетельствует о посещениях столицы еврейского мира западными путешественниками. Евреи рассеяния, включая известных учителей, подобных Филону Александрийскому, навещали Иерусалим как *alma mater* иудейского мира (Philo. Legat., 281–282)⁵⁹², язычники же – лишь в силу любопытства и деловых интересов, а также по долгу службы. Возвращаясь домой, все они несли с собой часть Иерусалима; таким образом иудаизм приходил в греко-римский мир через еврейских эмигрантов, а порой и через обращенных язычников, одним из которых был сирийский полководец Неэман (4 Цар. 5:17–18). Это (редкое) явление могло вызвать к жизни

⁵⁹¹ Подробнее об этом см.: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 122–170; также: «Экспансионные тенденции иудаизма возможно были сильнее развиты здесь, чем среди палестинских евреев» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. 3/1. P. 160).

⁵⁹² Schürer E., et al. *Op. cit.* 3/1. P. 147, not. 36; Hadas-Lebel M. *Philo of Alexandria*. P. 35: «Так как Иерусалим был его метрополией, его материнским городом, Филон не мог забыть его. Эта традиционная привязанность выражалась различными способами, но прежде всего и по большей части в паломничестве, к которому евреи Диаспоры начали приобщаться в II в. до н. э.».

фантастическое утверждение об обращении во время осады Иерусалима «кесаря Нерона», от которого, якобы, произошел известный учитель равви Меир (Тв. Git. 56а; цитату см. в: 1.2.4. Методология).

За долгие годы оседлости среди разных народов евреи разработали различные миссионерские методы⁵⁹³. Миссия имела успех прежде всего из-за тесных контактов ассимилированных евреев с язычниками (в деловой и семейной сферах⁵⁹⁴), а также благодаря адаптации Танаха (Септуагинта и труды эллинистических авторов, подобных Филону Александрийскому)⁵⁹⁵. Это вызванная естественными причинами склонность к миссионерству ярко проявилась, например, у еврея Диаспоры Шауля из Тарса, вошедшего в историю под именем апостола Павла.

Следует отметить, что само историческое развитие еврейского государства и общества определило миссионерский характер наследников Авраама. Поселившись в Ханане на пересечении торговых и военных дорог Ближнего Востока, евреи постоянно контактировали с окружающими их народами. За свою историю они жили в Месопотамии и Египте, а к началу новой эры расселились по всему Средиземноморью. Такое широкое распространение привело к естественному обладанию различными языками, что было необходимым фактором для успешной миссии. Полилингвичность евреев отмечена, например, Иосифом Флавием в *Древностях* (Jos. Ant., XX, 264) как нечто обыденное.

⁵⁹³ Их перечень см. в: Schürer E., et al. *Op. cit.* Vol. 3/1. P. 153–156; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 126.

⁵⁹⁴ Тарасенко А. А. Еврейская миссия в эпоху Второго Храма – от обрезания к образованию // БР. 2011. № 12. С. 87.

⁵⁹⁵ О миссионерской направленности еврейской литературы в Диаспоре см.: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 135–149; Labendz J. P. *Socratic Torah*. P. 95–97. См. также об использовании Септуагинты в синагогах: «Это показывает, насколько важным фактором в успехе иудейской пропаганды была эллинизация еврейской литургии» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 144).

Как уже было сказано выше (2.2.1. Эллинизация Востока и Израиля), в силу разных причин для многих евреев греческий язык не был чужим. Более того, для элиты он был даже необходим – якобы, из-за их контактов с языческими властями (Т. Sota 15:8; ТВ. Sota 49b, bar.). Источники свидетельствуют, что к началу новой эры греческий язык стал *lingua franca* для многих народов Средиземноморья, при этом им владели различные слои общества⁵⁹⁶. Поэтому евреи были готовы к миссии даже на филологическом уровне, так как языковой барьер уже не был для них серьезной проблемой.

Именно эта историческая предрасположенность евреев к языкам помогла наиболее ярким представителям иудаизма эпохи Второго Храма создать свои широко известные тексты, как то: книга Иисуса бен Сиры (точнее, греческий перевод, сделанный внуком автора), *Письмо Аристеев*, экзегетические и апологетические труды Филона Александрийского, исторические и полемические опусы Иосифа Флавия, Новый Завет (одна или две книги которого, возможно, были изначально написаны на иврите или арамейском) и различные псевдоэпиграфы.

Наши источники неоднократно отмечают распространение евреев и их религии в странах Средиземноморья (Philo. Mos., II, 20; Деян. 13:44, 50; 17:4, 12, 34; 18:8; Jos. Cont. Ap., II, 123, 282–284; Ant., XIV, 115–118; XX, 195; Vita, 16; Arr. Epict., II, 9, 21; Dio LVII, 18, 5a)⁵⁹⁷. Депортация евреев из Рима в 139 г. до н. э. свидетельствует об их многочисленности в го-

⁵⁹⁶ Примеры из римской литературы см. в: Тарасенко А. А. Еврейская миссия в эпоху Второго Храма. С. 85.

⁵⁹⁷ Обзор текстов см. в: Whittaker M. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. N. Y.: Cambridge University Press, 1984. P. 85–91; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 160–164; Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 74 сл.; ср.: Rutgers L. V. *Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C. E.* // CA. 1994. Vol. 13/1. P. 63; Taylor M. S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: Critique of Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995. P. 14–15.

роде Ромула уже в то время⁵⁹⁸. Впрочем, редкое упоминание прозелитов в надписях из средиземноморских полисов порой служит аргументом против того, чтобы считать иудейскую миссию в Диаспоре достаточно успешной⁵⁹⁹.

В силу возросшего числа контактов с язычниками евреи Диаспоры в массе своей превратились в *пассивных* миссионеров (в отличие от палестинских сект с их активной миссией)⁶⁰⁰. Именно этот важный фактор упускают современные исследователи, указывая на отсутствие в различных источниках явных свидетельств о еврейской миссии в начале новой эры⁶⁰¹. Беглое упоминание сектантской, точнее – фарисейской, активности в Мф. 23:15 является лишь одним из немногих свидетельств той эпохи, в основном принадлежащих греко-римским авторам⁶⁰². Фарисейские (и подобные им) подвижники в своей миссии главный акцент делали на образовании, уже не рассматривая обрезание как главную отличительную черту неопита (ср., напр.: Ин. 5:39; Деян. 17:11 и Деян. 21:21; Jos. Ant. XX, 41–42)⁶⁰³. Упоминание «необрезанных евреев» и воспевание обрезания в М. Нед. 3:11, а также предсказание смертельных гонений на соблюдающих этот обряд в Ass. Мос. 8:1–3, может свидетельствовать в пользу того, что уже в I в.

⁵⁹⁸ Schäfer Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 106–107; Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 63–66; Gruen E. S. *Diaspora*. P. 15–18.

⁵⁹⁹ Изложение аргументов см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 128–129; также: «Против Апиона как таковая не содержит свидетельства о существовании еврейской миссии среди язычников» (Р. 137).

⁶⁰⁰ Различие между пассивной и активной миссиями см. в: Тарасенко А. А. *Еврейская миссия в эпоху Второго Храма*. С. 86, 92.

⁶⁰¹ Дискуссии см. в: Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 162–170.

⁶⁰² Тексты см. в: Тарасенко А. А. *Еврейская миссия в эпоху Второго Храма*. С. 86.

⁶⁰³ Подробнее об обрезании и образовании в иудейской миссии см.: Там же. С. 89–94.

для наследников Авраама избегать этой болезненной операции стало привычным делом.

Здесь также заметим, что развитие еврейских диаспор, ставшее следствием продолжительной пассивной миссии, привело к некоторому ментальному и духовному отдалению от Святого города⁶⁰⁴ – именно это могло стать важной, если не главной, причиной появления известных нам писем в Диаспору.

Труд первых христианских евангелистов следует рассматривать именно как активную миссию новой секты, которую римские чиновники не отличали и не отделяли от уже известного им иудаизма (см., напр.: Деян. 18:12–16; Suet. Claud., 25, 4). Исполняя так называемое «Великое поручение» (Мф. 28:19–20; ср.: Деян. 1:6), они шли по стопам своих иудейских предшественников⁶⁰⁵. Наилучшим образом это передано в Ин. 4:38: «Я послал вас жать то, [над чем] вы не трудились – иные потрудились, а вы в труд их вошли». Естественно, что они прежде всего приходили в синагоги Диаспоры, в которых зачастую не было своих местных учителей, зато было много прозелитов; это очевидно, например, из отчетов о деятельности апостола Павла (Деян. 13:14, 44; 14:1; 16:13; 17:1, 10; 18:19; 19:8). «Великое поручение» сочетает в себе оба уже опробованных евреями способа миссии: сакральное действие (крещение, а порой и обрезание) и образование (обучение неопитов). Источники отмечают быстрое распространение новой религии в *pax Romana*: Ин. 11:51–52 (Иерусалим и Диаспора, от 30 до 90-х гг.); Tac. Ann., XV, 44 (Рим, 60-е гг.); Pliny. Ep., X, 96–97 (Вифиния, между 103 и 105 гг.); Деян. 18:2 и Suet. Claud., 25, 4 (Рим, ок. 49 г.); а также, возможно, Tac. Ann., XIII, 32 (Рим, вторая половина 50-х гг.), если под «чужеземным суеверием» действительно подразумевалось христианство⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ Radin M. *The Jews among the Greeks and Romans*. P. 60–61.

⁶⁰⁵ Подробнее см.: Taylor M. S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. P. 7–21; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 79–83.

⁶⁰⁶ Обзор событий в Риме см. в: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 308–314.

С самого начала распространения евангелия иудейская и христианская миссии в лице своих представителей вступили в неизбежное противоборство. Источники неоднократно отмечают столкновения христианских благовестников с различными еврейскими миссионерами или просто магами-шарлатанами; кроме того, они упоминают также официальную контр-миссию саддукеев и фарисеев (Мф. 29:11–15; Деян. 8:9–11; 13:6–8, 50; 17:13; 19:13–14; Just. Trypho, 17, 1). Главный ее принцип можно было бы, исходя из Ин. 11:47–50, описать как «решить проблему прежде, чем на нее отреагируют римляне» – ср. упоминаемую Иосифом попытку «авторитетных граждан⁶⁰⁷, первосвященников и главных фарисеев» предотвратить анти-римское восстание в самом его начале (Jos. Bell., II, 411 ff).

При этом следует признать, что сама христианская миссия уже изначально не была однородной, так как ее возглавили лидеры, разные по характеру, с различными жизненными практиками и диаметрально противоположными убеждениями. Они стали основателями нескольких миссионерских групп⁶⁰⁸. Апостольский собор в Деян. 15 был своеобразной рабочей встречей этих лидеров, созванной для решения возникших разногласий, подобных тем, что в ту эпоху случались, например, между Шаммаем и Гиллелем, а затем их школами (M. Shab. 1:4; T. Shab. 1:[16]17; TB. Shab. 17a)⁶⁰⁹. Отчасти его можно также сравнить с так называемым «собором в Явнии» (ок. 90 г.), на котором присутствовали различные группы и секты иудаизма (включая, возможно, и саддукеев⁶¹⁰), для выработки

⁶⁰⁷ Букв.: οἱ δυνατοί, «сильные» – ср. перевод «the elite» в: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 192.

⁶⁰⁸ По мнению П. Барнетта, их было четыре: Петра, Иакова, Иоанна и Павла (Barnett P. *Finding the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. P. 14–16).

⁶⁰⁹ Примеры разногласий между школами Гиллеля и Шаммаа см. в: Safrai S. Halakha. P. 185–200. Большой список мест из Мишны, содержащих их споры, см. в: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 365. not. 39.

⁶¹⁰ Cohen S. J. D. *The Significance of Yavneh*. P. 42, 49–50.

общей религиозной политики, в частности, в вопросе отношения к «несогласным», еретикам (*миним*). Оба собора стали важными переломными моментами в истории нарождавшегося христианства и послехрамового иудаизма⁶¹¹.

Трудно сказать, насколько большой вклад в распространение христианства внесли члены иерусалимской общины, так как «некоторые от Иакова» в Гал. 2:12 выглядят скорее ревизорами, чем миссионерами⁶¹². Не исключено, что обвинение неких «лжебратьев» в стремлении «разведать о свободе» Павловой общины (Гал. 2:4) связано с активностью именно этих гостей. Подобные ревизии пытались делать также и духовные власти Иерусалима (Деян. 9:1–2; Jos. Vita, 189–193). В самом же Послании Иакова ничего не говорится ни о миссии, ни о благовестии, которые были весьма актуальными темами в Посланиях апостола Павла⁶¹³.

⁶¹¹ О соборе в Явнии см.: Cohen S. J. D. The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism // HUCA. 1984. Vol. 55. P. 27–53; ср. следующий комментарий: «Шэйе Коэн охарактеризовал раввинистическое общество, в отличие от существовавших до разрушения Храма сект, как “великую коалицию”, толерантную к спорам и разногласиям. Эта толерантность к различным мнениям содействовала укреплению независимости каждого раввина в решении галахических вопросов и позволяла ему решать конкретные проблемы. Опасностью такого гибкого порядка была социальная дезинтеграция. Чтобы ее избежать, были предприняты попытки создать гармонию и единство, которые нашли свое литературное отражение в раввинистических источниках. То, что такие попытки унификации встречаются только спорадически, показывает, насколько устойчивым было раввинистическое общество даже без них» (Hezser C. Einheit und Vielfalt in der rabbinischen Halakhah. S. 162).

⁶¹² Несомненно, наряду с Деян. 15, данное упоминание свидетельствует, «что Иаков должен был иметь значительное признание и влияние среди общин в Сирии» (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 170).

⁶¹³ Ср.: «Послание Иакова – не миссионерский документ...» (Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz Im Leben*. P. 538).

2.3. Религиозные и политические конфликты

2.3.1. Религиозные лидеры Израиля: фарисеи, саддукеи и ессеи

Во времена первых Хасмонеев в Иудее проявились как значительные политико-религиозные силы три «философии» или «секты» – фарисеи, саддукеи и ессеи (Jos. Bel., II, 119; Ant., XIII, 171; Vita, 10); все они, но прежде всего фарисеи и саддукеи, «отличались различным друг от друга мировоззрением» (Jos. Ant., XIII, 298)⁶¹⁴. К сожалению, источники только констатируют существование этих трех «школ» и их политический вес, но никак не определяют ни время, ни причины их появления. Рассказ Иосифа Флавия (Jos. Ant., XIII, 293–298) о присутствии фарисеев и саддукеев на пиру у Иоанна Гиркана (134–104 гг. до н. э.) имплицитно преподносит эти группы как достаточно влиятельные силы. Судя же по другому сообщению в *Древности* (Jos. Ant., XIII, 171–173), все три «школы» уже существовали во время правления Ионафана (161–143 гг. до н. э.), отца Иоанна Гиркана, но в этом месте автор ничего не говорит об их политической значимости, что не позволяет определить хотя бы приблизительно, насколько долгий путь развития они прошли к тому моменту⁶¹⁵.

Сообщение равви Натана (ARN A.5; B.10) как-то невнятно повествует о появлении всего лишь двух групп – саддукеев и боэтусеев, а также вскользь упоминает фарисеев. Всего же нам известно о семи иудейских сектах (ἑπτὰ δαίονος αἱρέσεις), перечисленных по именам Евсевием со слов Егезиппа (Eus. Hist. eccl., IV, 22, 5, 7), или даже двадцати четырех безымянных, упоминаемых в Иерусалимском Талмуде (TJ. Sanh. 29c.57–62). Несомненно, что иудейский мир в эпоху Второго Храма был много шире и разнообразней, чем тот, что изображен еврейским истори-

⁶¹⁴ Подробнее об этих трех «школах» см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 381–414, 555–597; Sanders E. P. *Judaism*. P. 317–451.

⁶¹⁵ Sanders E. P. *Op. cit.* P. 317.

ком Иосифом Флавием, писавшем в Риме для своих греко-римских читателей⁶¹⁶. Возможно, он осознанно сузил количество ведущих групп, по привычке подражая традиции античного мира, – см. «три главных школы» у Цицерона (Cic. Nat. deor., I, 16).

Наибольшей же известности достигли фарисеи, ибо сам перечень источников – свитки Мертвого моря, Новый Завет, труды Иосифа Флавия и раввинистическая литература – показывает, насколько заметной силой, влиявшей на свое окружение, они были в эпоху Второго Храма (см., напр.: 4Q169 [4QpNah] fr. 3+4, col. III:4–5; 1QH 2[10]:14–15, 31–32⁶¹⁷; Мк. 7:8–13; Мф. 15:2–6; Ин. 12:42; Jos. Ant., XIII, 297, 408; XVII, 41–42; Vita, 191; Т. Yoma 1:8; ТВ. Yoma 19b; Sota 22b)⁶¹⁸. Вероятно, это можно объяснить

⁶¹⁶ Deines R. The Pharisees Between «Judaisms» and «Common Judaism». P. 445: «Таким образом, было проигнорировано, что в своих отчетах о группах, которые он всегда подгонял под контекст политических трансформаций, Иосиф хотел прояснить, что *не было* монолитного, объединенного иудейского общества, и что наоборот – внутреннее напряжение может быть понято только при учете этих различий»; Painter J. What James Was, His More Famous Brother Was Also. P. 220: «Дело не только в том, что иудаизм Второго Храма был разнообразнее, чем его изображают раввинистические источники, но в том, что различные иудейские группы сами по себе были скорее разобщенными, чем едиными»; Keener C. S. *Acts*. P. 1206, not. 6: «Иосиф не мог перечислить все секты... Но все наши источники упоминают фарисеев и саддукеев как доминирующие группы в иудейском обществе».

⁶¹⁷ О намеках на фарисеев в кумранских текстах см.: *Тексты Кумрана*. Вып. 1. Ред.: Амусин И. Д. М.: Наука, 1971. С. 210–211; Baumgarten A. I. *The Pharisaic Paradosis*. P. 71; Instone-Brewer D. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. P. 195–196; Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol 1*. P. 214–257; EDSS. P. 661–662 [Baumgarten]; Weissenbegr H., von. *4QMMT*. P. 21, 135. Не исключено, в них критикуются также и саддукеи, хотя последняя возможность не подкрепляется достаточно серьезными свидетельствами (см.: EDSS. P. 1007 [Davies]).

⁶¹⁸ Здесь все же следует привести следующее замечание: «Информация о фарисеях настолько скудна и трудна для оценки, что любая историческая реконструкция останется неполной и достаточно гипотетической. Многие ученые попытались гармонизировать разные и противоречивые источники, другие придали большое значение

прежде всего их (показной) праведностью и (близким толпе) учением⁶¹⁹, которые были отмечены даже Иисусом Христом (Мф. 5:20; 23:3), их критиком.

Различные источники отмечают постоянные столкновения между фарисеями, ессеями и властями, между самими тремя «школами», упомянутыми Иосифом, между ними и лидерами-одиночками. Перечислим их вкратце:

1) Свитки Мертвого моря: 4Q169 [4QpNah] fr. 3+4, col. III:4–5; 1QH 2[10]:14–15, 31–32;

2) Иосиф Флавий: Ant., XIII, 401–402; XVII, 42 (ср.: XV, 371); XVIII, 16; Bel., II, 166⁶²⁰;

3) Новый Завет: Мф. 3:7; 22:34; 23:2–36; Ин. 1:19б, 24; Деян. 23:7б–8;

4) раввинистическая литература: М. Yad. 4:6; Т. Yad. 2:20 (возможно, «погружающиеся утром», תוספתין טבילתם Тосефты подразумеваются под ἡμεροβαπτιστῶν в: Eus. Hist. eccl., IV, 22, 7); TB. Sota 22b; ARN A.5; B.10⁶²¹.

Очевидно, что из всех прочих групп и сект именно фарисеи подверглись наибольшей критике и осмеянию, что могло быть связано с духовной деградацией движения «отделенных» в конце эпохи Второго Храма.

Следует заметить, что принципиальные разногласия между двумя ведущими религиозными группами Иудеи – саддукеями и фарисеями – не мешали им объединяться для решения каких-либо политических задач, о чем упоминают как евангелисты, так и Иосиф Флавий (Мф. 16:1; Ин. 7:32; 11:57; Jos. Ant., XVIII, 17; Vita, 21, 197). Отметим, что ис-

отдельным текстам и малым деталям; результаты же были весьма спекулятивными» (Saldarini A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 277).

⁶¹⁹ Л. Финкельштейн называет фарисейство «послепленной народной (plebeian) философией» (Finkelstein L. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*. 3d Ed., Revised. 2 Vls. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1962. P. 461).

⁶²⁰ Также см.: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 382–383.

⁶²¹ Также см.: Ibid. P. 384–387; Instone-Brewer D. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. P. 88–118.

точники уделяют наибольшее внимание расхождениям и конфликтам именно между ними⁶²². Их вынужденные альянсы могли послужить появлению метафоры закваски для описания «учения фарисейского и саддукейского» (Мф. 16:6–12). Сравнение сообщений Иосифа Флавия и Егезиппа о кончине Иакова Праведного позволяет допустить, что суд (с дальнейшей жестокой расправой⁶²³) над ним организовали саддукеи и фарисеи (Jos. Ant., XX, 199–200; Eus. Hist. eccl., II, 23, 10–15)⁶²⁴.

Кроме приведенных выше свидетельств о деятельности саддукеев, фарисеев и ессеев существуют и упоминания о них в трудах ранних христианских авторов. На фоне подобного обилия свидетельств их важности и значимости в истории Израиля той эпохи Послание Иакова рисует перед взорами своих читателей идеальный мир, в котором нет никаких следов их деятельности. В этом автор Послания еще более радикален, чем Шауль из Тарса, который в своих речах и эпистолах лишь несколько раз, как бы мимоходом, упомянул фарисеев (Деян. 23:6; 26:5; Флп. 3:5), – и более никого, кроме них.

Тем не менее, одна теологическая тема, отмеченная Иосифом Флавием как точка разногласий между иудеями, звучит и в Послании Иакова. По словам еврейского историка, который отводит этому достаточно места, все три «школы» кардинально расходились в вопросе предопределения. Так, по его словам, саддукеи полностью отрицали существование судьбы (Jos. Bel., II, 164–165; Ant., XIII, 173), ессеи же, наоборот, признавали полное предопределение, разделяющее людей на добрых и злых (Ant., XIII,

⁶²² Ссылки см. в: McLaren J. Ananas, James, and Earliest Christianity. P. 8, not. 19.

⁶²³ О возможных разногласиях между организаторами суда в вопросе меры наказания иерусалимского праведника см.: Bauckham R. For What Offense Was James Put to Death? P. 222–232.

⁶²⁴ Обсуждение этой темы см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 15, not. 36; Painter J. *Just James*. P. 121, 177; McLaren J. Ananas, James, and Earliest Christianity. P. 1, not. 3; Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion*. P. 230–231.

172)⁶²⁵, а фарисеи и мудрецы Израиля исповедовали так сказать «средний» путь (Jos. Bel., II, 163; Ant., XIII, 172; XVIII, 13; M. Avot 3:15[16]⁶²⁶)⁶²⁷. Заметим, этот еврейский автор не был одинок в разделении представлений о предопределении на три позиции; в западном мире такой же подход был у историка Тацита (младшего современника Иосифа), приписавшего это разделение «величайшим мыслителям древности» (Tac. Ann., VI, 22). Автор же Послания после невероятно лаконичного панегирика единственному Законодателю и Судье, «могущему спасти и погубить» (Иак. 4:12), неожиданно обрушивается на самонадеянных торговцев, не применяющих в жизни правило «если Господь возжелает» (ст. 13–17). К сожалению, такая невнятная отсылка к многовековому спору несколько не помогает определить позицию автора в дебатах между тогдашними иудейскими религиозными движениями, что, опять же, отличает его от других новозаветных авторов (см., напр.: Ин. 6:44; 9:1–3; Деян. 13:48; Рим. 8:28–31; 9:11–18; Еф. 1:4–5).

2.3.2. Новая секта последователей Иисуса из Назарета

Среди этого перманентного противостояния между ведущими «школами» иудаизма начала новой эры неожиданно появилась новая религиозная формация, фанатизм, ригоризм и мессианское ожидание которой роднили ее с отшельниками в пустыне у Мертвого моря⁶²⁸. К сожалению, ее появление и развитие на раннем этапе зафиксиро-

⁶²⁵ Амусин И. Д. *Кумранская община*. С. 157–160; Тантлевский И. Р. *История и идеология кумранской общины*. С. 281–314; Sanders E. P. *Judaism*. P. 373–376.

⁶²⁶ Urbach E. E. *The Sages*. P. 257; Rajak T. *Josephus*. P. 100; Sanders E. P. *Op. cit.* P. 419.

⁶²⁷ Подробнее см.: Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees*. P. 132–156.

⁶²⁸ Анализ иудео-христианства в Деяниях Апостолов в свете кумранской литературы см., напр., в: Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. P. 271–303.

вано в основном христианскими источниками, количество которых ограничено Деяниями Апостолов и Посланиями апостола Павла, а также первыми тремя книгами *Церковной истории* Евсевия Памфила (который, напомним, во многом опирался на свидетельства своих предшественников).

Как известно, новая еврейская секта появилась как отдельное и необычное религиозное движение перед праздником Пятидесятницы в составе примерно 120 человек (Деян. 1:15[16]), лидеры которого прежде всего избрали двенадцатого апостола вместо выбывшего Иуды Искариота (Деян. 1:16–26). После успешного появления на празднике и резкого увеличения группы до восьми тысяч (Деян. 2:41; 4:4)⁶²⁹, апостолы вынуждены были провести еще одни выборы, на этот раз – администраторов (Деян. 6:1–6) или, согласно Иринею, дьяконов (Iren. Adv. Haer., I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1)⁶³⁰. В конце концов стремительный рост общины привел не только к первым внутренним конфликтам, но и преследованиям со стороны официального иудаизма (Деян. 6:1, 9–9:1).

С этого времени основной фокус внимания автора Деяний Апостолов переносится с Иерусалима на такие известные полисы Ближнего Востока, как, например, Дамаск, Кесария, Эфес и особенно Антиохия (Деян. 9:1–2; 10; 11:19–26; 13:1–3; 18:22–19:40; 20:17–38). Из этих центров наиболее примечателен последний – так, Иосиф Флавий утверждал, что Антиохия «по своей величине и процветанию является, несомненно, третьим городом Римской им-

⁶²⁹ О числе неопитов см.: Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 221–222; Keener C. S. *Acts*. P. 994–999, 1133–1135; ср.: Conzelmann H. *A Commentary on the Acts of Apostles*. P. 22, 32, где эта тема вовсе не затрагивается.

⁶³⁰ Подробнее см.: Barrett C. K. *Op. cit.* P. 303–317; Keener C. S. *Op. cit.* P. 1268–1289. Иринею обозначает этих семерых новоизбранных, «для которых у Луки нет описательного титула» (Bauckham R. James and the Jerusalem Church. P. 428), термином, обычно переводимым как «служитель».

перии» (Jos. Bel., III, 29)⁶³¹. Он также приписывает этому мегаполису наличие самой крупной еврейской диаспоры (Jos. Bel., VII, 43), хотя по логике вещей таковой должна была считаться александрийская община⁶³². Кроме того, Антиохия изначально была основана как греческий полис. За двести лет до начала христианской миссии даже предлагалось считать (букв.: «записать») жителей Иерусалима антиохийцами (2 Мак. 4:9), то есть наделить их гражданством этого известного города⁶³³. Поэтому вовсе не удивительно, что в середине IV в., на закате *pax Romana*, антиохиец Либаний – ритор и учитель Иоанна Златоуста – в своих речах все еще преподносит этот мегаполис как один из центров эллинской культуры; более того, две из его речей посвящены как самому городу, так и его жителям (Liban. Or., 11, 31). Такое значение тогдашней столицы Сирии подразумевало наличие в этом мегаполисе широкого поля деятельности не только для иудейских миссионеров, но и проповедников новой религии. (Именно это делает удивительным почти полное молчание апостола Павла об Антиохии.) Согласно Деян. 11:19, христианская община начала организовываться из «иудеев» (вероятно, эллинизированных евреев) – в этом центре эллинистической культуры иначе и не могло случиться; постепенно к ней присоединилось много обращенных язычников (ст. 20–21), если под словом «эллины» подразумевать именно не-евреев⁶³⁴. В

⁶³¹ Возможно все же – четвертым (Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 784; Keener C. S. *Op. cit.* P. 1834–1835).

⁶³² О размерах населения Антиохии и ее еврейской общины см.: Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 231–240; Bockmuehl M. *Antioch and James the Just*. P. 159–163; Schnabel E. J. *Op. cit.* P. 784–785; Keener C. S. *Acts*. P. 1834–1835, 1836–1838.

⁶³³ Подробнее о прочтении и толковании это места см. в: Tchirikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. P. 161; Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 2. P. 184, not. 134.

⁶³⁴ Так в: Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 550–551; Schnabel E. J. *Op. cit.* P. 1069; Keener C. S. *Op. cit.* P. 1844. К сожалению, трудно понять, относится ли «великое число» (πολύς τε ἀριθμός) в ст. 21 только к «эллинам» или также к «иудеям».

свою очередь это можно считать причиной того, что Антиохия стала началом «широкой миссии»⁶³⁵, не отягченной бременем Торы и уж тем более новых законоположений палестинских мудрецов⁶³⁶. Фактическое несоблюдение там кашрута апостолом Петром (Гал. 2:11–14) свидетельствует о достаточной религиозной свободе антиохийских христиан; согласно критериям палестинских мудрецов (Т. AZ 4:6; ARN A.26), подобное нарушение подпадает под категорию идолопоклонства евреев Диаспоры. Именно в таком городе мог случиться так называемый «антиохийский инцидент»⁶³⁷. Несомненно, что иерусалимские иудео-христиане не одобряли подобную религиозную свободу своих собратьев в Диаспоре, чем косвенно можно судить по поведению апостола Петра (Гал. 2:12–14).

Дамаск же попал в поле зрения автора Деяний Апостолов лишь в связи с обращением там наиболее яркого преследователя христиан – Шауля из Тарса, а также по причине его первых проповедей о мессианстве Иисуса (Деян. 9:1–22; ср.: Гал. 1:13–17). Очень быстро этот знамени-

⁶³⁵ Подробнее см. гл. «Antioch Initiates the Wider Mission» в: Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 598–693.

⁶³⁶ Bauckham R. James and the Jerusalem Community. P. 63: «Рассявись из Иерусалима, они стали пионерами “свободной от закона” миссии к язычникам, прокладывая путь миссии Павла с ее критикой Торы».

⁶³⁷ Данное выражение стало штампом в теологической литературе. Подробнее об этом событии см.: Bockmuehl M. Antioch and James the Just. P. 156–157; Farmer W. R. James the Lord’s Brother, According to Paul. P. 146–149; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 273–274; Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 1003–1006; Hengel M. *Der unterschätzte Petrus*. S. 92–105; Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church*. P. 134–140. Р. Эйзенман описывает его в главе с красноречивым названием «Peter and Paul Subordinate to James in Antioch» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 57–58). Как считает Дж. Данн (курсив автора. – А. Т.), «...вполне похоже, что в Антиохии Павел потерпел поражение, что антиохийская церковь в целом прикнула скорее к Петру, чем к Павлу» (Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 274).

тый город, возле которого издавна располагалась одна из есеевских общин (CD 6:5, 19; 7:18–19; 8:21), перестал быть центром внимания христианского историка – возможно потому, что Шауль (по сути, главный герой книги Деяний Апостольских) был вынужден под угрозой расправы бежать из древней столицы Сирии (Деян. 9:20–25; 2 Кор. 11:32).

Начиная с Деян. 16 провозвестие Евангелия распространяется и на Европу, хотя дальнейшее повествование связано только с деятельностью апостола Павла, который пришел туда много позже массового обращения иудеев во время праздника Пятидесятницы и гонений на первую церковь в Иерусалиме. Совершенно очевидно, что последователи Мессии из Назарета к тому времени уже жили в мегаполисах Италии и Греции (Деян. 18:1–2, 10). Скорей всего, еще при жизни апостолов, учеников Иисуса, проповедь евангелия прозвучала на обширной территории от Вавилона до Испании (1 Пет. 5:13; Рим. 15:24, 28).

Быстрый рост новой иудейской секты привел к тому, что на рубеже I–II вв. она попала в поле зрения разных по национальной и религиозной принадлежности авторов. Их свидетельства различаются как по жанру, так и по отношению к описываемому объекту, и требуют хотя бы краткого обобщения⁶³⁸.

Так, Иосиф Флавий не упоминает новых фанатиков как группу иного, отличного от иудейства, толка, но повествует лишь о двух известных в Иерусалиме личностях – Иисусе, названном «Христос», и Иакове, обозначенном как «брат Иисуса, именуемого Христом» (Jos. Ant., XVIII, 63; XX, 200). Он также упоминает еще несколько человек, приведенных вместе с Иаковым на суд Синедриона, но при этом ничего не говорит ни о религиозной принадлежности этих людей, ни об инкриминируемых им преступлениях. В его сообщении (Ibid. XX, 200–203) трудно понять отноше-

⁶³⁸ О них см.: Whittaker M. *Jews and Christians*. P. 146–153; Barnett P. *Finding the Historical Jesus*. P. 46–64 (здесь они помещены под названием «The Hostile Sources»).

ние к христианам со стороны самого автора, прославившего не только своим переходом на сторону римлян во время неудачного анти-римского восстания 66–73 гг., но и апологетическим характером всех своих произведений (*Иудейская война*, *Иудейские древности*, *Жизнеописание*, *Против Апиона*). Создается впечатление, что в том еврейском мире, который Иосиф живописал для своих читателей вне Палестины, христианство еще не существует (как, впрочем, и иудаизм мудрецов Израиля)⁶³⁹, так как в сообщении о расправе над Иаковом главный упор был сделан им на бесчинстве и самоуправстве тогдашнего саддукейского первосвященника, своим поступком подорвавшего веру в римский порядок, а также быстрой и справедливой реакции нового префекта Иудеи⁶⁴⁰.

В кратком же описании деятельности и трагической гибели Иоанна Крестителя (*Ibid.* XVIII, 116–119) ничего не сообщается о крещении Иисуса, чему уделено внимание во всех Евангелиях, хотя и указана причина казни этого пустынножителя, отличная от приведенной синоптиками, – большая популярность у народных толп, крестившихся у него.

Кроме этого, еврейского историка и апологета, внимание новой религиозной секте уделили также трое римских классиков. Историки Публий Корнелий Тацит и Гай Светоний Транквилл упоминают христиан вскользь как религиозных фанатиков в Риме, ставших заметными в правления императоров Клавдия и Нерона (*Tac. Ann.*, XV, 44; *Suet. Claud.*, 25, 4; *Nero*, 16, 2); в отличие от них, Гай Пли-

⁶³⁹ О его сознательном умолчании см.: Bauckham R. For What Offense Was James Put to Death? P. 222–223.

⁶⁴⁰ Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 150, 279–280; Saldarini A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. P. 105. Выражение «маргинальный саддукейский первосвященник» («the maverick Sadducean High Priest»), использованное А. Брентом (*Brent A. A Political History of Early Christianity*. P. 46), нам представляется слишком мягким для характеристики этого функционера Храма, «имевшего крутой и беспокойный характер» (*Jos. Ant.*, XX, 199) и занимавшегося грабежом простых священников в духе своих предшественников (181, 206–207).

ний Цецилий Секунд пишет о христианах как императорский чиновник в далекой провинции, поэтому его свидетельство наиболее ценно (Pliny. Ep., X, 96, 97)⁶⁴¹. Но все они сообщают о новой секте в контексте преследований со стороны государства или местных обывателей, не вдаваясь ни в ее историю, ни в само учение (подробнее см.: 2.3.4. Гонения на христиан).

Подобно всем этим авторам, создатель Послания Иакова умалчивает о главных событиях своего времени. Из его морализаторских максим читатели не могут почерпнуть никакой информации об Иисусе из Назарета как исторической личности, Мессии и Спасителе, а также составить собственной мнение о сути христианской веры. Здесь он отчасти близок апостолу, никогда не знавшему Иисуса «по плоти», то есть лично (2 Кор. 5:16)⁶⁴². Однако заметим, что если апостол Павел не повествует о жизни Иисуса, его учении и чудесах, то все же у него Христос и данная через него благодать занимают центральное место. Используемое в энциклике иерусалимского «епископа» немалое число поучений Иисуса⁶⁴³ вовсе не обозначены автором как принадлежащие прославленному учителю. При этом, параллели с известными (благодаря Евангелиям) наставлени-

⁶⁴¹ Анализ их сообщений см. в: Klausner J. *Jesus of Nazareth*. P. 60–62; Cook J. G. *Roman Attitudes Towards the Christians: From Claudius to Hadrian*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 39–94, 138–229.

⁶⁴² McKnight S. *The Letter of James*. P. 28: «Послание ничего не упоминает о жизни Иисуса. ... Павел же отдал жизнь Иисусу, написал длинные Послания, основанные на так называемом «казусе Христа», посвятил миссионерскому труду десятилетия, но он вовсе не упоминает событий из жизни Иисуса и не цитирует его». Сравнение количества аллюзий на учение Иисуса в энциклике Иакова с тем, что встречается в Откровении Иоанна, Посланиях Павла и Первом послании Петра см. в: Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 73–74.

⁶⁴³ «Как минимум 36» (Davids P. H. *James's Message*. P. 68) или «43 стиха из 108» (Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 7); цифра 65 (см.: Batten A. J. *Op. cit.* P. 74) кажется нереальной. Ср.: Bauckham R. *James and Jesus*. P. 116–117; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 66.

ями галилейского плотника довольно явны⁶⁴⁴. Такое умолчание вряд ли может быть оправдано даже допущением, что морализаторские максимы Иакова (наряду с Посланиями апостола Павла) появились ранее синоптических Евангелий⁶⁴⁵, так как учение Иисуса, пусть пока в устной форме, уже распространялось по империи благодаря миссии апостолов и таких (упоминаемых в Деяниях) проповедников, как, например, Стефан, Филипп-евангелист и Аполлос Александрийский. Вероятно, Иаков, как и Павел, не стал рассказывать то, о чем повсеместно благовествовали ученики и апостолы Иисуса как очевидцы его деятельности, начиная от крещения на Иордане (Ин. 1:35–51; Деян. 1:21–22); заметим, что эти двенадцать неоднократно подчеркивали свой статус свидетелей (Деян. 2:32; 4:20; 1 Ин.1:1, 3), врученный им самим Иисусом (Деян. 1:8). Но в отличие от

⁶⁴⁴ Эта тема стала одной из обязательных в современных исследованиях – см., напр.: Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 19–29; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 28–29; Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. S. 119–148; Laws S. *The Epistle of James*. P. 12–15; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 47–49; Martin R. P. *James*. P. lxxiv–lxxvii; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991; Idem. *James*. P. 81–88; Idem. *Spirituality of Perfection*. P. 1–2; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 55–57, 119–120; Idem. Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 136–154; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 54–57; Bauckham R. *James*. P. 82–83, 93–108; Idem. *James and Jesus*. P. 116–122; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 17; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 32–35; Baker W. R. *Christology in the Epistle of James*. P. 52–53; Painter J. *What James Was, His More Famous Brother Was Also*. P. 226, 229–233; Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 171–175; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 7–9; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 33–34; Kloppenborg J. S. *Emulation of the Jesus Tradition in the Letter of James* // Webb R., Kloppenborg J. S. (Eds.) *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James*. London: T & T Clark, 2007. P. 121–150; Idem. *James 1:2–15 and Hellenistic Psychagogy* // NT. 2010. Vol. 52. P. 37–71; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 72–83; McCartney D. G. *James*. P. 13, 49–52; McKnight S. *The Letter of James*. P. 25–27.

⁶⁴⁵ Так, напр., в: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 16; McCartney D. G. *James*. P. 29.

Павла, он не пожелал отягчать свои максимы разнообразными проблемами старых и новых общин на огромной территории от Вифинии до Иберии (Испании), а также рассуждать о так называемом «мистическом» Христе, далеком для многих читателей.

Таким образом, читатели в Диаспоре узнали о новой секте последователей Иисуса из Назарета много меньше, чем даже из кратких реплик еврейских и римских историков, упомянутых выше.

2.3.3. Антисемитизм как ответная реакция на еврейскую активность

Успех еврейской пассивной миссии привел к естественной реакции отторжения со стороны местных народов⁶⁴⁶. Это характерное явление хорошо подметил Иосиф Флавий – бывший националист, после поражения антиримского восстания перебравшийся в Рим в качестве императорского клиента, – в следующих словах:

Они не захотели перенять наше благочестивое понятие о божестве, а видя, что многие подражают нам, прониклись к нам злобой. Некоторые из них впали в такое неразумие и бессовестность, что не только не постеснялись говорить прямо противоположное имеющимся у них древним письменным свидетельствам, но в своем ослеплении даже не заметили, что стали противоречить самим себе (Jos. Cont. Ap., I, 225–226; курсив наш. – А. Т.).

Однако, как известно, полемический тон и оскорбительные выпады в адрес оппонентов (напр.: Гал. 5:12; Jos. Cont. Ap., II, 143) служат слабым союзником в поисках истины. Справедливости ради следует напомнить, что в ином труде Иосиф передает речь Тита, обличавшего неразумие и неблагодарность евреев, получивших от римлян немалые льготы (Jos. Bel., VI, 328–350). Поэтому приведенное обвинение в адрес антисемитов нельзя считать полностью объективным,

⁶⁴⁶ Whittaker M. *Jews and Christians*. P. 85; Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 63.

тем более, что порой и сами евреи говорили о своем несовершенстве: так, например, признания апостолов Петра и Павла о несоблюдении Закона самими евреями (Деян. 15:10; Рим. 2:17–29) по духу совпадают с подобными выпадами Эпиктета в адрес двуличных иудеев (Аг. Еріс., II, 9, 20–21). Кроме того, непониманию сути иудаизма и, соответственно, его отторжению в какой-то степени способствовала еврейская обособленность от окружающего мира, отмеченная римскими авторами⁶⁴⁷.

Неприятие и отторжение евреев и их религии – то есть антисемитизм и антииудаизм⁶⁴⁸ – были постоянным явлением, начиная с первого их изгнания из Рима в 139 г. до н. э. Преследования евреев в разных странах Средиземноморья можно разделить на физические (погромы и депортации) и психологические (насмешки и оскорбления). Наши источники предоставляют богатый материал для исследования античного антисемитизма на протяжении нескольких столетий⁶⁴⁹. Ниже приведен лишь очень краткий обзор.

Физические преследования. Судя по имеющимся источникам, Рим чаще других полисов Средиземноморья, в которых было достаточно заметное количество семитов, изгонял наследников Авраама и учеников Моисея. Прежде всего это связано с тем, что в нем была большая и активная община, деятельность которой во многом определялась статусом города Ромула как центра *pax Romana*. Далее, сами латины и италики плохо принимали народы с Востока (вероятно, уже после опустошительного вторжения Ганнибала), что в немалой степени определялось экономическим успехом и религиозным прозелитизмом пришельцев. Порой складывается впечатление, что отторжение евреев происходило даже на бытовом уровне и

⁶⁴⁷ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 152–153.

⁶⁴⁸ Feldman L. H. *Studies in Hellenistic Judaism*. P. 277, not. 1.

⁶⁴⁹ Этой теме посвящены следующие используемые здесь монографии: Taylor M. S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: Critique of Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995; Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. М.: Гешарим, 2009.

имело более сильный характер, чем неприятие иных чужаков из покоренных стран Востока⁶⁵⁰. Ко времени написания Послания Иакова случились три изгнания евреев из Рима – в 139 г. до н. э., 19 и (вероятно⁶⁵¹) 49 г. н. э.⁶⁵² Эти депортации имели место как в республиканский период, так и при императорах:

1) во времена Республики: Val. Max., I, 3, 3;

2) в правление Тиберия: Tac. Ann., II, 85, 4; Suet. Tib., 36; Dio Cass., LVII, 18, 5a;

3) в правление Клавдия: Деян. 18:26; Jos. Ant., XVIII, 83–84; Suet. Claud., 25, 4; Dio Cass., LX, 6, 6.

Психологические преследования. Греко-римская литература превзошла литературы других стран Древнего мира по количеству издевок над евреями⁶⁵³. Большинство нападок античных авторов на потомков Авраама можно суммировать по нескольким категориям.

1. Насмешки над религией и культурой евреев как суетверием и извращением: Diod. Sic., XXXIV–XXXV, 1, 3; Cic. Flacc., 28, 67 (// Штерн 68); Hor. Sermon., I, 5, 99–101; Strabo, XVI, 2, 37; Pliny M. Hist. nat., XIII, 46; Juv. III, 13; VI, 546–547; XIV, 100–102; Tac. Hist., V, 4, 2; V, 5, 1, 5; 8, 2; Apul. Flor., 6; Luc. Trag., 173; Dio Cass., LXVII, 14, 2⁶⁵⁴.

⁶⁵⁰ Ср.: «...существует только очень небольшое число древних свидетельств, позволяющих допустить, что в I в. н. э. римские евреи были преследуемы из-за их религиозной практики и верований» (Rutgers L. V. Roman Policy towards the Jews. P. 67).

⁶⁵¹ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3.1. P. 77; Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 63–72, 282–301.

⁶⁵² Rutgers L. V. Op. cit. P. 60–66; Левинская И. А. *Указ. соч.* С. 289–301; Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 310–312.

⁶⁵³ Обзор см. в: Левинская И. А. *Указ. соч.* С. 58–72.

⁶⁵⁴ Подробнее см.: Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule*. P. 378–380.

2. Насмешки над обрезанием: Petron. Sat., LXVIII, 7–8; fr. 37 (// Штерн 195); Juv., XIV, 99–104; Mart., VII, 35; XI, 94; Tac. Hist., V, 5, 2⁶⁵⁵.

3. Насмешки над субботой: Sen. Superst. (apud.: Aug. Civ. Dei, VI, 11); Juv. XIV, 105–106; Tac. Hist., V, 4, 3–4; Plut. Superst., 8 [169c]; Quaest. conv., IV, 6, 1 [671f]⁶⁵⁶; Mart. Epigr., IV, 4⁶⁵⁷.

4. Насмешки над кашрутотом: Philo. Legat., 361–363; Sen. Ep., 108, 22; Juv. VI, 159–160; XIV, 96–98; Tac. Hist., V, 4, 2; Plut. Cic., 7, 6; Quaest. conv., IV, 4, 4 [669c]; IV, 5, 3 [671a]; Macr. Saturn., II, 4, 11⁶⁵⁸.

5. Насмешки над поведением: Hor. Carm., I, 4, 141–143⁶⁵⁹; Juv. VI, 544–547; Mart., XII, 57, 11–13.

Эти и другие свидетельства наилучшим образом иллюстрируют негативное отношение к евреям в Средиземноморье (как минимум, в его западной части)⁶⁶⁰. Евреев не любили всюду, где они становились заметной частью чужого общества, но и в своей земле, обещанной Богом еще праотцам избранного народа, они были под властью язычников, правители и чиновники которых на протяжении столетий особо не церемонились с покоренным и презира-

⁶⁵⁵ Также см.: Whittaker M. *Jews and Christians*. P. 80–85; Smallwood E. M. *Op. cit.* P. 124, not. 17; Gruen E. S. *Diaspora*. P. 51; Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple*. P. 54.

⁶⁵⁶ Об отношении Плутарха к евреям см.: Feldman L. H. *Studies in Hellenistic Judaism*. P. 536–552; ср.: Schäfer P. *Judeophobia*. P. 89.

⁶⁵⁷ Также см.: Whittaker M. *Op. cit.* P. 63–73; Schäfer P. *Op. cit.* P. 82–89; Gruen E. S. *Op. cit.* P. 48–50.

⁶⁵⁸ Также см.: Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 61; Whittaker M. *Op. cit.* P. 73–80; Schäfer P. *Op. cit.* P. 66–81; Gruen E. S. *Op. cit.* P. 50–52.

⁶⁵⁹ Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 61: «Таким образом, в сатире Горация речь идет не о миссионерской деятельности, а об умении евреев оказывать давление в области социальной и политической».

⁶⁶⁰ О степени негативизма см.: «Общее отношение к иудаизму, выраженное в греко-римской литературе, заключалось не столько в ненависти, сколько в неприязни» (Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 153).

емым народом, по выражению Цицерона, «рожденным для рабства» (Cic. Prov. cons., 5, 10). Ответной реакцией и утешением была идея избранности потомков Авраама и неотъемлемых благословений, которая неоднократно встречается в еврейской религиозной литературе на протяжении столетий (2 Мак. 6:12–16; Рим. 4:16; 11:29; ТВ. Вер. 7а; Qid. 36а; Sanh. 44а; AZ 4а; Sifre Dev. 96 [на Вт. 14:1]; 308 [на Вт. 32:5])⁶⁶¹. Наибольшим же ободрением выглядит заключительная часть гимна веры в Послании Евреям (11:32–40).

Послание Иакова (часто рассматриваемое в качестве паранезиса), несомненно, было частью этой палестинской традиции, хотя и не такой яркой, как раввинистические пассажи об избранности евреев и данных им обетований. О его роли в ободрении и утешении страждущих будет рассказано в Части 3.

2.3.4. Гонения на христиан

Наши источники позволяют заключить, что преследования новой мессианской секты иудеями и римлянами в основном были вызваны разными, весьма специфическими причинами.

1. *Преследования властями Иерусалима.* Прежде всего эти преследования стали продолжением негативных отношений между тогдашним религиозным истеблишментом Израиля и основателем новой секты, харизматическим учителем и лидером малой группы последователей, происходивших из Галилеи. Перенос ненависти с учителя на учеников в Мф. 5:11 обозначен как «за меня» (ἐνεκεν ἐμοῦ). Следует помнить, что сам основатель секты – Иисус из Назарета, воспринимаемый последователями и фанатичными толпами в качестве пророка и Мессии, – был быстро, без какого-либо сорокадневного ожидания свидетелей (как в ТВ. Sanh. 43а, bar.), приговорен Синедрионом к смерти и казнен римлянами через распятие. При этом, первосвящен-

⁶⁶¹ О печальной реальности и идее избранности евреев см.: Urbach E. E. *The Sages*. P. 525–554.

ник и прокуратор имели разные поводы для смертного приговора (ср. обвинения в Мк. 14:61–64 и Лк. 23:2). С самого начала своей истории христианство подвергалось гонениям, которые были обусловлены попытками официального иудаизма решить проблему на местном уровне, пока она не вышла за пределы Иудеи. Автор первой христианской хроники упоминает об этом несколько раз и даже делает гонения важной частью истории и миссии первой, иерусалимской церкви (Деян. 4:1–8:1; 9:1–2; 12:1–4; 18)⁶⁶². Упоминание в Деян. 21:20 «тысяч» уверовавших евреев, ревнителей Закона (если, конечно, это не считать гиперболой), свидетельствует, что гонения все же не были масштабными и продолжительными.

По мере распространения христианства за пределы Палестины гонения еще более усилились и расширились, так как с тех пор они приобрели так сказать «двупольный» характер. С одной стороны, усилилась иудейская контрпропаганда, которая, по словам Иустина Мученика, порой приводила даже к расправам над христианами (Just. Труды, 16, 4; 95, 4; 96, 2; 133, 6)⁶⁶³. С другой же, в гонениях стали участвовать римские власти, которые прибегали к депортациям, ссылкам и казням. Свидетельства об этом довольно разнообразны и касаются христиан разных поколений: Деян. 18:2; Откр. 1:9 (ср.: Eus. Hist. eccl., III, 18, 1); Tacit. Hist., XV, 44; Suet. Claud., 25, 4; Nero, 16, 2 (через два года после гибели Иакова); Pliny. Ep., X, 96–97 (уже после появления Послания, если, конечно, оно было написано при жизни Иакова или вскоре после его гибели). В свою очередь это подводит нас к необходимости прояснить вторую причину гонений.

2. *Преследование властями Рима.* Первые гонения на христиан в западной части Средиземноморья во многом были вызваны неразборчивостью самих римлян, которые перенес-

⁶⁶² Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. P. 279: «Гонения, бушевавшие против ранней церкви в Палестине, были важным фактором распространения Евангелия среди язычников».

⁶⁶³ Cook J. G. *Roman Attitudes Towards the Christians*. P. 190–191.

ли на первых христиан – по преимуществу, евреев – уже устоявшуюся неприязнь к вездесущему народу из Палестины, не делая различий между учениками Моисея и учениками Иисуса⁶⁶⁴. Об этой неразборчивости можно заключить, например, из сообщения Светония о депортации евреев из Рима по приказу императора Клавдия: «Иудеев, волнуемых Хрестом постоянно, из Рима изгнал» (Suet. Claud., 25, 4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*) – здесь заметен перенос одной из сектантских дискуссий о Мессии (ср.: Деян. 28:17–29) на всю еврейскую диаспору в Риме⁶⁶⁵. Это плохое понимание чуждых Риму культур и откровенное нежелание познавать их и вникать в суть дела постоянно проскальзывает в различных древних текстах, в том числе тех греко-римских авторов, которые вскользь упоминали христиан⁶⁶⁶. К числу неразборчивых и равнодушных чиновников можно смело причислить префекта Иудеи Понтия Пилата (Лк. 23:6–7; Ин.

⁶⁶⁴ Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 125: «Точно также, когда при Нероне христиан обвиняли в поджоге Рима – Тас. *Ann.* 15.44, – в них видели только еврейскую секту: поджог мотивировался *odium humani generis* – классическое обвинение, предъявлявшееся евреям». Некоторые ученые придерживаются обратной позиции: «...во дни Нерона римляне могли говорить об иудеях и христианах как о различных объектах» (Schwartz D. R. *Should Josephus Have Ignored the Christians?* P. 174); «Нероновы преследования ясно отделили христианство от иудаизма и обозначили христиан как аномалию, определенную римскими властями» (Williams T. B. *Persecution in 1 Peter*. P. 220).

⁶⁶⁵ Различные интерпретации этого сообщения см. в: Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3.1. P. 77, not 91; Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. С. 287, прим. 33, 289–301; Schwartz D. R. *Should Josephus Have Ignored the Christians?* P. 174; Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 310–312; Cook J. G. *Roman Attitudes Towards the Christians*. P. 11–28.

⁶⁶⁶ Cook J. G. *Op. cit.* P. 1: «Только немногие из римских авторов засвидетельствовали отношение римлян к христианам между принципатами Клавдия и Адриана. Насколько мне известно, никто из них никогда не держал в руках Септуагинту, а тем более – Новый Завет».

18:31; 19:21–22)⁶⁶⁷ и Галлиона, проконсула (ἀιθύπατος) в провинции Ахайя (Деян. 18:12–16)⁶⁶⁸. Поэтому не удивительно, что первые христиане, среди которых было немало евреев, *a priori* выглядели для римлян носителями тех же нелепых и даже вредных идей и традиций, которые различные авторы прежде высмеивали как сугубо иудейские. Здесь необходимо заметить, что все эти идеи и традиции рассматривались греко-римскими интеллектуалами как доказательство суеверия и даже атеизма⁶⁶⁹. О высоком же проценте евреев в ранней церкви говорит хотя бы уже наличие тех порожденных еврейской культурой тем, которые отмечены в Посланиях Нового Завета. Среди них можно назвать такие, как: обрезание (Послание Галатам), Закон и благодать (Послание Римлянам), избранный до сотворения мира народ, уже не разделенный на евреев и язычников, имеющий свой домострой (Послание Ефессянам), новый завет между Богом и Его народом и лучший перво-священник (Послание Евреям).

Возможно, что языческие гонения на последователей Иисуса из Назарета все же были несколько иного рода, чем на учеников Моисея. Евреи уже давно были известны как экономически успешный и политически активный этнос (в независимости от того, насколько заметно они выделялись как представители иудаизма), христиане же изначально проявили себя как религиозно активная и эсхатологически настроенная секта. Именно ее чрезмерная активность объясняет обвинения в адрес христиан и сам общий негативный акцент Тацита и Светония в их кратких сообщениях (Ann. XV, 44; Nero 16, 2). Подозрения в том, что никто иные, как христиане подожгли Рим, могли легко возник-

⁶⁶⁷ Sherwin-White A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. 24–47; Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 1104, 1136–1138.

⁶⁶⁸ Анализ инцидента в Коринфе см. в: Sherwin-White A. N. *Op. cit.* P. 99–107.

⁶⁶⁹ Подробный анализ см. в: Cook J. G. *Roman Attitudes Towards the Christians*. P. 4–10, 51–53, 173–176, 218–219, 272–273. Об отношении к суеверию как общему явлению на примере Плутарха см.: Feldman L. H. *Studies in Hellenistic Judaism*. P. 538.

нуть на основании проповеди апостола Петра (ср. Тас. Ann., XV, 44 и 2 Пет. 3:7), который был схвачен и казнен в то же самое время (Eus. Hist. eccl., II, 25, 5; III, 1, 2). Трудно судить, насколько прав Тертуллиан в своем следующем сообщении: «Справьтесь в своих архивах; из них вы узнаете, что Нерон, неистовствуя, первым обратил кесарев меч против этой секты, именно тогда возникшей в Риме» (Tertul. Apol., 5, 3; в Scorп., 15, 3 он ссылается на Светония; странное хронологическое уточнение «Восток весь покрив» см. в: Eus. Hist. eccl., II, 25, 4)⁶⁷⁰. Если он все же прав, то исторический Иаков, погибший в 62 г., при своей жизни не застал преследования христиан римскими властями. Замечание Тертуллиана справедливо в том именно случае, если депортация из Рима иудеев и, предположительно, христиан в правление Клавдия могла носить более мягкий характер, чем тот, который присущ известному явлению под названием «гонения». Тем не менее, еврейский погром в Александрии в правление Гая Калигулы (39 г.) случился при его жизни и был столь же трагическим, что и гонения на христиан в Риме при Нероне (ср., напр., Philo. Flac., 83–84 и Тас. Ann., XV, 44)⁶⁷¹. Но если кровавые события 64 г. в Риме (скорей всего) нашли свое отражение в нескольких стихах важного теологического трактата Нового Завета – Послания Евреям (10:32–34; 12:4), – то депортация из Рима при Клавдии и кровавый погром в Александрии при Калигуле, когда случайно могли пострадать и первые христиане, не встретили никакого отклика в Послании Иакова, в котором страданиям и искушениям отведено важное место⁶⁷².

⁶⁷⁰ О преследовании при Нероне см.: Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins*. P. 312–320; Williams T. B. *Persecution in 1 Peter*. P. 218–226.

⁶⁷¹ О гонениях в Александрии см., напр.: Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. С. 143–150; Schäfer P. *Judeophobia*. P. 136–160; Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. P. 181–201.

⁶⁷² Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 45–46.

Несомненно, что адресаты энциклики иерусалимского «епископа» были достаточно хорошо знакомы с проблемой отторжения разнообразных чужеродцев жителями Рима, Италии и других стран Средиземноморья. Несмотря на остроту проблемы – постоянные издевки в греко-римской литературе над образом жизни и религией и даже погромы – иудео-христианский автор Послания дал «двенадцати коленам в Диаспоре» ряд далеких от политической реальности наставлений. Их можно обозначить в нескольких словах: радоваться и просить мудрости у Бога, терпеть и молиться (Иак. 1:1–8; 5:7–13).

Нравственные максимы «раба Господа» представляются слабым утешением и ободрением на этом фоне нескрываемого презрения к евреям и их религии как суеверию и даже атеизму (перешедшему также и на христиан). Если глава иерусалимской общины вообще обратил внимание на то, что можно условно назвать «иудейским бременем» (CPJ 519, fr. B, col. I), его рассуждения все же ни в какой степени нельзя сравнить по значимости с известным еврейским дискурсом апостола Павла в Рим. 11. В то время, когда евреи повсеместно, но особенно в западной части *raх Romana*, подвергались насмешкам и даже физическому преследованию, автор дал своим адресатам очень простые советы, которые читателям, несущим бремя Горы или бремя Христа, могли показаться весьма далекими от реальной жизни. В том случае, если Послание было написано историческим Иаковом, то подобное «несоответствие» наставлений иерусалимского праведника проблемам его далеких читателей в Диаспоре может быть объяснено прежде всего тем, что автор никогда не посещал их общины (подробнее см.: 1.4.3. Адресаты). То есть, его паранезис мог показаться более слабым и несовершенным по сравнению с иными, создававшимися в ту эпоху (см. конец предыдущей главы).

Кроме этой причины подобное несоответствие поучения реальности можно объяснить нежеланием самого автора «профанировать» свои максимы, привязывая их к каким-то реальным событиям той эпохи. Как представляется, главной задачей энциклики «раба Господа» было научить

адресатов образно говоря «стоическому» представлению о жизни как служении Богу вне зависимости от земных реалий. Именно эта тенденция смещения фокуса внимания с печальной и даже трагической реальности на идеалистический мир, существующий в сознании *homo religiosus*, привела автора к необходимости использовать известные образы прошлого как примеры для подражания.

Часть 3. Галаха Послания

3.1. Персонажи Танаха как примеры для подражания в контексте аггадической традиции

Для еврейских мудрецов в древности обращение к собственным предкам было необходимо в той же степени, что античным авторам – к патриархам древнегреческой литературы⁶⁷³. Таким образом, грек или еврей как бы исследовал некое «генеалогическое древо» отечественной культуры и приходил к пониманию собственного отличия от иных народов. Подобное обращение к глубокой древности было главной характеристикой национального предания, которое можно обозначить греческим словом *ἔπος*. В еврейском религиозном вокабуляре ближайшим эквивалентом этому термину можно считать аггаду⁶⁷⁴. Аггада и галаха как разные жанры раввинистической литературы дополняли друг друга – по сути, они были главными составляющими этики и теологии мудрецов Израиля⁶⁷⁵. Очевидное и принципиальное жанровое различие между галахой и аггадой⁶⁷⁶ вовсе не исключало эпос из процесса теологических споров и поисков, которые не основывались на формальной логике. Наставляя слушателей или читателей в правильном поведении и исполнении религиозных ритуалов (а именно это было главным предназначением галахи), каждый учитель отсылал их к тем образцам, что были

⁶⁷³ Подробнее см.: Hendel R. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. N. Y.: Oxford University Press, 2005. P. 95–107.

⁶⁷⁴ Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Vol. 3. P. 43: «Аггадическая традиция – это высказывание или повествование по моральной, теологической или исторической теме без прямого правового результата, не имеющая немедленного и практического эффекта и нормативного авторитета».

⁶⁷⁵ Подробнее см.: Neusner J. *The Halakhah*. P. 74–87.

⁶⁷⁶ Об этой разнице см., напр.: Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Vol. 1. P. 135, 161, 319; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 66–67; Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. P. xxxiv.

известны благодаря Танаху и аггаде. Разницу в жанрах и предпочтении, отдаваемое народом одному из них, можно увидеть, например, в следующем сообщении Вавилонского Талмуда (Sota 40a):

Равви Авваху и равви Хайе бар Авва случилось прийти в одно место. Равви Авваху учил аггаде, равви Хайя бар Авва учил традиции (בשמיטה)⁶⁷⁷. Оставили все равви Хайю бар Авва и пошли послушать равви Авваху. Обиделся [равви Хайя бар Авва]. Сказал ему [равви Авваху]: «Поведаю тебе притчу (אמשלך משל). Чему данный случай уподобить? Двум сынам человеческим: один продает хорошие камни, другой – разные мелочи. К кому [из них] побегут? Не к тому ли, кто продает разные мелочи?»

К этому можно также добавить запрет «учить аггаде вавилонян и южан, ибо у них – высокий дух, но низкое [знание] Горы» (Тл. Pes. 32a.73–74).

Заметим к месту, что жанр паранезиса, в качестве которого некоторые ученые рассматривают Послание Иакова, был неразрывно связан с показательными случаями из исторического прошлого, ибо наставления и утешения не могут быть достаточно эффективными без обращения к знаковым примерам положительного или отрицательного характера⁶⁷⁸. Так, например, нравственные письма Сенеки к Луцилию в основном наполнены образцами достойного поведения знаменитых предшественников (негативные примеры встречаются намного реже). В еврейском же мире наиболее показательным примером можно считать *Завещания двенадцати патриархов*, в которых братья Иосифа

⁶⁷⁷ Jastrow. P. 1600. Перевод «галаха», встречающийся у современных иудейских авторов (Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 104), вполне уместен.

⁶⁷⁸ Perdue L. *Paranesis and the Epistle of James*. P. 245: «Четвертая главная особенность паранезиса... – это использование *paradeigma*, примеров человеческой добродетели, воплощающей тип поведения, подражать которому учитель призывает свою аудиторию. Известные герои, цари и учителя часто встречаются в паранезисе как предпочтительные модели поведения...».

разделены на две группы согласно положительному или отрицательному характеру их примеров (см., напр., призыв подражать доброму примеру ради венца славы в: Test. Ven. 4:1)⁶⁷⁹.

Национальный эпос Израиля создавался различными религиозными группами, после которых остались такие литературные памятники, как, например, книги Маккавейские, *Завещания двенадцати патриархов*, *Успение Моисея* и *книги Еноха*. (Следует обратить внимание, что только Первая и Вторая книги Маккавейские были посвящены национальным героям современности, остальные же переносили читателей в легендарное прошлое.) Фразы καθὼς γέγραπται ἐπὶ αὐτόν в Мк. 9:13 и καὶ ὡς ἔπος εἶπεῖν в Евр. 7:9 отсылают читателей к неким сказаниям об Илие и Мелхиседеке, оставшихся, к сожалению, неизвестными. О существовании еврейского эпоса уже в I в. свидетельствуют упоминания различными авторами фарисейской традиции и предания старцев, часть которых могла представлять собой именно былинные сказания (Мк. 7:8–13; Мф. 15:2–6; 1 Кор. 11:2; 2 Тим. 2:15; 3:6; Jos. Ant., X, 51; XIII, 297, 408; Vita, 191). Кроме совершенно новых текстов, евреи написали также и произведения, параллельные каноническим книгам Танаха, например, – апокриф книги Бытия (1Q20 [1QapGen ar]) и *книгу Юбилеев*.

Главным же источником в долгом и сложном процессе создания национального эпоса послужил Танах⁶⁸⁰, последние книги которого, согласно Иосифу Флавию (Jos. Cont. Ар., I, 40–41), были написаны еще при персидском царе Артаксерксе, наследнике Ксеркса.

В основном все это делалось с двумя целями: 1) идеализации прошлого (часто посредством восхваления его героев) и 2) поиска образцов для подражания или, иными словами, норм поведения. Эти цели тесно связаны между

⁶⁷⁹ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 43.

⁶⁸⁰ Hendel R. *Remembering Abraham*. P. ix: «Согласно древней традиции, сохранившейся в палестинских таргумах, еврейская Библия была “Книгой памяти” (ספר זיכרון). Священное прошлое, звучащее в этой книге, служит моделью и источником для настоящего».

собой, ибо идеализация предков служила необходимым условием для выработки национальной парадигмы; повеление же апостола Павла «все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5:21) как нельзя лучше иллюстрирует необходимость найти собственные образцы для подражания.

1. *Идеализация*. С точки зрения создателей национального еврейского эпоса патриархи изрекали правильные сентенции и поучения, достойные повторения⁶⁸¹. Их же поведение становилось образцом для подражания (см. следующий пункт) или предметом теологического анализа с целью создания нравственных максим, что уже было опробовано в греко-римском мире (см., напр.: Arist. Rhet. Alex., 1428a.19–20; Sen. Ep., 94, 68⁶⁸²). Мудрецы Израиля даже приписали Моисею различные постановления (*галахот*) устной Торы (М. Pea 2:6; Ed. 8:7; Yad. 4:3; T. Pea 3:2; Yad. 2:15). Известная же в I в. традиция товариществ, весьма распространенная среди фарисеев⁶⁸³ и мудрецов Израиля, была «обнаружена» еще в практике далеких предков – именно в этом раввинистическое предание уравнивает религиозных мыслителей эпохи Второго Храма и героев древности (Vaik. г. 2.11 [на Лев. 1:5]). Таким образом Ездра, Гиллель, Йоханан бен Заккай, Меир стали продолжателями практики Моисея, Иисуса Навина, Давида, Езекии, или, иными словами, их «учениками». Соответственно, в Послании Иакова известные персонажи Танаха – Авраам, Раав, Илия, Иов – преподнесены как неоспоримые герои веры; они не стали источниками мудрых поучений, но по-

⁶⁸¹ Byrskog S. *Story as History – History as Story*. P. 173: «Раввины были категоричны в приписывании различных учений личностям, которые, как верилось, первыми сказали их».

⁶⁸² Также см.: Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 15–18; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 158–159.

⁶⁸³ Такое предположение стало общим местом – см., напр.: EDSS. P. 333 [Oppenheimer], 659–660 [Baumgarten]; Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 71.

служили хорошими (пусть даже несколько идеализированными) примерами праведной жизни.

2. *Парадигма*. Обращение к известным образцам прошедших веков с целью ободрения и побуждения к подражанию было хорошо известно в эпоху Второго Храма (см., напр.: Тов. 4:12; 1 Мак. 2:51–61). Идея прошлого как возможной парадигмы настоящего была однажды заявлена апостолом Павлом (1 Кор. 10:6, 11); конечно, предложенная им метафора была красивым оформлением в литературную форму давно известной концепции – деяния прославленных предков превратились из весьма давних и почти забытых событий в τύποι⁶⁸⁴. В Танахе прослеживается необходимость подражания предшественникам. Так, например, в Ис. 51:1 сл. еврейские патриархородоначальники – Авраам и Сарра – изображены в качестве объекта благословения, которое при условии следования им или, буквально, взгляда на них (ст. 2: הַבִּיטוּ / ἐμβλέψατε), перейдет на их нынешних потомков⁶⁸⁵. Идея же подражания совершенным образцам была заявлена еще в Торе, когда Бог повелел Моисею сделать скинию согласно примеру, виденному на Синае во время их встречи (Исх. 25:9; 26:30; в этих местах Септуагинта использует такие слова, как τὸ παράδειγμα и τὸ εἶδος соответственно).

Именно подобный ракурс позволяет лучше понять примечательную особенность Послания Иакова, выводящую его за рамки чисто христианской литературы. В этом произведении хорошо заметно отсутствие христологического и сотериологического акцентов, что привело некоторых исследователей к мысли о нем как памятнике иудейской и даже до-христианской религиозной литературы,

⁶⁸⁴ Также: «...исторический пример (παράδειγμα; *exemplum*), сравнение (παράβολή; *similitudo*) и басня (μῦθος; *fabula*)» (Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 74).

⁶⁸⁵ Ср.: «Память об Аврааме и Сарре является парадигмой, освещающей Божье решение утешить его людей и вести их обратно из Месопотамии в Землю обетованную» (Hendel R. *Remembering Abraham*. P. 32).

позже слегка доработанном христианским редактором⁶⁸⁶. Отмечено, что вместо своего прославленного брата, уже повсеместно известного благодаря проповеди апостолов и других миссионеров, даже нехристианских (Деян. 19:13–14), Иаков Праведный предлагает в качестве примеров или «моделей» для подражания весьма известных персонажей еврейской и ближневосточной истории – праотца Авраама, блудницу Раав, праведника Иова и пророка Илию⁶⁸⁷. (При этом, двое из них – Иов и Раав – были язычниками.) Вероятно, такая замена могла быть вызвана прежде всего тем, что еще не были написаны Евангелия и, что особенно важно, сформирована традиция страдающего Христа⁶⁸⁸, но скорее всего главной причиной следует считать стремление автора сделать свое произведение приемлемым для читателей из иудейских кругов. Уже сам символический адресат – «двенадцать колен в Диаспоре» – предполагает необходимость данной замены⁶⁸⁹. (Впрочем, это вовсе не

⁶⁸⁶ Данная идея была заявлена уже в конце XIX в. (см., напр.: Spitta F. *Der Brief des Jakobus*. P. 1–13); ее обсуждение и критику см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 21–26; Turner H. *The Style of the Epistle of James*. 117; Laws S. *The Epistle of James*. P. 3; Adamson J. *James*. P. 106–110; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 14–16; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 158–159; Llewelyn S. R. *Prescript of James*. P. 387–392; Jackson-McCabe M. A. *The Messiah Jesus in the Mystic World of James*. P. 702; McCartney D. G. *James*. P. 14 (not. 26), 33–34.

⁶⁸⁷ Adamson J. *James*. P. 31; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 690; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 21; Bauckham R. *James*. P. 56–57; Hartin P. J. *James*. P. 79; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 178; К. Уоррингтон использует выражение «киносказательный пример (a parabolic example)» (Warrington K. *The Significance of Elijah in James 5:13–18*. P. 219).

⁶⁸⁸ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxlviii–cxlix; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 49; Jackson-McCabe M. A. *The Messiah Jesus in the Mystic World of James*. P. 704.

⁶⁸⁹ McKnight S. *A Parting within the Way*. P. 112; как отмечает Л. Дозринг: «Наконец, необходимо отметить, что Послание создает тождественность (identity) ссылками на *exempla* из Писания: Авраам и Раав (Иак. 2:21–26), пророки и Иов (5:10–11), а также Илия (5:17–18), тем самым формируя общую систему родства с некоторыми

мешает защитникам Послания Иакова как христологического сочинения находить в этом творении иудео-христианского автора достаточные основания для своей позиции⁶⁹⁰.) Заимствованные же в Танахе образы были знакомы адресатам Послания благодаря синагогальным службам и еврейским легендам, существовавшим в устной форме (агаде). Все они преподнесены автором как яркие образцы веры или духовной силы (Иак. 2:21–25; 5:11, 17–18), поэтому его пожелание «[как] пример возьмите» (5:10), которое он сам относит только к пророкам, применимо ко всем упомянутым им персонажам Танаха. По сути, в Послании они служат яркими образцами, необходимыми для авторской риторики⁶⁹¹. Аналогичный подход виден в Послании Евреям, в котором целая глава (11) посвящена перечислению героев веры из славного прошлого Израиля, многие из которых даже названы по именам (ст. 4–32); конец же главы (ст. 38–40) содержит вдохновляющее утешение (паранезис)⁶⁹².

посланиями еврейской Диаспоре» (Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 461).

⁶⁹⁰ Подробнее см.: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 16–17, 39–41; Baker W. R. *Christology in the Epistle of James* // EQ. 2002. Vol. 74/1. P. 47–57; Jackson-McCabe M. A. *The Messiah Jesus in the Mystic World of James* // JBL. 2003. 122/4. P. 701–730; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 154–158; McCartney D. G. *James*. P. 69–70; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 30; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 58–59. Ср.: «Мы не должны полагать, что Иаков в своем Послании открывает полную свою христологию» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 36).

⁶⁹¹ Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 74; McKnight S. *The Letter of James*. P. 416.

⁶⁹² К этим стихам можно отнести формулировку «Concluding Paraenesis», предложенную Д. Ауни (Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 191). В. Попкес указывает на обычное расположение паранезиса в Посланиях Нового Завета: «Паранеистические отрывки были обнаружены в основном в “последних” частях Посланий, что обычно иллюстрируется такими местами, как Римлянам 12–15, Галатам 5–6, Филиппийцам 4, 1 Фессалоникийцам 4–5 и Колоссянам 3–4» (Popkes W. *Paraenesis in the New Testament*. P. 16).

Здесь следует заметить, что автор Послания в своем обращении к славному прошлому избранного народа не всегда точно следует священному тексту⁶⁹³. Подобное стремление сделать из библейских цитат свое особое толкование укладывается в рамки известной в Израиле традиции – к тому времени кумраниты уже создали пещеры, а раввины разрабатывали мидраши, да и сама Септуагинта (к тому времени ставшая весьма популярной среди евреев Диаспоры) далеко не всегда точно соответствует еврейскому тексту Танаха. Нельзя также полностью исключить, что автор воспользовался известными былинными сказаниями (агадой)⁶⁹⁴. Эта его примечательная манера соответствует той традиции трансформации реальности в идеалистический мир галахи, которая в I в. уже формировалась благодаря деятельности различных групп и сект (подробнее см.: 1.2.3. Трансформация реальности в идеалистический мир галахи).

Из всего богатого диапазона еврейских праведников прошлого были выбраны четыре очень колоритные фигуры: Авраам, Раав, Иов, Илия⁶⁹⁵. Эти известные личности упомянуты по разным поводам как идеальные примеры; так, Авраам и Раав приведены в качестве тех, кто был оправдан по вере, основанной на делах, Иов же (наряду с безымянными пророками) стал образцом страдания и долготерпения, а Илия – силы молитвы⁶⁹⁶. Климент Римский,

⁶⁹³ Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18. P. 226; Bauckham R. James and Jesus. P. 115; McCartney D. G. *James*. P. 166.

⁶⁹⁴ Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 311; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 168; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 229–230; Davids P. H. James's Message. P. 69; ср.: «Не ясно, получил ли Иаков свое толкование от еврейской традиции или он вывел его из самого ветхозаветного текста» (Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18. P. 217).

⁶⁹⁵ Дж. Клоппенборг усматривает в Послании также имплицитные отсылки к Соломону (Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 260–266).

⁶⁹⁶ Perdue L. Paraenesis and the Epistle of James. P. 246; Bauckham R. *James*. P. 56; Hartin P. J. *James*. P. 79; Johnson L. T. *Brother of Jesus*,

младший современник Иакова Праведного, в собственном перечислении благочестивых личностей Танаха (1 Clem. 10–12) также упоминает причины их известности; так, например, Авраам, Лот и Раав прославились своим странноприимством, но, кроме этого, в случаях Авраама и Раав была отмечена их вера⁶⁹⁷. В литературе эпохи Второго Храма их имена встречаются довольно часто, поэтому даже просто перечислить ссылки на них здесь не представляется возможным. При этом, все они упоминаются с разной частотой. В качестве критерия можно взять труды эллинистического иудея Филона Александрийского – автора, уже в первой трети I в. прославившегося своими комментариями на Танах; Конкорданция трудов Филона Александрийского (The Philo Index) указывает, что в сохранившихся сочинениях александрийского мудреца имя Авраама названо 173 раза, Илии – 5, Иова – 1, Раав же – ни разу⁶⁹⁸.

Соответственно, просопография персонажей Танаха в Послании Иакова будет рассмотрена сквозь призму оговоренных выше тенденций еврейской литературы эпохи Второго Храма – идеализации и парадигмы. Такой подход поможет увидеть автора Послания как учителя, интерпретирующего на свой лад или даже домысливающего исторические нарративы Танаха. Подобно мудрецам Израиля эпохи Второго Храма автор Послания не занимает себя строгим следованием историческому правдоподобию, в основе которого лежит точное цитирование Танаха, так как его главная цель – психологический анализ, приводящий читателей к решению последовать путем праведности⁶⁹⁹. И хотя четыре известных героя Танаха занимают слишком малое пространство в тексте Послания – 7 стихов из 108 (упоми-

Friend of God. P. 223; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 154; Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. 193–195.

⁶⁹⁷ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 167.

⁶⁹⁸ The Philo Index. P. 1, 165, 181.

⁶⁹⁹ Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 260: «Как и в ММТ, создание *этоса* у Иакова достигнуто обращением к образцовым фигурам из прошлого Израиля».

вание безымянных пророков в 5:10 не учитывается), они все же играют свою важную роль как яркие примеры святой и богоугодной жизни.

К сожалению, галерея достойных для подражания примеров из богатой истории Израиля этими четырьмя и ограничивается. Многие важные темы в Послании – бедность, искушение, дружба с миром, двоедушие и двуязычие – остались без ярких иллюстраций, почерпнутых в агаде и Танахе. Да и имеющимися примерами автор воспользовался не до конца – так, например, веру, присущую бедным, он легко мог бы увидеть у Иова (Иак. 2:5; Иов. 19:25–27), а нелицемерное гостеприимство – у Авраама (Иак. 2:1; Быт. 18:1 сл.; ср.: Евр. 13:2; Test. Iac. 3:8; MRI, Amalek 3:228–243 [на Исх. 18:12]; Mekh., Iтро 1 [на Исх. 18:12]).

3.1.1. Авраам

Этот легендарный старец – по сути, первый еврей в библейской истории – занимает обширное место в религиозной литературе эпохи Второго Храма как фигура, с которой многие израильтяне идентифицировали самих себя⁷⁰⁰. Кроме того, в религиозной литературе, не только иудейской, традиционное упоминание имени этого известного персонажа нередко сопровождается показательным уточнением отцовства для всей нации – אַבְרָהָם אֲבוֹתֵינוּ / Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν, «Авраам, отец наш» (см., напр.: Ис. 51:2; 4 Мак. 16:20; Мф. 3:9; Лк. 3:8; Рим. 4:1,12; Ин. 8:39, 56; Деян. 7:2; М. Таан. 2:5; Ned. 3:11; Qid. 4:14; Avot 3:11; 5:3, 6, 19; 1 Clem. 31:2)⁷⁰¹. Изредка Авраам упоминается и как

⁷⁰⁰ Обширные исследования см. в: Hendel R. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. N. Y.: Oxford University Press, 2005; Mühlhng A. «Blickt auf Abraham, euer Vater». *Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels*. Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

⁷⁰¹ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 161; Laws S. *The Epistle of James*. P. 133; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 242; Martin R. P. *James*. P. 91; Wenger S. *Der wesenhaft gute Kyrios*. S. 258, fuss. 1557. Ср.: «Однако Тора-центричный иудаизм придает особое значение не

праведный учитель, что подразумевается в перечислении качеств его учеников: добрый глаз, смиренный дух и невзыскательная душа (М. Avot 5:19; ARN B.45; ср.: Ин. 8:39)⁷⁰². Подобный взгляд на Авраама легко объясняется именно его местом в израильской хронологии и, что особенно важно, его близкими отношениями с Богом.

Как обычно, еврейская религиозная литература домысливает повествование библейской книги *Берешит* (Бытие). Так, например, *Дамасский документ* из Кумрана трактует статус Авраама в качестве «любящего соблюдать заповеди Бога» как награду за его отказ от собственной воли и следование заповедям (CD 3:2–3). В известном литературном памятнике эпохи Второго Храма – *книге Юбилеев* – сообщается, что Авраам записан в небесных скрижалях как друг Бога (Juv. 19:9), а в *Завещании Иакова* говорится, что этот статус был получен им по причине его странноприимства (Test. Iac. 3:8)⁷⁰³. Раввинистическая традиция идет еще далее и приписывает Аврааму даже исполнение всей Торы прежде ее дарования (М. Qid. 4:14; Т. Qid. 5:21), при этом оговаривая, что, несмотря на это его прилежание, совершенство было достигнуто им лишь после обрезания (М. Ned. 3:11; Т. Ned. 2:5).

В раввинистической литературе (кроме трудов Филона и Иосифа⁷⁰⁴) Авраам также преподнесен как пример для еврейских миссионеров, которым было наказано учить людей и приводить их к Богу (буквально, «под крылья Шехины») подобно тому, как делал он сам (ARN A.12); возможно, подобное повеление прозвучало потому, что как праведник он говорил мало, а делал много (А.13; В.23). Кроме

Аврааму, но Моисею» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 245, not. 88); заметим, что в данном утверждении явно смещен акцент, ибо Авраам был отцом евреев, в то время как Моисей – их первым учителем.

⁷⁰² Mühling A. «*Blickt auf Abraham, euer Vater*». S. 327.

⁷⁰³ О других текстах, говорящих об этом служении, см.: Ward R. *Works of Abraham: James 2: 14–26*. P. 286–287; о том, что его упоминание усматривают даже в Ин. 8:39, см.: *Ibid.* P. 286, not. 17.

⁷⁰⁴ Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. P. 137.

того, он был подвергнут десяти испытаниям, в которых устоял (ARN A.33; B.36); важность темы испытания видна, например, в следующей интерпретации в более раннем источнике: «Авраам не в искушении ли был найден верным? И вменилось [это] ему в праведность» (1 Мак. 2:52; ср.: Сир. 44:20с[21]).

Но, пожалуй, главная из его характеристик заключалась в том, что его имя использовано в раввинистической литературе в списке семи типов «отделенных», в котором один обозначен как движимый любовью (вероятно, к Богу), – звучит это следующим образом: «Фарисей из любви как Авраам. Нет тебе дорожке никого, как только фарисей из любви как Авраам» (TJ. Ber. 14b; Sota 20с.48–49; ср.: TB. Sota 31a, bar.; ARN B.45).

Подобное восхваление Авраама еврейскими мыслителями эпохи Второго Храма⁷⁰⁵ объясняет тот факт, что в Новом Завете он довольно часто упомянут различными авторами и ораторами⁷⁰⁶. Соответственно, иудео-христианский автор Послания не мог пройти мимо такого удачного примера истинного верующего человека⁷⁰⁷. Будучи продуктом палестинской религиозной культуры, он смотрел на праотца евреев сквозь призму иудаизма⁷⁰⁸. В

⁷⁰⁵ Н. Эллис отметит отношение к Аврааму в еврейской литературе как к совершенному человеку (Ellis N. *The Hermeneutics of Divine Testing*. P. 207–208).

⁷⁰⁶ Mühling A. «*Blickt auf Abraham, euer Vater*». S. 326–340; Niehoff M. R. *The Implied Audience of the Letter of James*. P. 61–69; Ruzer S. *James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse*. P. 96–103; как отмечает П. Дэвидс, «...Авраам был излюбленной темой для иудейских, а также христианских рефлексий, обнаруженных в семидесяти одном стихе Нового Завета» (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 39).

⁷⁰⁷ Подробнее см.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 168–174; Jacobs I. *The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*. N. Y.: Cambridge University Press, 1995; Mühling A. «*Blickt auf Abraham, euer Vater*». S. 339–340; Niehoff M. R. *The Implied Audience of the Letter of James*. P. 61–69.

⁷⁰⁸ Jacobs I. *Op. cit.* P. 150: «Поэтому мы видим, что отсылка к Аврааму в Послании отражает совокупность широко известных в

кратком восхвалении Авраама автором Послания (Иак. 2:21–23) следует выделить несколько важных пунктов.

1. Автор называет Авраама прежде всего «отец наш» (Иак. 2:21), в чем не только следует уже сложившейся традиции (см. выше), но и напоминает о собственной сопричастности к его наследникам⁷⁰⁹. (К сожалению, подобное олицетворение себя с избранным народом никак не помогает датировать документ⁷¹⁰.) Само употребление этого привычного и распространенного словосочетания в непривычном контексте жертвоприношения Исаака, на тот момент – единственного законного сына столетнего старца, усиливает восхваление веры Авраама, ибо если бы данное жертвоприношение совершилось, этот муж не стал бы отцом евреев⁷¹¹.

2. Кроме того, в Послании Авраам представлен как «друг Бога» (Иак. 2:23), что является авторской интерпретацией выражения «возлюбленный», использованного в Танахе (Ис. 41:8; 2 Пар. 20:7) и кумранских свитках (CD 3:2; 4Q176 fr. 1–2, 1:10; 4Q252 2:8). Конечно, это можно принять лишь в том случае, если слова «и другом Божьем наречен» не являются цитатой из неизвестного текста⁷¹².

раннюю эпоху идей относительно его любви к Богу, проявленную через послушание в вере, полное подчинение Божественной воле».

⁷⁰⁹ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 126. Возражения против такого однозначного толкования основаны на том, что так Авраама называли и авторы из не-еврейской среды, например, Климент Римский (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 161; Laws S. *The Epistle of James*. P. 133; Martin R. P. *James*. P. 91).

⁷¹⁰ Соответственно, оно не может быть взято за основу для смелого заключения Г. Майера о том, что Послание было написано во «время до отделения христианской синагоги от обще-иудейской» (Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 136).

⁷¹¹ Это более важно, чем предположение о том, что «завет бал бы разрушен» (Ward R. B. *Works of Abraham: James 2: 14–26*. P. 287).

⁷¹² Дискуссии см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 164, 168; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 252, not. 36; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 153; Wenger S. *Der wesenhaft gute Kyrios*. S. 258–259; Wettlaufer R. D. *No Longer Written*. P. 130–131.

Высказанная прежде Филоном мысль – «более не как Бог с человеком [разговаривает], но как друг знакомому говорит» (Philo. Abr., 273) – прямо не называет Авраама другом, хотя и подразумевает это. Впрочем, в ином трактате он смело искажает версию Септуагинты (которая в свою очередь расширяет еврейский текст) и вместо «сокрою ли Я что от Авраама, служителя Моего?» пишет «сокрою ли Я что от Авраама, друга Моего?» (Philo. Sobr., 56)⁷¹³. В еврейской литературе (точнее – в мидрашах) таким важным статусом был наделен разве что тесть Моисея, языческий священник (Mekh., Itro. 1:1 [на Исх. 18:1]; MRI, Amal. 3:35 [на Исх. 18:1]; MRSbY, Amal. 46:1 [на Исх. 18:1]; Shmot r. 1.32 [на Исх. 2:15]); следует отметить само обоснование этого статуса с помощью привычной для раввинов игры слов – среди его семи (sic!) имен было имя Реуэль (רַעוּאֵל), которое он получил как друг Божий (רַעִי בְּיָהוָה). Вероятно, автор Послания Иакова в своем восхвалении Авраама считал замену еврейского слова אָהָב («возлюбленный») греческим φίλος («друг») вполне логичной, несмотря на то, что Септуагинта употребляет буквальные его переводы – ἡγάπησα (Ис. 41:8) и ἡγαπημένω (2 Пар. 20:7)⁷¹⁴. Такой заменой он мог выделить Авраама из числа других «возлюбленных» в Танахе, упоминаемых раввинистической традицией (см., напр.: ARN B.43). На употребление этого существительного в Послании во многом могла повлиять общая для разных культур практика: так, в трудах известных античных писателей почетным титулом φίλος были награждены те, кто проявил рассудительность (Plato. Leg., 716d) и добровольное подчинение Богу (Arr. Epict., III, 22, 95; VI, 3, 9), а в раввинистической литературе об изучающем Тору «ради нее самой» говорится, что «он зовется другом, любимым, любящим Бога» (Avot 6:1: אהוב אהוב את-המקום).

⁷¹³ Заметим здесь вкратце, что подобная концепция доверия другу как самому себе в то время была известна и в западном мире (см., напр.: Sen. Ep., 3, 2–3).

⁷¹⁴ Также см.: SB. Bd. 3. S. 755; Laws S. *The Epistle of James*. P. 136; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 144; Lodge J. G. *James and Paul at Cross-Purposes?* P. 208.

יָרָא)⁷¹⁵. Следует все же признать, что наиболее красиво Авраам был назван в *Завещании Авраама* – «возлюбленный мой друг» (Test. Abr. 1:6).

3. Далее, автор Послания считает такое высокое положение Авраама в глазах Бога результатом его веры (доверия) Всевышнему, которую он рассматривает именно в контексте несостоявшегося жертвоприношения Исаака (Иак. 2:21–24)⁷¹⁶. Комбинируя повествования в главах 15 и 22 библейской книги *Берешит* (Бытия), он по-своему трактует сакральные тексты⁷¹⁷. Отчасти он следует уже известному превознесению верности Авраама в момент искушения (1 Мак. 2:52; Сир. 44:20–21)⁷¹⁸. Его взгляд частично отличается от трактовки в кумранском *Дамасском документе* и апокрифическом *Завещании Иакова* (см. выше), но близок к противопоставлению веры и интеллекта в Филоновском трактате *О наградах и наказаниях* (Philo. Praem., 28–30). Превознесение Авраама в Послании как образца веры соответствует взглядам других новозаветных авторов и весьма показательно на фоне позиции известных еврейских писателей – Филона Александрийского и Иосифа

⁷¹⁵ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. cxxv, 98; Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. S. 111–112; Lodge J. G. Op. cit. P. 207–209; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 35, 243–244.

⁷¹⁶ Ср.: «Титул “друг Бога” относился, конечно, к различным характеристикам Авраама; т. е., к его смирению (*I Clem.* 17: 2), его верности (*Jub.* 19: 9), его послушанию Божьим заповедям (*CD* iii. 2), а также его странноприимству» (Ward R. B. *Works of Abraham: James 2: 14–26*. P. 289, not. 27). Как отмечает И. Мразэк, вера Авраама уже проявилась прежде, при его выходе из Харрана (в котором остался Фарра, отец Авраама), но автор Послания предпочел привести в пример более критическую ситуацию из жизни своего героя (Mrázek J. *Teologie opomíjených*. S. 99).

⁷¹⁷ Ward R. B. Op. cit. P. 289, not. 26; Jacobs I. *The Midrashic Process*. P. 146, 151–152; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 104–105; Mühling A. «*Blickt auf Abraham, euer Vater*». S. 340; Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. P. 93–94; Ellis N. *The Hermeneutics of Divine Testing*. P. 201–202; Mrázek J. *Teologie opomíjených*. S. 99.

⁷¹⁸ Jacobs I. *The Midrashic Process*. P. 150–153.

Флавия, – не награждающих прародителя еврейского народа подобной характеристикой⁷¹⁹.

Избрав Авраама примером в разговоре об истинной вере, автор тем самым возвел того до уровня некоего стандарта. В Послании Иакова позиция в вопросах веры более конкретна, чем позиция Иисуса, заявленная в Нагорной проповеди, где для вхождения в Царство небесное необходимо было превзойти праведность книжников и фарисеев (Мф. 5:20), – читатели энциклики должны были проявить веру, подобную той, что была у праотца Авраама, за свое доверие Богу нареченного Его другом.

3.1.2. Раав

В данной галахической энциклике Раав уделено минимальное место, которое совершенно невозможно сравнить с обширным повествованием о ее поступке в книге Иисуса Навина (гл. 2–6) и многими упоминаниями в раввинистической литературе⁷²⁰. (Заметим, что новозаветные авторы вспоминают о ней трижды и всегда очень кратко – кроме Послания Иакова ее имя встречается в Евангелии от Матфея и Послании Евреям.) Скорей всего, она приведена здесь с той лишь целью, чтобы заполнить своеобразное «смысловое поле» – если на одной стороне шкалы библейских примеров веры помещен праведник Авраам, богатый и влиятельный человек, то на противоположной стороне вполне логично было отвести место социально пораженному человеку, обладателю неприглядной биографии. (Подобный смысловой контраст по типу «богатый – бедный», «глупый – мудрый», «грешный – праведный» часто присутствует в литературе мудрости; это касается также и

⁷¹⁹ Lindsay D. R. *Josephus and Faith: Πίστις and πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. Leiden: Brill, 1993. P. 107–108: «Довольно интересно, что Иосиф никогда не упоминает Авраама в связи с πίστις. Для него “отцом веры” является Моисей, а не Авраам в Павловых Посланиях и Послании Евреям».

⁷²⁰ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 132: «Иаков мало говорит о ней, но многое, не сказанное им, предполагается».

библейских нарративов, первым из которых можно считать историю Авеля и Каина.) В качестве яркого примера была выбрана женщина с плохой репутацией, к тому же – язычница⁷²¹. Таким образом, читателям были представлены двое: на одной стороне помещен вполне ожидаемый персонаж, а на другой – совершенно неожиданный⁷²². Оба они упомянуты также в списке героев веры в Послании Евреям (11:8–10, 17–19, 31), весьма знаковым литературном памятнике раннего христианства. Невозможно определить, насколько авторы этих ярких Посланий зависели друг от друга в своих взглядах на прославленных персонажей еврейской истории, но подобное совпадение прежде всего показывает важность данных образов в ту эпоху. Подобная широта диапазона служит у разных новозаветных авторов (кроме Матфея, упоминающего Раав лишь в качестве звена в генеалогической цепочке Иисуса⁷²³) аргументом в их полемических дискурсах о вере, проявленной совершенно непохожими друг на друга людьми. Единственный «объединяющий» их фактор, отмеченный некоторыми современными учеными, заключается в прозелитизме этих персонажей Танаха⁷²⁴.

О представлениях иудеев о Раав во время написания Послания Иакова можно косвенно судить по информации, сообщаемой раввинистической традицией, которая могла их зафиксировать и развить⁷²⁵. Так, например, говорится,

⁷²¹ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 245: «Использование женского *exemplum* поразительно».

⁷²² Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 105–106; Adamson J. *James*. P. 302; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 150; Bauckham R. *James*. P. 124; Laws S. *The Epistle of James*. P. 137; McKnight S. *The Letter of James*. P. 225, 239, 242; ср.: «Очевидно, Иаков расценивал Раав как прекрасный пример, а ее упоминание сразу после Авраама не может быть случайным» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 133).

⁷²³ McKnight S. *The Letter of James*. P. 257: «...похоже, Матфей вырисовывает ее как грешную язычницу, которая играет роль в генеалогии Мессии (1:5)».

⁷²⁴ Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. P. 124–125.

⁷²⁵ Обширный обзор см. в: SB. Bd. 1. S. 20–23.

что к моменту событий, описанных в книге Иисуса Навина, ей было уже пятьдесят лет, из которых сорок она занималась проституцией (Mekh., Itro 1:1 [на Исх. 18:1]; MRI, Amal. 3:23–26 [на Исх. 18:1]; MRSbY, Amal. 46:1 [на Исх. 18:1]; TB. Zev. 116b). Кроме того, раввины считали ее одной из четырех удивительных красавиц, как то: Сарра, Раав, Авигея и Эсфирь (TB. Meg. 15a, bar.). Этим можно объяснить их смелое утверждение о том, что «не было принца и правителя, которые не вошли к Раав блуднице» (TB. Zev. 116b). Негативная характеристика Раав, вполне понятная в строгой ближневосточной культуре, перекочевала в Новый Завет, в котором ее профессия не была сокрыта от читателей (Иак. 2:25; Евр. 11:31). Попытка же нивелировать отрицательное впечатление, естественно возникающее при упоминании греховного занятия Раав, была предпринята Иосифом Флавием, который упоминает ее как содержательницу гостиницы (Jos. Ant., V, 7, 10, 13, 30)⁷²⁶.

Важность Раав для еврейской истории видна, например, в том, что от нее, якобы, произошли девять пророков и одна пророчица (TB. Meg. 14b). Даже если помнить о мифологическом характере многих раввинистических повествований, а также о красивых метафорах и поэтических сравнениях, все же трудно представить, что подобная легенда была создана только на основании необоснованной любви к одной из героинь Танаха и без каких-либо серьезных исторических предпосылок.

Автор Послания избегает каких-либо аггадических интерпретаций личности Раав и ее жизни. Такое молчание можно объяснить разве что тем, что в его время, судя по отсутствию упоминаний Раав в ветхозаветных апокрифах, свитках Мертвого моря и трудах Филона Александрийского, она еще не стала известным и популярным персонажем

⁷²⁶ Adamson J. *James*. P. 302; Д. Мак-Картни делает интересное замечание: «Это – попытка обелить Раав, но подобное действие отвлекает от примера Раав. Хотя она и была проституткой и хананеянкой, благодаря ее делам веры она была оправдана и спасена от гибели» (McCartney D. G. *James*. P. 175).

агады⁷²⁷. Из приведенных выше источников очевидно, что первым автором, потрудившимся над созданием положительного образа Раав, был еврейский историк и апологет Иосиф Флавий, писавший в конце I в. Вместо создания собственной легенды о язычнице-проститутке «раб Господа» лишь кратко, в риторическом вопросе, упоминает ее как пример грешницы, оправдавшейся (добрыми) делами (Иак. 2:25). Примечательно, что ни сама вера этой язычницы, ни какая-либо награда за ее проявление (например, в виде особого статуса, как в случае Авраама) в Послании не фигурируют⁷²⁸. Автор упоминает лишь дела, оправдавшие блудницу, опуская логическую связь между поступками и верой, как это видится в Евр. 11:31; вероятно, он просто не пожелал долго рассуждать о том, что зачастую привлекает нездоровое внимание к деталям.

Можно лишь предполагать, что для своего тезиса в дискуссии с безымянными оппонентами об оправдании «только верой» или «верой и делами» он не смог найти в израильской истории более ярких примеров, чем праведник Авраам и языческая блудница Раав.

3.1.3. Иов

Для автора Послания Иов послужил наиболее известным примером терпения (5:11), которое логически связано со «злостраданием» (*κακοπάθεια*) пророков из предыдущего стиха (5:10). Подобный выбор образца для подражания выглядит вполне обоснованным решением для иудео-христианского учителя, черпающего свои примеры в Тана-

⁷²⁷ Ср.: «Можно спросить, почему он вообще упоминает Раав» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 166).

⁷²⁸ «Должен быть принят во внимание как наиболее удивительный тот факт, что Иаков опускает любые ссылки на веру Раав, хотя Ветхий Завет подтверждает ее, да и еврейская традиция могла бы также упоминать ее (что может подразумеваться в Послании Евреям и *Первом послании Климентя*)» (Ibid.); также: Laws S. *The Epistle of James*. P. 133.

хе и, что особенно важно, агаде⁷²⁹. О терпении как пути к совершенству было сказано еще в самом начале Послания (1:3–4), поэтому появление образа терпеливого страдальца, пусть даже только в финале, логически обосновано. Несомненно, что подобным образцом для подражания мог бы стать Авраам, многие годы ожидавший законного наследника, но автор выбрал Иова. Подобное предпочтение кажется необычным с учетом того, что в Новом Завете Иов не упомянут более нигде, включая перечень героев веры в Евр. 11 (впервые же – лишь у Климента Римского в *Первом послании*)⁷³⁰. Оно может быть объяснено контекстом страданий, выпавших на долю Божьих пророков (5:10), среди которых он имплицитно поместил этого древнего язычника⁷³¹. Данная классификация Иова как пророка может показаться довольно смелой⁷³², однако она вполне соответствует раввинистической традиции, утверждающей, что тот, наряду с девятью иными персонажами Танаха, указанными в ARN B.43, также пророчествовал, пусть и не осознанно⁷³³. Страдания же Авраама по поводу бесплодия его единственной жены нельзя сравнить со страданиями Иова, потерявшего имущество, детей и здоровье. Превосходная степень этих мучений послужила для автора Послания важным критерием, затмив собой негативные характери-

⁷²⁹ О неполном соответствии образа Иова тому, что изображен в Танахе см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 163–164; Laws S. *The Epistle of James*. P. 12, not. 1; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 187; Idem. *James's Message*. P. 69; Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 43; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 171–172; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 324; Popkes W. *The Mission of James in His Time*. P. 89–90.

⁷³⁰ Laws S. *The Epistle of James*. P. 215; Popkes W. *James and Scripture*. P. 227.

⁷³¹ McCartney D. G. *James*. P. 299.

⁷³² Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 319: «Главное удивление касательно этого утверждения вызывает подразумеваемое положение Иова среди пророков». С. Лоз отмечает, что образ страдающего пророка присущ в основном Новому Завету (Laws S. *The Epistle of James*. P. 214).

⁷³³ Ср.: McKnight S. *The Letter of James*. P. 420.

стики данного литературного персонажа – например, его языческое происхождение и даже, возможно, отсутствие каких-либо исторических свидетельств о существовании самого персонажа, из-за чего вся история выглядела притчей (משל), то есть литературным вымыслом (TJ. Sota 20c.64–20d.16; TB. BB 15a)⁷³⁴. Мнение же равви Акивы о том, что наказание Иова длилось двенадцать месяцев (M. Ed. 2:10), вполне могло отражать общую тенденцию считать этого библейского персонажа примером долговременного страдания, разрешившегося вполне благополучно.

Подобно Раав, он также не был евреем, но стал ярким героем, достойным упоминания в качестве примера для подражания. В отличие же от Раав, его вера была связана со страданием, хотя при этом само страдание было неосознанным⁷³⁵.

В раввинистической литературе Иов принижен в сравнении с Авраамом, хотя оба они как праведники, якобы, родились обрезанными (ARN A.2). Так, если Авраам показан фарисеем из любви, то Иов – только из страха (M. Sota 5:5; TJ. Sota 20c.48–49; ARN B.45). Частное мнение, утверждавшее, что Иов также служил Богу из любви, было отвергнуто (M. Sota 5:5). Кроме того, в комментарии равви Натана на повеление ранних мудрецов сделать нищих своими домочадцами (M. Avot 1:5) Иов показан объектом ответных упреков от Всевышнего, в которых пассивная доброта Иова принижена через сравнение с активной добротой Авраама – иными словами, если первый помогал лишь тем, кто обращался к нему за помощью, то последний сам находил нуждающихся и помогал им (ARN A.7; B.14), а также

⁷³⁴ Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. P. 136.

⁷³⁵ McCartney D. G. *James*. P. 267, 299, not. 12; ср. интересное предложение Л. Джонсона (Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 180) рассматривать Иова в качестве примера вознаграждения венцом жизни, упомянутым в начале Послания (Иак. 1:12).

завывал всех подряд, невзирая на их статус (*Test. Abr.* 1:2)⁷³⁶.

Скорей всего, автор Послания (как и его читатели) был знаком с иудейской традицией Иова-страдальца, ибо подобные легенды имели широкое хождение в еврейской среде⁷³⁷; однако в силу каких-то причин он не воспользовался ею и не развил эту тему более (в отличие от примера Авраама, о котором в его сочинении сообщается сверх известного в Танахе). Единственная интересная особенность истории Иова здесь – благополучное окончание его страданий от милосердного Господа. (Такой смысл напрашивается несмотря на буквальное прочтение τὸ τέλος κυρίου в Иак. 5:11⁷³⁸.) Следует также отметить, что страдания и долготерпение Иова и пророков не вызывают в памяти адресатов Послания страдания и долготерпение Мессии⁷³⁹. (В этом заключается главное различие между позициями «епископа» Иакова и апостола Петра – см.: 1 Пет. 2:21 сл.⁷⁴⁰.) Вероятно, автор посчитал, что его еврейские слушатели, уже достаточно знакомые с образом страдальца Иова (известного как благодаря Танаху, так и фольклору), правильно применят его к собственным страстям, а счастли-

⁷³⁶ Об Иове как персонаже раввинистических мидрашей см., напр.: Jacobs I. *The Midrashic Process*. P. 26–78.

⁷³⁷ Ward R. B. *Works of Abraham: James 2: 14–26*. P. 287; ср.: «Хотя вряд ли можно допустить, что Иаков читал известный нам греческий *Завет Иова*, но несомненно, что в его время подобные нарративы имели хождение» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 187).

⁷³⁸ Отсутствие аллюзий на страдания Христа в этом стихе стало общим мнением среди современных ученых – см., напр.: Dibelius M., Greeven H. P. 22, 246–247; Laws S. *The Epistle of James*. P. 217–218; Martin R. P. *James*. P. 195; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 206–207; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 320–321; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 230; McCartney D. G. *James*. P. 243–244; McKnight S. *The Letter of James*. P. 421–422, not. 224.

⁷³⁹ Laws S. *The Epistle of James*. P. 218: «Как мы видим, речь идет не об отвержении примера Иисуса, но об использовании примера Иова; и само по себе это совершенно понятно».

⁷⁴⁰ Laws S. *Op. cit.* P. 3, 217; Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 271.

вый конец этой истории ободрит их и вселит надежду на благополучное разрешение их собственных тягот. Таким образом, со временем⁷⁴¹ терпение иудеев и христиан Диаспоры будет иметь тот же результат, что и терпение самого Иова. В отличие же от этого древнего праведника, не имевшего перед глазами славных образов из священной истории, адресаты Послания Иакова знают достаточно примеров из Танаха, которые должны применить в жизни, руководствуясь принципом ὑπόδειγμα λάβετε, то есть подражания, следования (Иак. 5:10).

Иов был только одним из подобных примеров, хотя именно его страдание и терпение, а также счастливый конец всей истории, служат доказательством того, что доверие и верность Богу не остаются без ответа. То, что можно обозначить метким выражением апостола Павла «безумны ради Христа» (1 Кор. 4:10), было своеобразным кредо также Иакова Праведного, предполагаемого автора Послания.

3.1.4. Илия

Фигура великого пророка Илия вполне заслуженно занимает особое, даже – почетное, место в литературе эпохи Второго Храма⁷⁴². Ссылка на еврейских книжников в вопросе учеников Иисуса о возвращении Илия (Мк. 9:11; Мф. 17:10) показывает со всей очевидностью, что эта тема интересовала интеллектуальную элиту Иерусалима; несомненно, что книжники просто развили мысль, достаточно недвусмысленно высказанную в Танахе (Мал. 4:5⁷⁴³), но

⁷⁴¹ Или, согласно П. Дэвидсу, «в парусии» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 188); заметим, что сам текст не дает серьезных оснований для такого вывода.

⁷⁴² Подробнее см.: SB. Bd. 4/2. S. 764–798; Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 2. P. 515–516; TDNT. Vol. 2. P. 928–941 [Jeremias]; Öhler M. *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997. S. 12–30.

⁷⁴³ По версии Вульгаты, в Масоретском тексте – 3:23, в Септуагинте – 3:22.

простые люди ссылаются на их мнение, а не цитируют книгу пророка Малахии. К слову сказать, данный пример служит иллюстрацией к теме замены в восприятии слушателей текстов Танаха легендами (агадой) отечественных мудрецов.

Также следует обратить внимание на почти полное молчание (сохранившихся) свитков Мертвого моря о таком великом пророке⁷⁴⁴; в силу каких-то причин тема Илии, к сожалению, не заинтересовала их авторов. Пространный гимн в книге Сираха (48:1–12) не вдохновил пустынников на создание собственной традиции о великом пророке, весьма жесткими методами насаждавшем яхвизм в Израиле.

Религиозная литература – от Танаха до раввинистических текстов – приписывает Илии множество чудесных способностей. Так, например, при жизни он был переносим Духом Господним с места на место (3 Цар. 18:12), а после своего вознесения в огненной колеснице периодически контактировал с существующим миром (Мк. 9:4 и пар.; ARN A.2; B.13; Вер. г. 35.2 [на Быт. 9:12]; 71.9 [на Быт. 30:10]); при этом, его визиты в нынешний мир порой носили явный карательный характер (ТВ. Вер. 6b; AZ 18b). Подобное представление об Илии могло быть связано с его беспримерной ревностью о Боге (ARN B.47 на основании 3 Цар. 19:10). Во время своего эсхатологического возвращения он должен совершить многие важные дела для Израиля, например: примирить детей с родителями (Мал. 4:6⁷⁴⁵), устранить разногласия между иудейскими школами (M. Sheq. 2:5; Ed. 8:7), крестить (Ин. 1:25) и даже воскрешать (M. Sota 9:15⁷⁴⁶). Иисус обозначил подобную деятельность Илии как «восстановить все» (Мф. 17:11: ἀποκαταστήσει πάντα). Такую интерпретацию интересно сопоставить с обещанием в Сивиллиных оракулах многих бед и вселен-

⁷⁴⁴ Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 16–22.

⁷⁴⁵ По версии Вульгаты, в Масоретском тексте – 3:24, в Септуагинте – 3:23.

⁷⁴⁶ О возможной дате этой концепции см.: Öhler M. *Op. cit.* S. 42–43.

ских катастроф (обычная тема в апокалипсисах) между возвращением Илии в небесной колеснице и приходом четырех Божьих ангелов – Михаила, Гавриила, Уриила, Рафаила (Sibyl. II, 197–216).

Автор Послания внес свою собственную лепту в развитие ранней аггадической традиции. Он уточняет срок засухи в Израиле во дни царя Ахава – три с половиной года – и сообщает, что это случилось именно по молитве Илии (Иак. 5:17; ср.: 3 Цар. 17:1). Можно допустить, что здесь соединились уже известная иудейская традиция об Илии и собственная интерпретация иерусалимского учителя. Отметим, что его информация о продолжительности засухи совпадает с тем, что сообщается в Евангелии от Луки (4:25), автор которого признается, что для своего повествования он собирал информацию из различных источников (1:2–3). Подобное совпадение (даже если период засухи является простой символической датой) также может служить доказательством существования до-раввинистической традиции об Илии, которой пользовались создатели новозаветных писаний⁷⁴⁷. След этой традиции виден, например, в упоминании некой записи о самоуправстве конкретно не обозначенных людей по отношению к пророку (Мк. 9:13)⁷⁴⁸. Впрочем, можно не сомневаться, что для палестинского ригориста использование

⁷⁴⁷ Обсуждение подобной возможности см. в: SB. Bd. 3. S. 760–761; Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 180–181; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 311; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 256–257; Laws S. *The Epistle of James*. P. 235–237; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 197; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 188; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 229; Adamson J. *James*. P. 182; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 193; Idem. *James*. P. 272; Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18. P. 218; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 336–337; Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 178–179, 270; Popkes W. *James and Scripture*. P. 228; McCartney D. G. *James*. P. 261; McKnight S. *The Letter of James*. P. 451. Ср.: Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2. P. 34.

⁷⁴⁸ Идентификацию неназванных врагов Илии как обобщающее «иудаизм» см. в: Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 291.

образа Или в Послании было чем-то большим, чем собственным участием в разработке агадической традиции⁷⁴⁹.

Хорошо заметно, что автор представляет этого пророка именно как пример харизматической личности в контексте отрывка о необходимости и важности молитвы (святых) в особо тяжелых случаях⁷⁵⁰ (Иак. 5:13–18⁷⁵¹). (Название экскурса в одной из современных монографий «Исцеление от болезней и грехов»⁷⁵² как нельзя лучше очерчивает сферу подобных случаев.) Упоминание Или в Мишне среди тех героев израильской истории, которые были услышаны Богом (М. Таан. 2:4), основано на библейских историях, а вкуче с его образом в Послании Иакова свидетельствует о некоторых представлениях евреев об этом пророке в начале новой эры⁷⁵³. (Напомним, что, согласно 3 Цар. 17:22, Илиа был услышан Богом именно в момент клинической смерти сына вдовы, кормившей пророка во время голода.) К мишнаитскому списку можно отнести

⁷⁴⁹ McCartney D. G. *James*. P. 259: «Пример Или у Иакова – это больше, чем просто пример».

⁷⁵⁰ Ср., например, название главы «The Need for Righteous Persons to Pray (5:16b–18)» в: McKnight S. *The Letter of James*. P. 448–452.

⁷⁵¹ Различные предложения для определения границ отрывка см. в: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 300 ff; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 191–198; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 175–188; Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 189–193; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 704–705; Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18. P. 219; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 325–347; Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 257; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 204–215; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 337 ff; Hartin P. J. *James*. P. 264–281; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. P. 225–236; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 237–253; McCartney D. G. *James*. P. 250–261; McKnight S. *The Letter of James*. P. 430–431; Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. P. 175–183.

⁷⁵² «Exkurs 13: Heilung von Krankheiten und Sünden» (Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 729–732).

⁷⁵³ Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 229; McKnight S. *The Letter of James*. P. 450.

перечень других великих молитвенников в 4 Езд. 7:36–40, среди которых Илия также присутствует.

В Послании, адресованном «двенадцати коленам в Диаспоре», он преподнесен в качестве создателя эффективной молитвы⁷⁵⁴. Здесь ссылка на героя древней израильской истории заменяет пример самого Иисуса, чья молитвенная практика была достойно отмечена в эпохальном Послании Евреям (5:7)⁷⁵⁵.

Следует отметить, что автор упоминает только две, близкие друг другу, причины, требующие усиленной молитвы – страдания и болезнь (Иак. 5:13–14), – но при этом почему-то не приводит показательный пример язычницы, нищей вдовы в Сарепте, и ее сына, использованный Иисусом из Назарета в его знаковой проповеди в капернаумской синагоге (Лк. 4:25–26), а еще прежде, за двести лет до этого, Иисусом сыном Сираха в его знаменитой книге (Сир. 48:4–5)⁷⁵⁶. Такое умолчание хорошо известного случая, который мог бы послужить для автора Послания в качестве *the proof text*, возможно объяснить разве что все тем же «разговорным» жанром, когда лектор или проповедник, увлеченный своей речью, просто не имеет времени продумать собственное послание в деталях и подобрать наиболее яркие примеры или образы. (В этом случае мы снова обращаемся к предположению о том, что Послание представляет собой сборник бесед или проповедей.) Для автора было важно побудить своих последователей к подражанию достойным образцам еврейской истории – отечественным праведникам, о которых в народе слагались легенды. К сожалению, он вспомнил один знаковый пример из жизни Илии, упустив другой, не менее яркий и даже более уместный в разговоре о молитве ради исцеления больных.

⁷⁵⁴ «Das richtige Beten» (Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 289).

⁷⁵⁵ Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. i–ii.

⁷⁵⁶ Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 35.

Вовсе не случайно автор Послания отмечает, что Илия был обычным человеком, «подобным» (ὁμοιοπαθής)⁷⁵⁷ слушателям и читателям⁷⁵⁸. Вероятно, именно с целью рассеять их сомнения автор на этом примере и с помощью довольно нехитрой логики убеждает их в том, что и они сами смогут свершить подобные же духовные подвиги⁷⁵⁹.

Уже было замечено, что Иисус как молитвенник и чудотворец не стал примером для подражания и был заменен в качестве такового пророком Илией. Предполагаемое объяснение подобной замены (как здесь, так и в других случаях) может заключаться в нежелании иудео-христианского автора, бывшего, предположительно, лидером иерусалимской общины с большим количеством ревнителей Закона, упоминать известного обличителя фарисеев и саддукеев, что могло раздражить часть его адресатов, прежде уже слышавших доводы иудейской контр-пропаганды (ее упоминание см. в: Мф. 28:11–16; Just. Трюфо, 17, 1).

3.2. Аспекты галахической энциклики

3.2.1. Теология

Несмотря на умолчание автором многих тем (их перечень см. в: 1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энцикли-

⁷⁵⁷ О том, что это слово означает не только физическое подобие, см.: LSJ. P. 1224; ср.: Betz H. (Ed.). *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. P. 157.

⁷⁵⁸ Этот пункт стал общим местом в современных исследованиях, см., напр.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 179–180; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 311; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 257; Laws S. *The Epistle of James*. P. 235–236; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 240; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 336; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 214; Hartin P. J. *James*. P. 79, 271, 275; McCartney D. G. *James*. P. 260; Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 4; McKnight S. *The Letter of James*. P. 450.

⁷⁵⁹ Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18. P. 222; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 288; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 336; Öhler M. *Elia im Neuen Testament*. S. 260; Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 28–29, 99.

ке), он тем не менее уделяет внимание другим вопросам, часть из которых излагает достаточно детально⁷⁶⁰. Некоторые из них явно относятся к разряду теологических, другие же – к разрядам этических и социальных; все они тесно переплетаются⁷⁶¹. Это отвечает общему пониманию галахи как (прежде всего) теологического, социального и этического учения. Иногда подобное отношение к галахе как симбиозу этих трех важных понятий даже приводит к затруднению в определении категорий различных тем⁷⁶².

(В качестве же наглядного примера в античной культуре можно привести нравственные письма Сенеки, в которых читатель находит в той или иной степени все три аспекта дидаскалии – теологию, этику и социологию, то есть рассуждение о богах, о человеческой морали и общественных отношениях.)

По большей части галаха предназначена для обустройства религиозного общества, что достигается прежде всего посредством использования священных текстов. Наглядными примерами этому служат истории о даровании Торы при Моисее бывшим египетским рабам, еще не создавшим собственного государства, и возвращение Торы при Ездre и Неемии репатриантам, задачей которых было восстановить разрушенные столицу и страну. Поэтому галаха в принципе не может быть отделена от теологии⁷⁶³. Утверждение же об отсутствии теологии в Послании Иакова⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 71.

⁷⁶¹ Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 54–55.

⁷⁶² Так, например, П. Дэвидс помещает чисто этическую проблему «Poverty-Piety» в раздел теологии (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 41–47); ср.: «Похоже, понимание закона в Послании Иакова является более этическим, чем культово-ритуальным» (Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 26).

⁷⁶³ Ср.: Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. P. xxxiii–xxxvii, xxxix–lx.

⁷⁶⁴ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 21: «Во-первых, у Иакова нет “теологии”» (курсив автора. – А. Т.); о тех, кто разделяет данную позицию см.: Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 45–46.

вызвано стандартным восприятием этого понятия в качестве *terminus technicus*, сформированным в течение многих столетий после появления Нового Завета⁷⁶⁵. Несомненно, что в проповедях и беседах иудео-христианского учителя, разошедшихся среди читателей Диаспоры под видом энциклаики, теология занимает важную, если не ключевую, роль⁷⁶⁶. Она должна рассматриваться с перспективы практического применения священного текста (Танаха), которое доминировало в то время. Здесь следует напомнить, что суть галахи мудрецов Израиля, как и в целом фарисейского движения, состояла именно в адаптации древнего кодекса Моисея и Пророков к современной им ситуации⁷⁶⁷.

Бросается в глаза, что в силу некоторых причин автор Послания не предлагает жизнь и смерть Иисуса как важные теологические темы и примеры для христиан (см. выше). Он не связывает напрямую свою галаху с учением Иисуса (которое в Послании все же присутствует), отсылая своих слушателей или читателей к славным примерам легендарного прошлого (подробнее см.: 3.1. Персонажи Танаха как примеры для подражания в контексте аггадической традиции). Таким образом, теология Послания связана не с новым учением – Евангелием, но с прежним, привычным – Торой Моисея (напр.: Иак. 2:8, 19), что можно

⁷⁶⁵ Moo D. J. *The Letter of James*. P. 40–41; McCartney D. G. *James*. P. 67–68; McKnight S. *The Letter of James*. P. 9. Ср.: «Тем не менее, не будет большой ошибкой считать Послание Иакова одним из наиболее “теологических” писаний в Новом Завете» (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 85).

⁷⁶⁶ Г. Франкемёлле посвящает теологии Послания целый курс под весьма показательным названием «Exkurs 14: Die theologische Leistung des Jakobus» (Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 743–751).

⁷⁶⁷ Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. P. 66: «Фарисеи признавали, что никакой письменный закон не охватит всех жизненных ситуаций; чтобы не стать архаическим реликтом, письменная Тора должна была толковаться и дополняться соответственно изменяющимся социальным условиям. Для фарисеев Тора была чем-то более великим и святым и более актуальным, чем записанное слово как таковое».

объяснить лучшим знакомством читателей в Диаспоре с Танахом, чем с только появившимися на свет книгами Шауля из Тарса, бывшего ученика раввана Гамалиила, и других авторов из среды последователей распятого и воскресшего галилеянина. Евреям Диаспоры, какими бы ассимилированными они ни были, древние персонажи Танаха и агады вдали от Иерусалима были ближе, чем Иисус из Назарета, известность которого только набирала силу благодаря проповедям апостолов и тех учеников, что были упомянуты в 1 Кор. 15:6 и Лк. 24:13. (Здесь следует помнить о миссионерской направленности галахической энциклаики в еще не разделенном окончательно еврейском мире⁷⁶⁸). Если предание о великом прошлом Израиля уже давно было частью еврейской культуры, то евангелие Иисуса Христа представлялось «новым учением» (Мк. 1:27), которое порой доходило до отдаленных от Иерусалима кагалов в виде слухов (Деян. 28:22).

Тем не менее, такая, если можно сказать – «ущербная», теология вовсе не обедняет галаху «раба Господа»; она лишь заметно выделяет его Послание из среды иных раннехристианских опусов, среди которых наиболее известными стали Послания апостола Павла, отводившего центральное место распятому и воскресшему Христу и жизни в Святом Духе. Теологию Послания Иакова можно описать словами наиболее известного в ту пору философа-стоика, который в одном из писем (Sen. Ep., XCIV, 47–48) показывает главные принципы богословских наставлений (курсив наш. – А. Т.):

Есть обычай давать наставления (praecipere), как следует чтить богов. ... Пусть человек выслушал, какую меру надо соблюдать в жертвоприношениях, как необходи-

⁷⁶⁸ Ср. следующий тезис: «Среди других вещей, Иаков сообщает, что последователи Иисуса являются не отступниками от иудаизма, но скорее преданными членами синагоги, которые живут согласно традиции еврейской морали, верны Торе и противостоят тем, кто желает – в чем без сомнения подозревали Павла и его учеников – отделить веру от дел» (Allison D. C. Jr. *The Fiction of James and Its Sitz im Leben*. P. 567)

мо бежать прочь от докучных суеверий, – *все равно он далеко не пойдет, если как должно не постигнет умом, каков есть бог* – всем владеющий, все ниспосылающий, безвозмездно благодетельствующий. В чем причина божеских благодеяний? В природе богов⁷⁶⁹.

Такое понимание истинной природы духовных наставлений (высказанное римским моралистом много ярче израильских мудрецов) помогает объяснить полное отсутствие в Послании культовых тем, которые, как представляется исследователям, рассматривающим Иакова Праведного в качестве палестинского ригориста и даже легалиста, должны были прозвучать в его учении (подробнее см.: 1.4.2. Важные темы, отсутствующие в энциклике). Автор прежде всего желал научить своих последователей «религии чистой и непорочной» (Иак. 1:27: *θρησκεία καθαρά καὶ ἀμίαντος*) или, иными словами, правильным отношениям с Богом и людьми.

В данном исследовании теология Послания сведена к следующим пунктам: 1) искушение и награда, 2) вера и дела, 3) дружба с миром как вражда с Богом, 4) сила молитвы⁷⁷⁰.

3.2.2. Социология

Как уже говорилось прежде, галаха еврейских мудрецов кроме теологических затрагивает также социальные и этические проблемы (подробнее см.: 1.2.2. Сущность жанра). Социальная направленность галахи была определена уже тем, что Тора Моисея – древний свод правил разного характера – содержит много законов по обустройству еврейского кагала. Следует помнить, например, что уже в

⁷⁶⁹ Перечень тем для наставлений, предлагаемых Сенекой, см. в: Алиева О. Паранеза. С. 29.

⁷⁷⁰ Также см.: Moo D. J. *The Letter of James*. P. 40–55; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 34–57; Davids P. H. *The Epistle of James in Modern Discussion*. S. 3640–3645; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 100–133; Hahn F., Müller P. *Der Jakobusbrief*. S. 29–49; McCartney D. G. *James*. P. 67–70.

Декалоге, а затем и всей Торе, даны главные принципы обустройства общества. Заповеди, запрещающие убивать, прелюбодействовать, красть и лжесвидетельствовать, имеют столь же социальный акцент, что и этический, так как их несоблюдение ведет к быстрому разрушению внутренних конструкций и связей любого государства. Изначально религия выражала прежде всего отношение человека к потустороннему миру и восприятие им этого мира, что хорошо заметно, например, в библейской книге Псалмов (уже в глубокой древности служивших литургическими гимнами – 2 Пар. 29:30). Кроме того, она обустроивала взаимоотношения самих людей, что очевидно, например, благодаря большому социально-этическому акценту в Торе. Таким образом, любая религия по определению имела социальный акцент⁷⁷¹. В теократических культурах Древнего мира социология отражала сущность божества, ибо справедливый бог обустроивал человеческое общество исходя из своего собственного понимания справедливости и жестоко карал всякую несправедливость⁷⁷².

В эпоху же Второго Храма социальная направленность иудаизма проявилась в законодательном творчестве различных религиозных формаций, создавших собственную литературу, – ессеев и фарисеев (как наследников хасидеев), первых христиан и мудрецов Израиля, раввинов. Но если в свитках Мертвого моря и Новом Завете попечение о социально пораженных – бедных, сиротах и вдовах – встречается от места к месту, то в Мишне оно присутствует во многих трактатах⁷⁷³.

⁷⁷¹ Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 21: «Религиозная практика имеет социальную цель».

⁷⁷² Wenger S. *Der wesentlich gute Kyrios*. S. 16: «Бог любит социальную справедливость, ненавидит несправедливость и в первую очередь рассуждает как Господь, Отец и Судия».

⁷⁷³ Подробнее о социальном учении мудрецов Израиля см.: Lightstone J. N. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A socio-Rhetoric Approach*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002.

Послание Иакова следует этой уже хорошо известной традиции⁷⁷⁴. (Здесь сам жанр паранезиса в некоторой степени способствует социально-этическому характеру данной энциклики⁷⁷⁵). Трудно сказать, насколько его автор верил в возможность какой-либо трансформации существующего мира, так как он в духе израильских пророков обличил социальное неравенство, прибегнув даже к яркой картинке из жизни еврейских кагалов (Иак. 2:2–3), но не предложил конкретного плана обустройства религиозного общества⁷⁷⁶. Одно можно заключить с уверенностью – автор (кем бы он в действительности не был) замечал социальные проблемы и провозглашал их без излишней комплиментарности к своим читателям, используя в их адрес даже такие выражения, как «прелюбодейки»⁷⁷⁷ (Иак. 4:4: *μοιχαλίδεις*)⁷⁷⁸.

Следует также отметить, что он явно относится к своим адресатам в Диаспоре как к равным себе, называя их братьями⁷⁷⁹. В этом небольшом Послании данное обращение к слуша-

⁷⁷⁴ Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 22: «Возможно, это – в наибольшей степени социально ориентированный текст в Новом Завете; он чрезвычайно этический по своему мировоззрению».

⁷⁷⁵ О социальной направленности этого жанра см.: Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James*. P. 246–256.

⁷⁷⁶ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 49: «Конечно – как и во всем первоначальном христианстве – не было предложено никакой программы реформ, в соответствии с которой мир будет изменен».

⁷⁷⁷ Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 63: «...Иаков использует женский род “прелюбодейки” (NASB), что является умышленным сравнением его общины с блудящим Израилем (напр., Иезекииль 16)». Дж. Адамсон называет это выражение «греческим вульгаризмом» (Adamson J. *The Epistle of James*. P. 169).

⁷⁷⁸ Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James*. P. 253: «Этот онтологический элемент в социальной функции паранезиса часто встречается в Послании Иакова. ... Автор называет их прелюбодейками, что служит знаком их духовной идентичности, и считает, что их поведение исключает их из коллектива».

⁷⁷⁹ Л. Дозринг видит в подобной форме обращения к адресатам признак эпистолы, хотя скорее следовало бы признать, что оно могло быть использовано историческим Иаковом в его проповедях, из ко-

телям выглядит довольно частым⁷⁸⁰ – каждое подобное упоминание следует рассматривать в контексте всего отрывка⁷⁸¹. Такая форма обращения уже имела хождение в еврейском мире⁷⁸²; вполне вероятно, что с его помощью автор сглаживает социально-экономическое неравенство в среде своих адресатов, делая их братьями вне зависимости от разницы в их статусе. Кроме того, он делает их равными себе, сокращая дистанцию между наставником и его подопечными (ср.: Ин. 15:14–15)⁷⁸³.

В данном исследовании социология Послания показана в следующих пунктах: 1) социально-экономическое неравенство, 2) стремление учить и социальное разделение между *хахамим* и *ам-гаарец*, 3) распри внутри общин⁷⁸⁴.

3.2.3. Этика

Во всем Послании большое, если не главное, внимание уделено этическим проблемам (по сути, присущим всему человеческому обществу во все времена)⁷⁸⁵. Важность эти-

тых позже было составлено данное Послание (Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. P. 121, 453; ср.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 20).

⁷⁸⁰ Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 21, not. 1; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 101.

⁷⁸¹ Напр.: «Тот факт, что 3:1–12 содержит три упоминания ἀδελφοί μου может быть указанием на то, что автор подготавливает аудиторию к суровой критике, в то время как появление ἀδελφοί в 4:11 является попыткой напомнить им, что несмотря на прежний суровый разговор в 3:13–4:10, они не должны забывать, что на самом деле автор остается их “братом”» (Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 169).

⁷⁸² Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 131–132; Laws S. *The Epistle of James*. P. 50; McCartney D. G. *James*. P. 85; Allison D. C. Jr. *James*. P. 145. Обзор использования слова «брат» для социально-религиозной идентификации на примере Деян. 9:17 см. в: Keener C. S. *Acts*. P. 1663–1665.

⁷⁸³ О том, что подобное обращение было особенностью паранезиса, см.: Perdue L. *Paraenesis and the Epistle of James*. P. 246.

⁷⁸⁴ Также см.: Evans C. A. *Comparing Judaism*. P. 165–166; Hartin P. J. *James*. P. 37–38; McCartney D. G. *James*. P. 37–38.

⁷⁸⁵ Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 2; Hartin P. J. *James*. P. 2.

ки в античном мире видна уже хотя бы в обилии морализаторских текстов – писем, трактатов, бесед – среди сохранившегося античного наследия. С перспективы древних культур в подобном усилении этического аспекта нет ничего удивительного. По сути, этика является такой же формой выражения личной веры человека, что и теология, ибо теология как изложение Божьих законов формирует этику и выражает себя посредством ее⁷⁸⁶. То есть в идеале теология как совокупность представлений человека о Боге не может противоречить его личной этике как системе представлений о правильном поведении. Призыв Иисуса из Назарета отличать (правильное) учение фарисеев от их реальных дел (Мф. 23:2–7) можно рассматривать также и как отражение конфликта между теологией и этикой. Пример же Иосифа, в египетском рабстве усердствовавшего в служении своим господам и избегавшего греха, напоминает о том, что личная мораль человека – свидетельство о Боге, Которому он поклоняется и Которого боится прогневить. Соответственно, правильное, угодное Богу поведение важнее его жертвоприношений в Храме – эта мысль прослеживается в Танахе и пост-танахической литературе, например, книге бен Сиры (1 Цар. 15:22; Мих. 6:6–8; Ос. 6:6; Сир. 7:8–9; 15:1–18)⁷⁸⁷.

Еще в середине I в. до н. э. Цицерон определил понимание этики как части философии. К сожалению, его трактат *О судьбе* начинается с полуфразы, поэтому трудно понять полную мысль римского оратора и проследить ее корни. Сохранившийся фрагмент звучит так: «...поскольку относится к нравам, к тому, что греки называют ἦθος; мы же эту часть философии обычно называем “О нравах”, но, чтобы обогатить наш латинский язык, лучше присвоить ей особое название – “моральная” (moralem)» (Cic. De fato, 1). Эта замена греческого понятия латинским эквивалентом

⁷⁸⁶ McCartney D. G. *James*. P. 71: «Как Иаков обеспокоен верой, так он озабочен и этикой, которая в еврейской ментальности является добросовестным послушанием».

⁷⁸⁷ Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Vol. 3/1. P. 139.

может иметь более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд⁷⁸⁸, но в данном исследовании будет достаточно использовать оба термина – «этика» и «мораль» – в качестве синонимов.

В античной культуре авторы создавали морализаторские опусы, заключая их в форму писем или философских трактатов. Так, например, среди богатого наследия Аристотеля известны три трактата, посвященные этому разделу философии – *Эвдемова этика*, *Большая этика* и *Никомахова этика*. Характеристика писем Сенеки к Луцилию как *epistulae morales* наилучшим образом отражает потребность древних обществ прежде всего в этических наставлениях, и только затем – теологических трактатах. Лишь в римскую эпоху появились несколько теологических опусов таких известных авторов, как Цицерон (*О дивинации*; *О природе богов*), Сенека (*О провидении*) и Плутарх (*Почему божество медлит с воздаянием*; *Об Исиде и Осирисе*).

Источники свидетельствуют, что некоторые этические темы были общими для Запада и Востока. Так, авторы, принадлежавшие к разным культурам, обсуждают, например, необходимость убирать голову замужней женщины покрывалом (Val. Max. VI, 3, 10; 1 Кор. 11:5–10; М. Кет. 7:6; Т. Сота 5:9; Т. Сота 16b.36–46).

Связь этики Послания Иакова с теологией очевидна для многих ученых⁷⁸⁹, а ее отрицание звучит довольно редко⁷⁹⁰. По этому поводу заметим, что согласно традиции паранезиса автор отводит этике немалое место – большее,

⁷⁸⁸ См., напр.: «...понятия “этический” и “этика” означают рефлексию второго порядка на правильное поведение, в то время как “моральный” и “мораль” отсылают к указанию первого порядка о том, что считать правильным или неправильным. Этика имеет отношение с правилами о корректном поведении, произведенными рациональной аргументацией, в то время как основание морали лежит в праве» (Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 6).

⁷⁸⁹ Напр.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 32; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 16; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 159; McKnight S. *The Letter of James*. P. 39–40, 43–47.

⁷⁹⁰ Об этом см.: Laws S. *Op. cit.* P. 27–28.

чем в других книгах Нового Завета⁷⁹¹. С ней неразрывно связаны остальные составляющие галахи – теология и социология⁷⁹². Авторская этика в Послании явно тяготеет к той, которую в то время проповедовали ессеи⁷⁹³ и такие радикальные пророки-обличители, как Иоанн Креститель и Иисус из Назарета⁷⁹⁴. (Здесь следует помнить о радикальном характере этики Иисуса⁷⁹⁵ или так сказать «этическом ригоризме»⁷⁹⁶.) Связь с великими учителями Израиля заметна, например, в наставительно-повелительном тоне ав-

⁷⁹¹ Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 42; Laws S. *Op. cit.* P. 27; P. Martin R. P. *James*. lxxvii; Schrage W. *Ethik des Neuen Testaments*. S. 286; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 2, 16.

⁷⁹² Интересное наблюдение делает Д. Мак-Картни: «Однако фактически эллинистическая языческая религия сама себя различает с этикой, и в тот период, когда язычники были вовлечены в мессианскую еврейскую общину (скорее как привитые к Израилю, чем вытеснившие его), Иаков должен был предостеречь этих новых верующих об опасности такой религии, объявив ее непригодной» (McCartney D. G. *James*. P. 31). Справедливости ради следует отметить, что данное замечание уместно лишь по отношению к религии, выраженной посредством храмов и кровавых культов, но не к философии, особенно стоической, яркими представителями которой в ту пору были аристократы Луций Анней Сенека и Музоний Руф, вольноотпущенник Эпиктет, а позже – император Марк Аврелий Антонин.

⁷⁹³ См., напр.: Evans C. A. *Comparing Judaism*. P. 165–168.

⁷⁹⁴ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 49; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 47–53; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 101–102, 151–152, 214–215; ср.: «Так, по-моему, Дибелиус (1975. P. 49) был прав, указав на этику Иакова как характерную “сектантским молениям” (“conventicle-ethic”))» (Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. P. 186).

⁷⁹⁵ Bauckham R. *James and Jesus*. P. 124: «Этические требования Иисуса более радикальны, чем содержащиеся в Торе (как их обычно толкуют) или в еврейской мудрости. ... В них нет умеренности, компромисса, повседневной практичности. Как учительский стиль, это довольно отлично от более сдержанного тона и практического подхода еврейских мудрецов от книги Притч до Псевдо-Фокилада».

⁷⁹⁶ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 28.

тора энциклики (который был отмечен прежде – см.: 1.1.2. Еврейский мир).

Этика любого человека определяется его системой ценностей и поведенческих рефлексов или, другими словами, суммой представлений о добре и зле. У набожного же человека (*homo religiosus*) этика является производной Божественной мудрости, ниспосланной ему после его прощения и в согласии с его верой, что прямо заявлено в Послании Иакова: мудрость как необходимое знание для решения трудных проблем дается лишь Богом при условии полного доверия Ему (Иак. 1:5–8; 3:17; ср.: Мф. 7:7; Лк. 11:9; Мф. 9:29)⁷⁹⁷. Следует учесть, что во всем Танахе мудрости посвящено немало мест, но чаще всего о ней говорится в книге Притчей (где она напрямую связана с житейским благоденствием праведников), которая призывает читателя следовать добрым примерам и избегать злых дел. Таким образом, этика означает правильную и осмысленную жизнь в Боге или, иными словами, подражание Богу (*imitatio Dei*)⁷⁹⁸. Эта мысль неоднократно встречается у древних авторов, принадлежавших к разным культурам, например, Платона и Филона Александрийского (Plato. *Leg.*, 716b-c; Philo. *Sacr.*, 65–68)⁷⁹⁹. В свою очередь такое понимание религиозной этики подразумевает отделение себя от окружающего греховного мира с его страстями (или от толпы, согласно учению античных авторов) и посвящение добрым делам (см., напр.: Иак. 1:27; 4:4)⁸⁰⁰.

⁷⁹⁷ Подробнее см.: Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 35–38, 111, 176; McCartney D. G. *James*. P. 286–288.

⁷⁹⁸ Laws S. *The Epistle of James*. P. 30–31; McCartney D. G. *James*. P. 136.

⁷⁹⁹ Эти и другие места см. в: Laws S. *Op. cit.* P. 31. Утверждение С. Лоз о филиновских заимствованиях у Платона отчасти справедливо, но сама идея этики как подражании Богу имеет настолько универсальный характер, что ее нельзя приписать только этому великому философу, как и всей культуре Эллады в классический период.

⁸⁰⁰ Об этике Иакова как «дистанцировании от мира» см.: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 216.

В этом можно увидеть невольную близость автора Послания к греко-римским философам. Известно, что философия была одной из социально важных и востребованных наук в Диаспоре (особенно в Александрии), но явным, так сказать, «камнем преткновения» для мудрецов Эрец-Исраэль, поэтому трудно представить, что Иаков Праведный не согласился бы с предупреждением против увлечения ею в Кол. 2:8. Тем не менее следует признать следующий факт: важными задачами философии были не просто утешение страждущих, но прежде всего побуждение к добрым делам, то есть этическому поведению, а самое главное – осмыслению правильного и неправильного путей. Опытный наставник обязан научить своих слушателей отличать доброе от злого и следовать первому. Об этом хорошо сказал Эпиктет в следующих словах: «Следовательно, искусен в рассуждении, а он же и в побуждении и опровержении, тот, кто умеет показать каждому то противоречие, в следствие которого он ошибается, и ясно представить ему, как он не делает того, что он хочет, и делает то, чего он не хочет» (Arr. Epict., II, 26, 4; ср.: Рим. 7:15, 19). В таком случае Послание Иакова как паранезис преследует аналогичные цели⁸⁰¹.

Этика Послания будет рассмотрена в следующих пунктах: 1) радость в искушении, 2) διακρίνω как преграда для получения мудрости, 3) двоедушие как причина неуспеха, 4) двуязычие как путь к разрушению Божьего шалома⁸⁰².

⁸⁰¹ Ср.: «Под паранезисом мы понимает текст, соединяющий воедино наставления общего этического содержания» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 3).

⁸⁰² Также см.: Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 42–60; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 209–211; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 2–3; Evans C. A. *Comparing Judaism*. P. 163; Hartin P. J. *James of Jerusalem*. P. 152; McCartney D. G. *James*. P. 71–75; McKnight S. *The Letter of James*. P. 43–47.

3.3. Теологические аспекты

3.3.1. Испытание и награда

С первых же строк своего Послания автор вводит важную для религиозной ментальности тему, которую можно описать несколькими словами: испытание (испытание) – терпение – награда⁸⁰³. Ее важность видна уже в том, что она встречается также у других авторов Нового Завета – апостолов Петра и Павла (1 Пет. 1:6–9; Рим. 5:3–4)⁸⁰⁴. Автор морализаторских наставлений просто не смог пройти мимо такой важной темы в жизни любого человека – еврея или язычника, мудрого или неразумного, богатого или бедного. Подобное отношение к ней вовсе не случайно и согласуется с тем вниманием, которое теме испытания уделено в иных, не только еврейских, источниках той эпохи.

К сожалению, сам автор не обозначил достаточно четко границы отрывка об испытании и награде, поэтому современные комментаторы по-разному определяют размер этой перикопы в Послании – 1:2–11⁸⁰⁵, 1:2–12⁸⁰⁶ или 1:2–18⁸⁰⁷ (вариант: 2–19⁸⁰⁸). Учитывая предложения современ-

⁸⁰³ Подробнее см.: Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 231–232.

⁸⁰⁴ Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. S. 101–109; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 52–53; McCartney D. G. *James*. P. 83–84.

⁸⁰⁵ Adamson J. *The Epistle of James*. P. 52–66; Martin R. P. *James*. P. 22–28; Burchard C. *Op. cit.* S. 50–66; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 22, 43–64.

⁸⁰⁶ Howard T. L. *Suffering in James 1:2–12 // CTR*. 1986. Vol. 1/1. P. 71–84; Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 61–75; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 268–271; Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. P. 102–103; Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 688–689; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 65–79.

⁸⁰⁷ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 69–107; Moo D. J. *The Letter of James*. P. 58–77; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 98–139; Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. S. 2–4; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 62–97; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S.

ных исследователей, представим этот отрывок в виде следующей схемы:

Тезис: Призыв радоваться в искушениях (ст. 2)

Обоснование: ст. 3 сл.

Завершение:

вар. 1: метафора, живописующая исчезновение богатых подобно опаленной солнцем траве (ст. 11),

вар. 2: обещание венца жизни как результата успешно перенесенного испытания (ст. 12),

вар. 3: имплицитная связь между победой над искушением и рождением от Бога (ст. 18).

Как нам представляется, вар. 2 наиболее подходит для красивого и нравоучительного финала перикопы, ибо страждущие должны помнить о неизбежности награды, воздаяния по делам, поэтому до ст. 12 данный отрывок ка-

135–320; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 137–157; McCartney D. G. *James*. P. 83–113 (как часть 1:2–27); McKnight S. *The Letter of James*. P. 68–132; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 47–54.

⁸⁰⁸ Laws S. *The Epistle of James*. P. 80; Martin R. P. *James*. P. 41; С. Лоз и Р. Мартин обращаются к тем манускриптам, где в ст. 19а стоит ἴστε, императив глагола «знать», что, по их мнению, позволяет перевести данное место как отдельное короткое предложение: «Знайте [это], братья мои возлюбленные» – таким образом, по их мнению, здесь подводится логический итог всему поучению о страдании и награде. Многие ученые также предпочитают видеть здесь императив, но они не разрывают этот стих для разных перикоп (Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 168; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 108–109; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 91; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 99; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 322; Hartin P. J. *James*. P. 95; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 85, not. 16; McCartney D. G. *James*. P. 114–115, 125; Allison D. C. Jr. *James*. P. 295–296) – наоборот, некоторые из них указывают, что автор начинает абзацы императивами, поэтому ст. 19а не может заканчивать предыдущее наставление. Индикативу же (ἴστε) отдает предпочтение меньшинство (Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 64–65; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 139–140; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 198–199; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 128).

жется еще незаконченным, а все дальнейшее после него представляется уже излишним.

Традиция прямой связи между духовным формированием личности (или даже целого народа) и искушением-испытанием была известна в разных культурах. В еврейской литературе об этом было сказано неоднократно и по разным поводам – см., напр.: Прит. 3:11–12; 17:3; Сир. 2:1–5; 4:[16]17–[18]21; Иудифь 8:25; 2 Мак. 6:12–16; Test. Ios. 2:7; Евр. 10:32–39; М. Avot 5:3; ARN A.33; B.36; ср.: Иак. 2:21⁸⁰⁹. По сути же, искушение или испытание любого человека напрямую связано со страданием – как духовным, так и физическим. Все они по-разному воспринимались и переносились грешниками и праведниками.

Наиболее же развернутые и насыщенные метафорами объяснения необходимости испытаний встречаются у римлянина Сенеки, который в трактате *О провидении* поместил эту тему в контексте Божьего плана.

1. «Поэтому когда видишь, как добрый муж, угодный богам, страдает, трудится, потеет, карабкается на крутизну, а дурной веселится и купается в наслаждениях, подумай о том, что собственных детей мы желаем видеть скромными, а развязными – детей рабов; что своих мы приучаем к суровой дисциплине, а в рабах поощряем наглость. Подумай, и ты поймешь, что с богом – то же самое. Доброму мужу он не дает веселиться, испытывает его, закаляет, готовит его для себя» (Sen. Prov., I, 1);

2. «Разве ты не видел, насколько по-разному проявляют любовь отцы и матери? Первые приказывают детям вставать чуть свет и приступать к занятиям; даже в праздники не позволяют им бездельничать, заставляя лить пот, а порой и слезы. Напротив, матери норовят прижать к себе, усадить на колени, не пускать на солнцепек, желая, чтобы дети никогда не узнали огорчений, слез и мучительного труда. Бог по отношению к добрым мужам имеет душу отцовскую; он любит их мужественной любовью, словно

⁸⁰⁹ Подробнее см. в: Laws S. *The Epistle of James*. P. 52; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 67–68; McCartney D. G. *James*. P. 294–296.

говоря: “Пусть работа, скорби и утраты помучат их как следует, чтобы они накопили настоящую силу”. Ожиревшее от праздности тело слабеет и уже не выдерживает не только трудов, но и просто движения и даже собственного веса. Кто знает лишь безоблачное счастье, не снесет ни одного удара. Но кто постоянно борется с невзгодами, чья кожа задубела от ударов несправедливой судьбы, тот не отступит перед бедой, а если упадет, будет драться дальше, хотя бы на коленях. Неужели тебя удивляет, что бог, возлюбивший добрых мужей превыше всех и желающий, чтобы они стали как можно лучше, назначает им такую судьбу, которая могла бы стать для них упражнением в доблести? Что до меня, то я бы не удивился, даже узнав, что богов иногда тянет полюбоваться, как великий муж станет сражаться с какой-нибудь ужасной напастью. Мы ведь получаем порой удовольствие, глядя, как стойкий духом юноша встречает рогатиной бросившегося на него дикого зверя или бесстрашно ждет львиного прыжка; такое зрелище тем приятнее, чем благороднее его герой. Впрочем, это – ребяческие забавы человеческого легкомыслия, совсем не то, на что могли бы обратить благосклонный взор боги. Есть одно зрелище, заслуживающее внимания бога, которого волнует участь его создания; есть один борец, достойный бога: это доблестный муж в поединке со злой судьбой, особенно если сам он и бросил ей вызов» (Ibid., II, 6).

Этот известный философ-стоик и моралист дал общий принцип воспитания через страдания, не оговорив при этом сферы его практического применения. Вне зависимости от того, слышали ли что-либо мудрецы Израиля о Сенеке и его рассуждениях, подобное учение могло быть высказано (пусть и не так красиво) любым из них. Еврейская литература греко-римской эпохи не обошла эту тему стороной⁸¹⁰. Так, бен Сира утверждал, что прежде, чем благо-

⁸¹⁰ Martin R. P. *James*. P. xciv: «Три документа раннего иудаизма немало способствуют лучшему пониманию страданий, переносимых праведниками: Сирах, Премудрость Соломона и *Псалмы Соломона*.

словить человека и открыть ему сокровенное, мудрость водит его путями испытаний (4:[16]17–[18]21). А в одном из ранних мидрашей (Mekh. Bakhod. 10 [на Исх. 20:23]) встречается краткое поучение, выдержанное в духе Сенеки:

Более того, человек должен радоваться несчастьям более, нежели счастью, ибо если он благоденствует все дни свои, грехи ему не прощаются. А чем искупаются грехи его? – Несчастиями. Равви Элиезер бен Иаков говорит: «сказано: “наказание Господне, сын мой, не отвергай и не тяготись обличением Его” (Прит. 3:11). Почему? [Написано:] “ибо кого любит Господь, того наказывает, и благоволит к тому, как отец к сыну своему”». Приди и посмотри: что доставило сыну этому благоволение Отца? – Несчастье!

Еще более краткое утешительное поучение помещено в дискуссии одного из известных своей образованностью раввинов с некими еретиками, предположительно – (иудео-)христианами⁸¹¹, искушавшими иудейских толкователей вопросом о предреченных страданиях евреев в Ам. 3:2. Звучит оно так: «Поведаю вам притчу (אָמוּשֶׁל לְכֵם מוֹשֶׁל). Чему данный случай можно уподобить? Человеку, имеющему двух должников, один из которых приходится ему другом, иной же – недругом. С друга он взимает [долг] постепенно, с врага же взыщет все сразу» (ТВ. AZ 4a)⁸¹².

Такое внимание к данной проблеме, проявленное мыслителями разных культур, в том числе еврейской, в которой страдания от высшего гнева были одним из обетований Бога евреям (см., напр.: Вт. 28:15–68), отчасти объясняет

Каждый из них содержит материал, освещающий эту тему как фон Послания Иакова).

⁸¹¹ Олицетворение неких необозначенных еретиков (*миним*) с иудео-христианами стало общим для многих авторов: Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. P. 266; Pick B. *Followers of Jesus in the Talmud*. P. 270–271; Urbach E. E. *The Sages*. P. 526; Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 87.

⁸¹² Это место наряду с другими помещено в подглаву под названием «Election and Reality» в: Urbach E. E. *The Sages*. P. 525–541.

нахождение темы искушения и страдания в Посланиях Нового Завета.

Следует помнить, что первым христианским общинам в Палестине и Диаспоре, как прежде еврейским кагалам, периодически приходилось сталкиваться с непониманием и преследованиями со стороны местного населения и чиновников (подробнее см.: 2.3.4. Гонения на христиан). Изгнание из Рима «иудеев, волнуемых Хрестом постоянно» в правление императора Клавдия (Suet. Claud., 25, 4; ср.: Деян. 18:2), иллюстрирует тенденцию властей решать религиозные проблемы новых сект без особых разбирательств. В Новом Завете встречаются несколько показательных примеров поверхностного подхода к отправлению судебных функций римскими наместниками – кроме уже упоминавшихся Понтия Пилата и Галлиона можно вспомнить городских служителей (στρατηγούς) в римской колонии Филиппы (Деян. 16:19–39)⁸¹³. Раввинистическая литература также свидетельствует о плохом понимании римскими чиновниками еврейской ментальности, например, в сцене суда над равви Элиезером, во время которого некий егемон (רמלן) принял прославление Судьи, Отца Небесного, на свой счет и потому освободил обвиняемого (Т. Hul. 2:24; TB. AZ 16b, var.; Qoh. r. 1.24 [на Еккл. 1:8])⁸¹⁴.

Все это демонстрирует широкую тенденцию среди чиновников империи избегать должного исполнения некоторых из своих обязанностей, что было обусловлено в том числе (если не в первую очередь) их нежеланием быть вовлеченными в разного рода междоусобицы презируемых ими аборигенов. Кроме общей для многих представителей Рима неразборчивости порой встречалась и явная злонамеренность. Так, например, различные авторы рисуют весьма негативный портрет Понтия Пилата, упоминая широкий диапазон отрицательных качеств – от презрения и ненави-

⁸¹³ Sherwin-White A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. P. 78–83.

⁸¹⁴ Подробнее см.: Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. P. 137–145.

сти к иудеям до проявленной к ним жестокости (Philo. Legat., 299–301; Лк. 13:1; Ин. 18:35; Jos. Bel., II, 169–177; Ant., XVIII, 55–62, 85–89). В конце концов, в последние дни императора Тиберия он был отозван в Рим для отчета о своих злоупотреблениях (Jos. Ant., XVIII, 89)⁸¹⁵.

Именно поэтому следует отличать римскую политику толерантности⁸¹⁶ от фактических действий местных чиновников⁸¹⁷.

Самым же сильным испытанием для еврейской Диаспоры был, пожалуй, погром 39 г. в Александрии, которому посвящены такие литературные произведения, как *О посольстве к Гаю* Филона Александрийского и Третья и Четвертая книги Маккавейские (авторство последней даже пытались приписать Иосифу Флавию: Eus. Hist. eccl., I, 7, 42; Jerome. Viris ill., 13).

Эти разные по характеру свидетельства (как и многие иные⁸¹⁸) изображают широкий спектр искушений и испытаний, далеко не всегда личного характера, приводивших к телесным и душевным страданиям. Естественно, что автор Послания (как и другие писатели Нового Завета) не смог обойти ее молчанием и предложил свое оригинальное решение (Иак. 1:2–12)⁸¹⁹. Изобразим его в виде следующей схемы:

⁸¹⁵ Об отзыве Пилата в Рим см.: Schwartz D. R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. P. 203–217.

⁸¹⁶ Sherwin-White A. N. *Op. cit.* P. 81; Taylor M. S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. P. 90–91; Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 1104–1107.

⁸¹⁷ Обзор и тексты см. в: Whittaker M. *Jews and Christians*. P. 14–35, 92–105.

⁸¹⁸ Некоторые тексты см. в: Wachob W. H. *The Apocalyptic Texture of the Epistle of James*. P. 178.

⁸¹⁹ Подробнее см.: Davids P. H. *Theological Perspectives on the Epistle of James*. P. 97–100; Howard T. L. *Suffering in James 1:2–12*. P. 72–84; McCartney D. G. *James*. P. 295–300; McKnight S. *The Letter of James*. P. 68–132; ср.: «В 1 Петра испытания в основном зависят от скорби социальных преследований; однако у Иакова испытания связаны с привлекательностью окружающего языческого общества» (Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 174).

искушения → радость → терпение → мудрость свыше →
отсутствие спора → награда.

Таким образом, «раб Господа» предлагает встретить искушение с радостным осознанием его как способа формирования характера и получения награды от Бога. Как еврей, воспитанный на Танахе, он должен был ясно осознавать, что искушения исходят от Бога как автократора и суверена (несмотря на утверждение в Иак. 1:13), поэтому и его благополучное преодоление возможно только с помощью небесной мудрости (подробнее см.: Приложение: Бог не искушает злом – вариант прочтения Иак. 1:13 в контексте древних представлений о Божественной автократии). Решение, предлагаемое автором Послания тем, кто впадает в искушения, выглядит слишком необычным, ибо он выстраивает свою «логическую» схему (1:2–12) так, что понять и принять ее могут только избранные (упоминание о них см. в: Иак. 2:5). Для этого ригориста и морализатора испытание через искушение имеет различные обоснования⁸²⁰. Но главное заключается в том, что подобное испытание производит терпение, которое должно иметь «действие совершенное» (Иак. 1:46).⁸²¹ (Следует отметить, что понятие «терпение» присуще более Новому Завету, чем Танаху⁸²².) Таким образом, Иаков убежден, что награду после искушения/испытания получит человек терпеливый и мудрый. Именно такой человек в затруднительной ситуации не полагается на собственный опыт и положение в обществе, но обращается к Богу с просьбой о мудрости. Вероятно, он бы полностью согласился с приведенными выше

⁸²⁰ Подробнее см.: Howard T. L. *Suffering in James 1:2–12*. P. 72–84.

⁸²¹ О понятии совершенства в Послании как эхе учения Иисуса см.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 53; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 199–217; *Spirituality of Perfection*. P. 129–147; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 142–144; McCartney D. G. *James*. P. 87; McKnight S. *The Letter of James*. P. 82.

⁸²² Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 43, not. 2: «ὀποροῖη – одно из тех слов, что почти полностью принадлежат поздним книгам Септуагинты».

поучениями Сенеки и раввинов о воспитующей роли страдания (Sen. Prov., I, 1; II, 6; Mekh. Bakhod. 10 [на Исх. 20:23]; см.: 3.3.1. Испытание и награда). Наградой же ему обещан венец жизни – довольно показательный символ в древней культуре (ср. упоминание иных венцов в: Test. Ben. 4:1; 2 Тим. 4:8).

К сожалению, предложенный автором рецепт по преодолению искушений не описывает проблему выживания религиозных последователей Моисея или Иисуса из Назарета в языческом окружении. «Раб Господа» в своем необычном совете лишь противопоставил мудрость, нисходящую свыше на праведников, человеческому разуму, производящему философские дискурсы, одним из которых было размышление Филона Александрийского о необходимости использовать разум (*διανοίας*) и рассудок (*λογισμός*) для решения сложных проблем (Philo. Legat., 1–2). Можно допустить, что в Послании подобное рассуждение – само по себе верное, вполне практичное и приемлемое для философов – подразумевается под мудростью «земной, душевной, демонической» (Иак. 3:15). Олицетворение философии с бесовской мудростью, если оно действительно имеет место в энциклике, объяснимо с перспективы отрицательного отношения еврейских интеллектуалов к этому важному и популярному среди язычников искусству (Philo. Prob., 80; Praem., 28–30; Кол. 2:8; ТВ. Ver. 28b, var.).

Адресаты Послания Иакова, к которым автор обращается как к братьям, сами должны выбрать между этими двумя мудростями – земной и вышней⁸²³. Для иерусалимского же «епископа» любые искушения преодолеваются не жизненным и политическим опытом, но мудростью от Бога. В этом и заключается духовная сила набожного человека (*homo religiosus*).

⁸²³ Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 204: «Вопреки этому состоянию личного и социального дисбаланса, автор утверждает, что верующие должны выбирать ... между мудростью свыше и мудростью земной (3:13–18)».

3.3.2. Вера и дела

Размышление автора Послания об истинной вере – то есть вере, проявленной посредством дел (2:14–26), – традиционно рассматривается как заочная полемика с апостолом Павлом. Подобный взгляд получил широкое распространение и стал обязательной темой для обсуждения во многих современных исследованиях вне зависимости от позиции их авторов⁸²⁴. Данный подход к проблеме заслоняет собой иные предложения по толкованию этого наиболее спорного отрывка⁸²⁵. Но рассуждение автора Послания о вере и делах ценно уже само по себе, вне зависимости от того, насколько он сам желал противопоставить свое понимание веры представлениям иных последователей Иисуса Христа. Избегнув строгой привязки этого текста к теологии апостола Павла и его сторонников об оправдании по вере и тем самым избавив себя от рассмотрения возможной заочной полемики между учителями ранней Церкви, исследователь тем самым может сосредоточиться непосредственно на самом учении Послания Иакова (об этом уже подробно говорилось во Введении – см.: 3. Герменевтический подход). Характеристика наставления в Иак. 2:14–26 как «ско-

⁸²⁴ А. Баттен характеризует его как «доминирующий взгляд в новозаветных исследованиях» (Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 48).

⁸²⁵ В нашей работе они не приведены, поэтому сошлемся лишь на их краткое, тезисное изложение, сделанное Д. Аллисоном: «(i) Иаков и Павел писали независимо друг от друга, а потому не обращали внимания друг на друга; и если кто-то действительно знал, чему учит иной, он не был преднамеренно оппозиционен. (ii) Павел отвечал Иакову или последователям Иакова для того, чтобы поправить или опровергнуть его или их. (iii) Павел был согласен с Иаковом, но стремился “предотвратить злонамеренное использование” его слов, которые апостол “считал извращенными иудеями, также извращавшими евангелие Христа”. (iv) Иаков отвечал Павлу в полемической манере. (v) Иаков отвечал Павлу, но стремился разъяснить его учение, а не противоречить ему» (Allison D. C. Jr. *James*. P. 426–427).

рее паранезис, чем полемика»⁸²⁶ придает научному поиску правильное направление и помогает лучше увидеть авторский замысел: в первую очередь – обучение своих последователей правильному пути веры, а уж затем – спор с иными учителями.

Следует полагать, что идея оправдания по вере (или угождения Богу личной верой) постепенно приобретала популярность повсюду, но особенно в Диаспоре, где еврейская жизнь не была столь строго регламентированной, как в Иудее (подробнее см.: 2.1. Палестина и Диаспора)⁸²⁷. Естественно, что иерусалимский «епископ» не смог пройти мимо нее. На протяжении всего Послания автор неоднократно упоминает веру в разных контекстах⁸²⁸. В этом, вероятно, он следует еврейской традиции частого использования существительного «вера» и глагола «верить», которую можно увидеть, например, в Евангелиях (особенно в Евангелии от Иоанна) и трудах Филона Александрийского и Иосифа Флавия⁸²⁹. Однако он рассуждает о вере только в одном месте – 2:14–26, предлагая своим последователям краткое, но яркое учение об оправдании делами. Утвер-

⁸²⁶ Взято из названия главы в статье М. Проктора: «The Practical Intent of Jas 2:14–26: Paraenesis Rather than Polemic» (Proctor M. Faith, Works, and Christian Religion in James 2:14–26. P. 329–331).

⁸²⁷ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 166: «...лозунг “вера, а не дела” должен был появиться уже во времена Иакова».

⁸²⁸ Это привело П. Дэвидса к следующему заключению: «Во-первых, Иаков явно предложил два определения веры. Одно содержится в основном в главах 1 и 5 (1:3, 6; 2:1, 5; 5:15). ... Здесь вера является характеристикой того, кто прошел через испытание. Это определение логически близко к Павлову пониманию веры. Другое определение веры обнаружено только в 2:14–26. В этом отрывке вера является простой “интеллектуальной убежденностью” (так в 1:19). Оно очевидно не содержит элемента преданности и доверия, достаточно очевидных в Павловых и Иоанновых концепциях» (Davids P. H. *Theological Perspectives on the Epistle of James*. P. 102).

⁸²⁹ Lindsay D. R. *Josephus and Faith*. P. 77: «Существительное πῖστis появляется целых двести раз в произведениях Иосифа. В пятидесяти случаях определенно возможно идентифицировать религиозные элементы в непосредственном контексте, хотя в большинстве случаев само слово πῖστis не имеет религиозного значения».

ждение о том, что данный отрывок можно рассматривать как главный в Послании, не лишено оснований⁸³⁰. Здесь иерусалимский пиетист находится в полном согласии со своими коллегами, ибо все новозаветные авторы очень серьезно подходят к обсуждению темы веры⁸³¹.

Понимание того, что вера и праведность должны проявиться посредством дел, было довольно распространенным в иудаизме эпохи Второго Храма (см., напр.: 1QS 4:1, 4, 17, 20, 23, 25; 8:18; 10:17; CD 2:8, 14; Мф. 7:15–26; Лк. 3:7–14; М. Ed. 5:7; Avot 2:1); в учении Иисуса добрые дела – причина прославления людьми Отца небесного (Мф. 5:16); апостол Павел в своем самом ярком сочинении – Послании Римлянам – напоминал о воздаянии каждому человеку по его делам (2:6–8; ср.: Гал. 6:4)⁸³². Поэтому рассуждение иудео-христианского пиетиста о вере и делах, проиллюстрированное яркими образами из Танаха, следует рассматривать в рамках известных иудейских представлений об истинной вере. Его учение не содержит каких-либо откровений или революционных предложений в области религиозной практики (подобных тем, что встречаются в Посланиях апостола Павла), но интересно метафоричностью языка и категоричностью выводов. Данный отрывок – наиболее яркая диатриба в Послании⁸³³. В нем автор призывает религиозных людей перейти от слов к делу (Иак. 2:14) или, иными словами, проявить невидимое (личную

⁸³⁰ Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 213: «Иак. 2,14–26 по праву считается центральным теологическим разделом Послания».

⁸³¹ Lindsay D. R. *Josephus and Faith*. P. 92: «В резком контрасте с Иосифом, Новый Завет почти не использует *πίστις* в профанном смысле». К сожалению для нас, в своей замечательной монографии Д. Линдсэй не анализирует Послание Иакова, ограничившись лишь парой ссылок на него (точнее – 2:23), сделанных вскользь.

⁸³² Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 120–121.

⁸³³ McCartney D. G. *James*. P. 154: «Этот отрывок содержит много следов греческого дискурса, известного как *диатриба*, особенно использование риторической иронии, гиперболических примеров, ярких метафор и аналогий, а также образа гипотетического собеседника...».

веру) посредством видимого (дел) и таким образом сделать его очевидным для окружающих. В его понимании вера как состояние души, отношение личности к Творцу и послушание ему, должна проявиться в практических делах, которые являются неоспоримыми ее свидетельствами и по которым каждый человек судим Богом и людьми. Подобное представление о вере встречается и в других книгах Нового Завета (см., напр.: Мф. 16:27; Лк. 23:41; Рим. 2:6; 1 Тим. 3:7; Откр. 2:23).

Если же подобного не происходит, то, как это показывает автор посредством нескольких утверждений и риторических вопросов, вера, во-первых, бессильна спасти (ст. 14), далее она бесполезна (ст. 14, 16), бесплодна (ст. 20) и мертва (ст. 17, 26)⁸³⁴.

Таким образом, «раб Господа» (как и любой иной еврейский учитель на его месте) явно не удовлетворился бы общими философскими рассуждениями о вере. Одно из них встречаем, например, у Сенеки (Sen. Ep., 95, 50) – в нем известный учитель противоречит собственному же поучению о воспитующей роли искушений и наказаний для добрых людей в трактате *О провидении* (см.: 3.3.1. Искушение и награда). Здесь красота слога маскирует отсутствие практического совета (курсив наш. – А. Т.):

Начало почитания богов – вера в них; затем следует признать за ними и величие, и благость, без которой нет величия, знать, что это они правят миром, они устрояют своею силой вселенную, опекают род человеческий, заботясь иногда и об отдельных людях. *Они и не причиняют зла, и не испытывают; впрочем, некоторых они и наказывают, и обуздывают, и налагают кару, посылая ее порою и под видом блага. Хочешь умилиставить богов? Будь благ! Кто им подражает, тот чтит их достаточно!*

В учении же иерусалимского «епископа» созерцательная вера философа, отстранившегося от реальной жизни,

⁸³⁴ Moo D. J. *The Letter of James*. P. 107–108; Martin R. P. *James*. P. 90; McKnight S. *The Letter of James*. P. 225, 243.

характеризует человека, чье духовное состояние далеко от совершенного. Автор прямо и без стеснения обращается к подобному индивидууму с довольно распространенным выражением «пустой человек» (Иак. 2:20: ἄνθρωπος κενός)⁸³⁵, которое некоторые ученые считают отражением известного арамейского слова *рака*, ריקר (ср.: Мф. 5:22; ТВ. Таан. 20a-b, бар.)⁸³⁶. Соответственно, те последователи Христа, кто желает практиковать «религию чистую и непорочную» (Иак. 1:27: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος), должны делать дела, направленные на пользу другим людям, в первую очередь сиротам, вдовам, бедным и голодным.

3.3.3. Дружба с миром как вражда с Богом

Упомянув Авраама в качестве друга Бога (Иак. 2:23), автор не оставляет тему дружбы окончательно; далее – в другой беседе или проповеди, помещенной в гл. 4, – он возвращается к ней, хотя и весьма кратко. Подобное упоминание друга Бога, получившего такой статус благодаря своей вере (или, буквально, доверию) Богу, служит яркой иллюстрацией авторскому утверждению о невозможности дружить с миром и Богом одновременно (Иак. 4:4–5). Вообще же, тема вражды с Богом неоднократно упоминалась авторами разных эпох и народов – см., напр.: Пс. 88[89]:52; Xen. Суг., V, 4, 35; Philo. Spec. leg., III, 88; Рим. 8:7⁸³⁷. Для автора Послания вражда с Богом есть прямое следствие дружбы с миром, что обосновано ясным осознанием несовместимости Божьего шалом (שלום; греч. εἰρήνη) и нынешнего олама

⁸³⁵ Об этом обороте в Библии, еврейских и греко-римских источниках см.: Mayor J. В. *The Epistle of St. James*. P. 95; Martin R. P. *James*. P. 102; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 126; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 139–140; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 241; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 126; Hartin P. J. *James*. P. 153; Allison D. C. Jr. *James*. P. 479–481.

⁸³⁶ TDNT. Vol. 3. P. 659–660 [Oepke]; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 161, not. 62; Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 128–129.

⁸³⁷ Другие места см. в: Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 268, fuss. 313.

(δύο; греч. κόσμος), греховного мира (также см.: Иак. 1:27)⁸³⁸. Это ригористическое утверждение автора отражает известную еврейскую концепцию двух путей, которую исповедовал также Иисус (Мф. 7:13–14; Лк. 13:24), и чуть ли не буквально передает его известное поучение о невозможности служить двум господам (Мф. 6:24; Лк. 16:23)⁸³⁹. Справедливости ради следует заметить, что концепция двух путей в то время не считалась исключительно еврейским учением и была известна еще древнегреческим классикам (Нес. Опп., 287–292; Хен. Мем., II, 1, 21–33)⁸⁴⁰, но именно в иудаизме и христианстве она стала важным постулатом, если не способом религиозной идентичности (см., напр.: Вт. 30:15–19; Прит. 4:10–27; Сир. 15:15–17; 1QS 3:17–4:19; Test. As. 1:2–5); отметим, что один из ранних и весьма важных христианских текстов – *Дидахе* – и вовсе начинается без всякого вступления с рассказа о «двух путях» (Did. 1:1–2)⁸⁴¹. Хотя к текстам, содержащим данную концепцию принято относить *Устав общины*, *Заветы двенадцати патриархов*, *Послание Варнавы* и *Пас-*

⁸³⁸ Раскрытие понятия «дружба с миром» см. в: Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. S. 216–217; Frankemöller H. *Der Brief des Jakobus*. S. 599–601; Konradt M. *Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus*. S. 22.

⁸³⁹ Подробнее см.: Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 183–186; Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. P. 224–233; Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James*. P. 208–215; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 202–220; Sandt H. van de. James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6. P. 38–63; McCartney D. G. *James*. P. 210, not. 12; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 161–164.

⁸⁴⁰ Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. P. 197.

⁸⁴¹ Подробнее см.: Niedewimmer K. *Die Didache*. S. 48–64; 83–92. В своей статье X. ван де Сандт особое внимание уделяет также гл. 3 *Дидахе*, в которой автор обращается к читателям в духе литературы мудрости «дита мое» (Sandt H. van de. James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6. P. 47–56).

тьрь Ермы⁸⁴², но именно в Учении двенадцати апостолов ей посвящены 6 глав из 16!

Автор Послания строго следует еврейским ригористам и даже, подражая древним пророкам, усиливает эту концепцию смелой трактовкой дружбы с миром (так называемого «широкого пути») как блуда⁸⁴³. Прежние пророки высказывались о грешащем Израиле в том же духе (см., напр.: Иер. 3; Иез. 16, 23; Ос. 2). Само обращение к аудитории как к прелюбодейкам вместо привычного «братья» показывает раздражение автора⁸⁴⁴. В контексте ассимиляции евреев среди иных народов это могло звучать также как напоминание соплеменникам о важности не потерять свою религиозную и национальную идентичность (как наследников Авраама)⁸⁴⁵. Поэтому утверждение о важной или даже главной роли этого противопоставления в энциклике Иакова (которое в отличие от иных Посланий Нового Завета во многом составлено из контрастов) можно считать весьма обоснованным⁸⁴⁶. Категоричность данного противопоставления делает его одной из главных максим Послания⁸⁴⁷.

⁸⁴² Подробнее см.: Niedewimmer K. *Die Didache*. S. 85–87; также: Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 69.

⁸⁴³ Martin R. P. *James*. P. 148; Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 223–224; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 278; Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone*. P. 183; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 131; McCartney D. G. *James*. P. 209; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 158, not. 89; McKnight S. *The Letter of James*. P. 332.

⁸⁴⁴ Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 159, not. 88.

⁸⁴⁵ Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 596–607; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 20; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 75.

⁸⁴⁶ Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 14, 84; ср.: Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 79. Л. Джонсон (Johnson L. T. *Op. cit.* P. 14, not 45) обращает внимание на «странное» отсутствие этого противопоставления в списке оппозиций в: Cargal T. B. *Restoring the Diaspora*. P. 229–232.

⁸⁴⁷ О Иак. 4:4 как максиме см.: Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 158–165.

Подобная идея была высказана также апостолом Павлом в Рим. 8:7, где враждой с Богом являются «плотские помышления» (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός). Вероятно, в эпоху появления Нового Завета словосочетание «вражда с Богом» уже было известной идиомой.

Институт дружбы, в том числе как официальных отношений, был настолько важным в древнем мире, что греко-римские моралисты отводили ему немалое место в своих философских дискурсах⁸⁴⁸. Известный стоик Сенека посвятил этой теме некоторые из своих писем (см., напр.: Sen. Ep., 3, 6, 9), а языческий священник Плутарх – отдельный трактат с красноречивым названием *О множестве друзей* (De amicorum multitudine)⁸⁴⁹. По сути, подобная важность дружбы в древних обществах сделала ее общим местом, *topos*, философской и религиозной литературы. Некоторые утверждения греко-римских авторов показывают, насколько серьезно они подходили к обсуждению данной темы; так, например, Сенека мимоходом упоминает проблему отсутствия дружбы при наличии друзей: «Я назову тебе многих, кто лишен не друзей, но самой дружбы» (Sen. Ep., 6, 3). В римском мире существовала даже традиция разрыва дружеских отношений, о чем мимоходом упоминает Светоний (Suet. Cal., 3, 3) в следующих словах:

...даже на Пизона, который отменял его указы и притеснял его клиентов, он (Германик. – *A. T.*) стал гневаться только тогда, когда узнал, что тот покушается на него колдовством и ядом; но и тогда он удовольствовался лишь тем, что по обычаю предков отказал ему в своей дружбе, а домочадцам завещал, если с ним что случится, отомстить за него.

⁸⁴⁸ См., напр.: Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 117, not. 39; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 9–55; Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 63–71.

⁸⁴⁹ Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 71: «У Плутарха друзья стоят на вершине этого социального мира и свободно распоряжаются его достоинствами. ...возлюбленные братья и сестры Иакова занимают нижние ступени имперской социальной лестницы, живя подобно заключенным, страдая в судах и избегая развращенного мира».

К сожалению, еврейская литература эпохи Второго Храма не блещет глубоким анализом многих социальных, этических и теологических вопросов, а также систематическим подходом в их разрешении. Одно из кратких поучений находим в апологетическом труде Иосифа Флавия: «Также он (закон Моисея. – *A. T.*) не позволяет ничего скрывать от друзей, ведь нет дружбы там, где нет доверия во всем. Даже если случается между друзьями ссора, он запрещает разглашать общие секреты» (*Jos. Cont. Ap.*, II, 207); подобное наставление уже было высказано прежде Сирахом (27:16–[21]23). Однако вряд ли можно сомневаться, что в еврейской культуре институт дружеских отношений занимал не менее важное место. (Пожалуй, считать тему дружбы относящейся ко всем трем перечисленным аспектам галахи не будет сильным преувеличением.) В Танахе ценность мужской дружбы лучше всего передана в плаче Давида по его погибшему другу Ионафану, сыну царя Саула: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан, был приятен [ты] мне весьма, любовь твоя для меня превыше любви женской» (2 Цар. 1:26).

Согласно приписанной древним поэтам концепции, «само божество делает их (людей. – *A. T.*) друзьями, сводя вместе» (*Plato. Lys.*, 214a); в раввинистической же традиции (на основании חברים в Суд. 20:11) евреев товарищами делал святой город Иерусалим – повторение этой идеи в обоих Талмудах и в разных трактатах свидетельствует о ее важности для потомков Авраама (*TJ. Hag.* 79d.6–9; *BQ* 6a.31–32; *TV. Hag.* 26a; *Nid.* 34a). Подобные представления о дружбе как божественной инициативе и выборе приводит к осознанию того, что для религиозных консерваторов любые дружеские отношения Божьих товарищей с греховным миром были абсолютно невозможны. Иначе Бог также становился другом (греховному) миру, пусть даже и опосредованно, что выглядит полной бессмыслицей. Кроме того, дружба между детьми Божьими и нынешним миром невозможна в той же степени, что и союз света и тьмы (2 Кор. 6:14–16a).

Поэтому дружба Бога с праведным Авраамом напоминает о тщательности и осторожности, необходимой при выборе собственных друзей. Истинная дружба может базироваться лишь на доверии, а проверяется и подтверждается она зримыми делами. Святость дружбы не допускает интриг и обмана, которые всегда разрушают доверительные отношения между людьми и в конце концов приводят к отказу в дружбе.

3.3.4. Сила молитвы

В эпоху Второго Храма ежедневная молитвенная практика была отличительной чертой еврейского общества Палестины – постоянно и много молились не только служители Храма и синагог, что было их обязанностью, но и простые люди. О важности молитвы для мудрецов Израиля свидетельствует хотя бы уже тот факт, что трактат *Берахот* («Благословения») открывает Мишну и дальнейшие раввинистические кодексы – Тосефту и оба Талмуда. Необычайная ее ценность отмечена уже в том, что молящийся, якобы, мог не отвечать на приветствие (израильского) царя и *егемона* (הגמוני), то есть начальника (М. Вер. 5:1; ТВ. Вер. 32b–33a, bar.). Он также не должен был прерывать ее даже под угрозой смерти – в этом плане весьма показателен анекдотический случай о смерти дикого животного, укусившего раввина во время его молитвы (Т. Вер. 3:20; ТВ. Вер. 33a, bar.).

В какой-то момент истории Израиля храмовые жертвоприношения стали сопровождаться молитвами жертвователей, что очевидно из сообщений еврейских авторов в эпоху Второго Храма (Сир. 50:13–21; Jos. Cont. Ap., II, 195–197). В некоторых источниках молитва приравнена к храмовой жертве или даже превосходила его по значимости (1QS 9:4–5; 11Q5 [11QPs^a] 18:7–12; ТВ. Вер. 32b; Sifre Dev. 41 [на Быт. 11:13]; Ruth r. 3.2 [на Руфь 1:17])⁸⁵⁰.

Более того, практическое отношение к молитве отличало набожного еврейского мудреца от его коллеги-философа в

⁸⁵⁰ Подробнее о традиции молитвы в эпоху Второго Храма см.: Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета*. С. 202–208.

греко-римском мире⁸⁵¹. В то время, как мудрецы Израиля спорили о том, *как молиться*, западные мыслители рассуждали о том, следует ли вообще молиться. Появившийся много позже Послания Иакова трактат Максима Тирского *О том, следует ли молиться* наверняка отражал более ранние воззрения, заметные уже, например, у Сенеки (Sen. Ep., 41, 1):

Ты пишешь, что по-прежнему упорно стремишься к совершенству духа; дело это прекрасное и для тебя спасительное, ибо глупо молить о том, чего можно добиться от себя самого. Незачем ни простирать руки к небесам, ни просить прислужника в храме, чтобы он допустил нас к самому уху кумира, как будто тот лучше услышит нас: ведь бог близ тебя, с тобою, в тебе!

Сам же автор этого трактата с претенциозным названием — ближневосточный философ-платоник второй половины II в. — занимал в отношении молитвы скептическую позицию; по его мнению, не стоит вымаливать у богов то, что находится под властью судьбы, случая или в руках самого человека (Max. Tug. Orand., 5–7). Подобное философское умозаключение сильно сужает сферу практического применения молитвы, а то и вовсе делает ее бессмысленной⁸⁵².

Еврейская литература той эпохи изобилует различными поучениями в области молитвенной практики. При этом немалый упор делался на простоте формы. Так, например, иерусалимский учитель Иисус бен Сира предостерегал от повторений в молитве (7:14: μή δευτερώσης λόγον ἐν προσευχῇ σου); он сам показал пример коротких молитв-прошений (36:1–19). Иисус из Назарета призывал избегать языческого многословия в молитве (Мф. 6:7); ср.: «В многословии нет недостатка греху» (Прит. 19:10). Раввины поддерживали эту

⁸⁵¹ Jeremias J. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1967. P. 66: «С точки зрения библейских стандартов молитве в греческом мире недоставало важности и благоговения даже в до-эллинистический период. Это очевидно, например, благодаря тому факту, что уже начиная с античной комедии, пародии на молитву в среде комедиантов стали обязательными по умолчанию».

⁸⁵² Ibid.: «В эллинистическую эпоху философия становится могильщиком молитвы».

традицию, наставляя: «...да будут слова человека не многочисленны перед Богом» (ТВ. Вер. 61а; также 5b, 34а, и др.); в этом, якобы, немало успеха достиг равви Акива: «...когда бы равви Акива ни молился с общиной, он укорачивал [молитву] более, чем все они» (Т. Вер. 3:5). Вероятно, стремление упростить, укоротить молитву было присуще также западным мыслителям, о чем можно судить по следующей сентенции в *Размышлениях* Марка Аврелия: «Молитва афинян: “пролейся дождем, милый мой Зевс, на пашню афинян и на равнины”. Либо вовсе не молиться, либо вот так – просто и свободно» (М. Aug., V, 7).

Совершенно естественно, что в Послании Иакова теме молитвы отведено заметное место – автор несколько раз обращается к ней (1:5–8; 4:2–3; 5:13–20⁸⁵³); к тому же он помещает ее в начало и конец своего труда. Тот факт, что в Послании отсутствуют какие-либо упоминания молитв его автора о своих адресатах (которые были традиционной составляющей многих эпистол той эпохи)⁸⁵⁴, вовсе не умаляет важности молитвенной практики для самого автора, но скорее прибавляет еще один аргумент в пользу мнения о несовершенстве *литературной формы* данного труда. (Труднее объяснить почти полное отсутствие в нем – кроме кратких фраз «Отца светов» и «Бога и Отца» в 1:17, 27; 3:9 – известного в иудаизме и христианстве обращения к Богу как Отцу и упоминание Бога как Отца евреев и вообще верующих людей⁸⁵⁵.) Выражение «центральный мотив», которое было отнесено

⁸⁵³ Bauckham R. *James*. P. 205; Hartin P. J. *James*. P. 60. Анализу Иак. 5:13–18 в греко-римском и иудейском контекстах посвящена монография Дж. Стрэнжа (Strange J. R. *The Moral World of James: Setting the Epistle in its Greco-Roman and Judaic Environments*. N. Y.: Peter Lang, 2010).

⁸⁵⁴ Laws S. *The Epistle of James*. P. 49; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 93.

⁸⁵⁵ Подробнее о данной практике см. гл. «Abba» в: Jeremias J. *The Prayers of Jesus*. P. 11–65. Об иудейской традиции обращения к Богу как Отцу см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 121, not. 67; McCartney D. G. *James*. P. 68–69, 128–129.

к теме молитвы в Иак. 5:13–18⁸⁵⁶, можно в немалой степени адресовать всему Посланию в целом. Для еврейского ригориста разговор о молитве является не просто учением о том, как, когда и в каком положении следует молиться (что было предметом дискуссий мудрецов Израиля). Он вовсе не обсуждает скептическое отношение некоторых греко-римских философов к молитве, и даже более – не превозносит собственную веру над языческой и национальные традиции над законами окружающих народов (как это делал, например, Иосиф Флавий в своем апологетическом сочинении *Против Апиона*). Его энциклика предназначена для утверждения в вере богобоязненных читателей, их утешения, а вовсе не для дискуссии со скептиками западного мира или интеллектуалами собственного народа⁸⁵⁷.

В Послании молитва представлена (пусть и не совсем явно) одной из характеристик религиозного человека, его наиболее отличительной особенностью⁸⁵⁸. По сути, краткое авторское рассуждение о молитве свидетельствует о его теологических представлениях⁸⁵⁹. Как и в других местах Послания, аргументация этого набожного еврея основана на простом заключении, гласящем, что неправильное поведение (верующего) человека перед Богом лишает просителя успеха в разных сферах жизни⁸⁶⁰. Автор приводит целый список человеческих

⁸⁵⁶ «Zentrales Motiv ist das Gebet» (Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 337).

⁸⁵⁷ Именно в этом энциклика в наибольшей степени связана с паранезисом, который, как отмечают исследователи, не терпит возражений (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 19; Popkes W. *Paraenesis in the New Testament*. P. 34; Алиева О. Паранезиса. С. 34).

⁸⁵⁸ Bauckham R. *James*. P. 184: «Вот три наиболее известные специфические направления, по которым Иаков развивает конкретное понимание целостности окружающей реальности: солидарность с бедными, этика речи и молитва».

⁸⁵⁹ McKnight S. *The Letter of James*. P. 87: «Для Иакова молитва коренится непосредственно в теологии».

⁸⁶⁰ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 56: «Фактически существуют две, пожалуй даже три функции молитвы у Иакова: (1) вопрошать о мудрости (1:5); (2) добиваться исцеления (5:13–15); и возможно (3) искать материального благополучия (4:2–3)».

ошибок, в результате которых молитва остается без ответа (Иак. 1:6–8; 4:2–3)⁸⁶¹. Наиболее же значительные (образно говоря – «болезненные») потери касаются важных составляющих жизни любого человека, не только религиозного. Перечислим их в следующих пунктах:

1) человек двоедушный (*ἀνὴρ δίψυχος*), сомневающийся или, как вариант, спорящий (подобно, например, Иову или пророку Ионе), не получает Божью мудрость для преодоления искушения (Иак. 1:6–8)⁸⁶²;

2) желающие удовлетворить собственные вожеления (*ἡδοναίς*) остаются без того, что они просят (4:2–3);

3) прихожане, не обладающие достаточно сильной верой (возможно из-за собственных грехов, перечисленных в гл. 3–4⁸⁶³), ослабевают (болеют) и вынуждены прибегать к особой процедуре исцеления, состоящей из исповеди, елеопомазания⁸⁶⁴ и молитвы над ними старцев или служителей (*πρεσβυτέρους*) церкви⁸⁶⁵ (5:14–16⁸⁶⁶); восстановление таких осла-

⁸⁶¹ McKnight S. *Op. cit.* P. 329.

⁸⁶² Не исключено, что «мудрость» здесь является эвфемизмом Святого Духа – еще в конце XIX в. Дж. Майор отметил эту возможную параллель: «Молитва о мудрости приобретает более определенную христианскую форму в молитве св. Павла о Духе» (Mayor J. V. *The Epistle of St. James*. P. 38); об этой связи также см. современных авторов, напр.: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 56; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 178–179. В таком случае молить Бога о мудрости для преодоления искушения означает просить Святого Духа разрешить сложную ситуацию.

⁸⁶³ О духовных причинах болезней в представлении древних, включая также автора Послания, см.: Albl M. C. «Are Any among You Sick?» P. 133–136.

⁸⁶⁴ О возможных корнях этой традиции см.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 227; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 193; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 331; Kaiser S. *Krankenheilung*. S. 137–199; Albl M. C. *Op. cit.* 137–139.

⁸⁶⁵ Интересную идентификацию этих служителей предлагает Д. Эдгар: «Так, кажется, что старцы – это те, чья молитва воспринимается как особенно продуктивная; поэтому их положение обосновано скорее опытом эффективности их молитвы как верных Богу, чем результативностью молитвы, основанной на обладании титулом “старец” (*πρεσβύτερος*)» (Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P.

бевших (физически) прихожан описано разными, но близкими друг другу по смыслу, глаголами – «спасет» (ст. 15: σώσει) и «исцелились» (ст. 16: ἰαθήτε)⁸⁶⁷; о подобной традиции в иудаизме той поры см.: «Каждый, имеющий больного внутри дома своего, пойдет к мудрецу, и спросит [того] для него о милости, как сказано: “Тнев царя – посланник смерти, но муж мудрый умилоствит его” (Прит. 16:14)» (ТВ. ВВ 116а).

В качестве контраста автор напоминает о силе молитвы праведников, приводя в пример известного пророка Илию (Иак. 5:16–18). При этом, подобная сила вовсе не зависит от положения религиозного человека в обществе и церкви⁸⁶⁸. Таким образом еврейский ригорист противопоставляет неэффективные, безответные прошения грешников успешным молитвам праведников⁸⁶⁹.

Сам же исторический Иаков прославился как молитвенник, чьи колени были «мозолистыми, словно у верблюда» (Eus. Hist. eccl., II, 23, 4); согласно преданию, он трагически погиб в Иерусалиме с молитвой на устах (Ibid., II, 23, 16–17; Epirh. Panar., LXXVIII, 14, 6), поэтому в Послании, им написанном

210–211). Также см.: Martin R. P. *James*. P. 206–207; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 234; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 330; Kaiser S. *Krankenheilung*. S. 100–136; Allison D. C. Jr. *James*. P. 756–757. Предположение об участии в молитве также и всей общины см. в: Albl M. C. «Are Any among You Sick?» P. 139–140.

⁸⁶⁶ Дж. Роупс рассматривает упоминание подобной формы исцеления в Послании как «удивительно точное воспроизведение того, что еврейские писатели называют еврейским путем» (Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 41), ибо, как он отмечает далее, «ходатайственная молитва была распространенной идеей среди евреев» (P. 308).

⁸⁶⁷ О подразумевании в этом поучении физических, а не духовных немощей см.: Maier G. *Der Brief des Jakobus*. 228; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 192; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 330; Kaiser S. *Krankenheilung*. S. 29–99; Albl M. C. «Are Any among You Sick?». P. 125.

⁸⁶⁸ Martin R. P. *James*. P. 211.

⁸⁶⁹ Laws S. *The Epistle of James*. P. 27; Bauckham R. *James*. P. 206; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 63; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 59; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 86.

или ему приписанном, учение о молитве прозвучало так, как в представлении набожных читателей оно могло прозвучать лишь из уст искусственного практика и праведника⁸⁷⁰.

3.4. Социальные аспекты

3.4.1. Социально-экономическое неравенство

Главное внимание в Послании уделено бедным, социально-экономический статус которых не обозначен (за исключением разве что вдов и сирот в 1:27). Подобная неопределенность допускает различные толкования при их идентификации⁸⁷¹. Бедность, вызванная разнообразными причинами – неблагоприятными жизненными обстоятельствами или религиозно-философскими убеждениями, была важной темой в представлении некоторых, в основном маргинальных, иудейских групп и сект⁸⁷². Они практиковали ее как особую, присущую именно праведникам, форму религиозной жизни⁸⁷³.

1. Ессеи и терапевты, повсеместно практиковавшие общинный уклад и прославлявшие бедность (1QpHab 12:3; 1QM 11:9, 13; 13:14; 1QH 2[10]:32; 5[13]:13–14, 16, 18, 22;

⁸⁷⁰ Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 166: «...снова приходим к тому, что здесь (в сообщении Епифания. – А. Т.) эпитет “праведный” использован как замена непосредственно самого имени Иакова и в качестве важного акцента на “молящийся»».

⁸⁷¹ См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 39–45; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 106–107; Tiller P. A. *The Rich and the Poor in James: An Apocalyptic Ethic* // Wright B. G. III, Willis L. M. (Eds.) *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. Leiden: Brill, 2006. P. 172.

⁸⁷² Подробнее о бедных в Израиле в начале новой эры см.: Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. P. 109–119; Keener C. S. *Acts*. P. 1053–1059.

⁸⁷³ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 43–44; Idem. *Theological Perspectives on the Epistle of James*. P. 100: «Так, в позднем иудаизме многие благочестивые группы осознали, что их бедность фактически была знаком их избрания Богом – они были общиной бедных».

4QpPs^a [4Q171] 2:9–11; 3:10–11)⁸⁷⁴; строгий аскетизм практиковали также пустынноики Иоанн Креститель (Мк. 1:6; Мф. 3:4; Лк. 1:80) и некий Банус, который «жил в пустыне, одежду себе находя на деревьях, а пищу – там, где произвела природа, и часто днем и ночью обливаясь холодной водой для очищения» (Jos. Vita, 11)⁸⁷⁵. Один из кумранских текстов даже связывает обладание Духом Божиим с бедностью, утверждая, что «на бедных Он изольет свой Дух» (4Q521 fr. 2 ii+4:6).

2. Члены других религиозных групп и сект, например, авторы *Эфиопской книги Еноха*, *Псалмов Соломона* и *Завещаний двенадцати патриархов* (1 Еп. 94:8–9; 96:4–5; Ps. Sol. 10:[6]7; 15:[1]2; 18:[2]3)⁸⁷⁶; Test. Iss. 3:8, 5:2). На основании сообщения Иосифа Флавия (Jos. Ant., XVIII, 12) и краткого упоминания в известном сообщении равви Натана, особенно «таково учение фарисеев: они изнуряют себя в этом мире» (ARN A.5), к ним можно отнести также и «отделенных», хотя и не всех (как это очевидно в Лк. 16:14)⁸⁷⁷.

3. Мудрецы Израиля, среди которых нередко встречались очень бедные люди, в том числе – Гиллель (ТВ. Yoma 35b, bar.; Ned. 49b–50a; Yev. 15b; Sanh. 20a); особенно показательно сообщение о мудрецах, «которые способны сосчитать, сколько капель в море, но не имеют ни хлеба для еды, ни одежды укрыться» (ТВ. Ног. 10a)⁸⁷⁸. Кроме того, бедность даже была возведена в некий принцип: «Считается, что ученик

⁸⁷⁴ *Тексты Кумрана*. Вып. 1. С. 199, прим. 216: «Ebyonim – самоназвание, весьма важное для понимания социальной сущности кумранской общины». Также см.: Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol 1*. P. 6–14.

⁸⁷⁵ Сравнение Иоанна Крестителя, Иакова и Бануса см. в: Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 117–120.

⁸⁷⁶ Tiller P. A. The Rich and the Poor in James. P. 175–176.

⁸⁷⁷ Для данного исследования наибольший интерес здесь представляет упоминание аскетизма фарисеев (и противопоставление их аристократам-саддукеям), что помогает понять акцент на аскетизме Иакова Праведного, сделанный во II в. Егезиппом (Eus. Hist. eccl., II, 23, 4–7).

⁸⁷⁸ Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. P. 115–116.

раввинов не бедствует. И все же видели [мы], что бедствует! Если же случится, что бедствует, [то все же он] не шествует от двери к двери ради подаяния» (ТВ. Shab. 151b, bar.).

4. Эвиониты, появившиеся в среде иудео-христиан примерно в середине I в. и весьма негативно упоминаемые ранними христианскими авторами⁸⁷⁹. Традиционно принято считать, что уже само их имя свидетельствовало о показательной бедности⁸⁸⁰ – на основании Гал. 2:10 и Рим. 15:26 допускают, что оно могло применяться даже для обозначения иерусалимских иудео-христиан⁸⁸¹. Из-за их отношения к материальным ценностям эвионитов можно сравнить с ессеями. Эти сектанты пользовались только Евангелием от Матфея и апокрифическим Евангелием Евреев и какими-то книгами, авторство которых они приписывали апостолам, включая Иакова⁸⁸² (Eriph. Panar., XXX, 23, 1), одна из которых упоминается как *Успение Иакова* (XXX, 16, 7). Кроме того, они считали Шауля из Тарса отступником от Закона и даже прозелитом, обратившемся в иудаизм из-за желания жениться на дочери первосвященника (Ieren. Adv. haer., I, 26, 2; Eriph. Panar., XXX, 16, 8–9; Eus. Hist.

⁸⁷⁹ Подробнее см.: *Апокрифы древних христиан*. С. 50–74; Klijn A. F. J., Reinink G. J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden: Brill, 1973. P. 54–43; Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. P. 438–439; Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 326–330; Bauckham R. The Origin of the Ebionites // Tomson P. J., Lambers-Petry D. (Eds.) *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 162–163; Skarsaune O. Ebionites // Skarsaune O., Hvalvik R. (Eds.) *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. P. 419–462; Luomanen P. *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospel*. P. 18–49.

⁸⁸⁰ Bauckham R. The Origin of the Ebionites. P. 177–180.

⁸⁸¹ *Апокрифы древних христиан*. С. 51; Laws S. *The Epistle of James*. P. 8; Skarsaune O. Ebionites. P. 425; Luomanen P. *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospel*. P. 23; Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion*. P. 233–234.

⁸⁸² Предположительно, речь идет именно о брате Иисуса (Painter J. *Just James*. P. 209).

ессл., III, 27, 4). Их основатель отрицал божественное происхождение Иисуса, что неоднократно было отмечено ранними христианскими авторами, например: Ieren. Adv. haer., V, 1, 3 (краткое и невнятное упоминание; в I, 26, 1 эта идея приписана Керинфу); Tertul. Praescr., 33, 11; Carne Chr., 14; Eus. Hist. eccl., III, 27; VI, 17; Eriph. Panar., XXX, 2, 1; 3, 1⁸⁸³. Евсевий Памфил (как бы самостоятельно) изводит этимологию их имени из ограниченности их представлений о Христе: «Потому и получили они прозвание “эвиониты”, указывающее на нищету их разума: ведь у евреев так зовут нищих» (Eus. Hist. eccl., III, 27, 6)⁸⁸⁴. Именно принижение божественности Иисуса из Назарета сделало их одной из маргинальных иудео-христианских сект.

Необходимо заметить, что религиозные «нищие» в Израиле принципиально отличались от обычных бедных людей в других обществах Средиземноморья. Их скорее можно сравнить с философским движением киников в греко-римском мире – то есть их бедность была осознанным религиозно-социальным выбором. Многие из них проводили немало времени в Иерусалиме и Храме, некоторые же уходили в пустыни. О наиболее ярких представителях «нищих» – ессеях и терапевтах – следует заметить, что они отличались от своих греко-римских предшественников в некоторых важных этических и социальных моментах:

⁸⁸³ Klijn A. F. J., Reinink G. J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. P. 20, 106; Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. P. 441–442; Skarsaune O. *Ebionites*. P. 429–435, 452–453.

⁸⁸⁴ Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 56: «Евсевий, происходивший из Палестины, понимает термин “эвионит” лучше, чем большинство»; ср.: «А их верования не были полностью ясными для их критиков» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 36, not. 140). На самом деле, эта мысль прежде уже была высказана Оригеном в различных трудах (Klijn A. F. J., Reinink G. J. *Op. cit.* P. 24) – сокрытие этого факта (вряд ли случайное, если учесть манеру Евсевия ссылаться на своих предшественников) не делает чести его ученику, епископу Кесарийскому как историку первых веков христианства.

1) они практиковали воздержание в отношениях с женщинами, даже в случае их присутствия в поселениях (Philo. Contemp., 32–33, 69), киники же – сексуальную распущенность (Diog. Laert., VI, 46, 97);

2) их личная бедность в принципе не отвергала богатства самой общины и даже, следует полагать, способствовала ей (о богатстве ессеев см., напр.: 3Q15; Synesius. Vita Dion., 3, 2 // Штерн 251).

Автор несколько раз возвращается к теме бедности, благословенной Богом, и богатства, приносящего несчастья (Иак. 1:9–11, 27; 2:1–13; 5:1–6). Подобная цикличность не может быть объяснена с позиции заранее обдуманной структуры Послания; наоборот, она соответствует концепции появления этого опуса как сборника бесед или проповедей наставника, не следившего за систематизацией своих поучений, но постоянно, возможно – неосознанно, возвращавшегося к важной и актуальной для него теме. Благословение нищих (οἱ πτωχοί) и призыв продавать имущество и раздавать вырученные средства (Лк. 6:20; Фомы 54; Лк. 12:33) свидетельствуют о том, что это учение разделял и сам Иисус из Назарета⁸⁸⁵; образ его жизни напоминал эту широко распространенную практику отказа от обогащения. Фраза апостола Павла «знаю скудость, знаю изобилие» (Фил. 4:12) относится к этому философскому восприятию и осмыслению бедности как неизбежного испытания. Соответственно, тема бедности была очень близкой также и лидеру иерусалимской общины, которую материально поддерживали общины Диаспоры (Деян. 11:27–30; ср.: Гал. 2:10)⁸⁸⁶.

Защита и ободрение бедных в Послании соответствует аскетизму самого исторического Иакова и выдает его соб-

⁸⁸⁵ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 41; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 44; Hartin P. J. *James*. P. 86–87.

⁸⁸⁶ Наиболее обширное исследование этой темы см. в: Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; также см.: Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 149–151; Tiller P. A. *The Rich and the Poor in James*. P. 170–172.

ственную идентификацию с данным социальным слоем⁸⁸⁷. Кроме того, согласно беглой ремарке в Гал. 2:9–10, исторический Иаков считал заботу о бедных непременным условием апостольства (для Павла и Варнавы)⁸⁸⁸. Расположение же в *Древностях* Иосифа Флавия истории казни Иакова среди сообщений о злоупотреблениях первосвященников, нагло грабивших простых священников (Jos. Ant., XX, 180–181, 199–200, 206–207), привело некоторых исследователей к выводу о том, что этот иерусалимский праведник пострадал как защитник бедных⁸⁸⁹.

Именно здесь происходит симбиоз социальных и этических аспектов галахи Послания – социальное унижение ведет к духовному совершенству⁸⁹⁰. Автор Послания возвышает «бедных» (вне зависимости от их действительной бедности) и весьма строго предостерегает богатых (Иак. 1:9–11; 2:1–13; 5:1–8). Этот подход к бедности как форме служения Богу мог стать основой для следующего заключения: «...не избрал ли Бог бедных мира [быть] богатыми верою и наследниками Царства, которое обещано любящим Его?» (Иак. 2:5)⁸⁹¹. Возможно, автор этого поучения считал Бога защитником именно этих обездоленных, а не просто всех евреев без разбора или, образно говоря, всякой «плоти и крови», которая, по утверждению раввинов (TJ. Ber. 13a), имела своего небесного патрона. Божья охрана

⁸⁸⁷ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 48: «Без сомнения, наиболее всего подчеркнуты праведность бедных и, параллельно, оппозиция богатым и миру. ... Иаков желает быть “бедным”, то есть он хочет быть праведником, не участвующим в делах этого мира».

⁸⁸⁸ Adamson J. *James*. P. 387 (not. 96), 468; McCartney D. G. *James*. P. 26; *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James* P. 157–158, not. 201.

⁸⁸⁹ В том числе как «the Leader of these “Poorer sort of Priests”» (Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1. P. 175); также см.: Painter J. *Just James*. P. 140–141.

⁸⁹⁰ Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 253: «Социально униженный становится этически смиренным».

⁸⁹¹ О бедности и Царстве см.: Wachob W. H. *The Apocalyptic Texture of the Epistle of James*. P. 179–183.

бедных была естественным представлением для тех евреев, которые считали бедность одним из проявлений святости⁸⁹².

Нельзя отрицать, что резкие слова в адрес обеспеченных людей вызваны его личным нежеланием видеть их среди подобных ему «рабов» Иисуса Христа⁸⁹³. В силу собственной самоуверенности и напыщенности такие люди забывают простую истину – бедность все равно придет в дом человека, если не при его жизни, то к его сыну или внуку (ТВ. Shab. 151b, bar.). Подобное осуждение любви к богатству, а также прославляющих его поэтов, но более объемное и с многими примерами находим, например, у римского аристократа, стоика Сенеки (см., напр.: Sen. Ep., 115, 6–17).

Несомненно, что в истории Израиля автор Послания не был первым защитником «бедных»; в Танахе защита обездоленных занимает заметное место (см., напр.: Исх. 23:6; Вт. 24:14; 1 Цар. 2:8; Пс. 36:14; 81:4); противопоставление между бедными и богатыми наиболее ярко выражено, например, в Прит. 22:16, 22 и Ис. 3:14–15. Учителя Израиля (возможно даже многие) также не были чужды сострадания к социально пораженным, что очевидно благодаря различным сентенциям, подобных следующему наставлению раввина своей жене: «...когда нищий придет к тебе, поспеши дать ему ломоть хлеба, чтобы кто-то другой не мешкал с милостыней для твоих детей» (ТВ. Shab. 151b, bar.; ср.: Иак. 2:13; Евр. 7:8–10). Более того, весьма показательны и поучение в одном из посланий, отправленном из Палестины неназванным адресатом: «...заботься о детях бедных, ибо от них исходит Тора» (ТВ. Ned. 81a).

⁸⁹² Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 39: «...“бедный” и “праведный” появляются как родственные понятия (Пс. 85:1 сл.; 131:15 сл.), а обычный враг бедных является также врагом Бога (Пс. 108:31)».

⁸⁹³ Для некоторых комментаторов это кажется бесспорным, напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 49; Laws S. *The Epistle of James*. P. 9; Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. P. 159–166.

Следует помнить, что сама история избранного народа наглядно показала: не только отдельный человек, но даже все еврейское общество не застраховано от бедности⁸⁹⁴.

Не удовлетворяясь общими обличениями богатых и прославлениями бедных, автор изображает гипотетическую сцену в синагоге, на основании которой выстраивает обличительную речь с весьма строгим приговором в последнем стихе (Иак. 2:1–13). Эта сцена и ее авторское толкование стали заметной частью многих исследований⁸⁹⁵, в том числе – самостоятельной темой для статей и даже целых монографий⁸⁹⁶. Порой она рассматривается в качестве авторского вымысла⁸⁹⁷; однако в обществе, которое расценивало материальный успех как признак благословения свыше, подобные случаи публичного пренебрежения бедными ради комфорта богатых могли иметь место где угод-

⁸⁹⁴ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 39: «Только когда Израиль более не обладал своей национальной мощью, идея, что бедняк по-своему близок к Богу, получила признание».

⁸⁹⁵ Так, например, в своей монографии Дж. Лайтстоун посвятил этому отрывку целое приложение: «A Comparison of Mishnah Gittin 1:1–2:2 and James 2:1–13 from a Perspective of Greco-Roman Rhetorical Elaboration» (Lightstone J. N. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild*. P. 201–216).

⁸⁹⁶ См., напр.: Vyhmeister N. *The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illumine the Text?* // EUSS. 1995. Vol. 33/2. P. 265–283; Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James: James 2:1–13 in its Roman Imperial Context*. Leiden: Brill, 2013. Обзор исследований см. в: Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 67–70.

⁸⁹⁷ Напр.: «Иаков просто хотел использовать пример для обоснования своего аргумента и с этой целью он выбирает не столько незначительное, сколько возмутительное проявление пристрастия; более того, в 2:3 он обрисовывает этот пример в довольно нереалистических терминах. Поэтому данный случай, относящийся к паранезису, не может быть использован как исторический источник о реальных обстоятельствах в христианских общинах» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 129).

но и когда угодно⁸⁹⁸ (не исключено, что данная сцена отражает архитектурное устройство иудейских, а затем и христианских синагог, в которых разным социальным группам были отведены разные места⁸⁹⁹). Наиболее же примечательным фактом в этом рассказе является обличение его автором не богатого гостя – буквально, «мужа золотоперстного» (ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος), человека, руки которого украшены перстнями в знак его высокого положения⁹⁰⁰, – но самих членов общины, проявивших лицепрятие (Иак. 2:1–3). Эта характеристика в принципе не может быть присуща религиозному человеку, так как, что неоднократно отмечается в Библии, сам Бог не лицепрятен (2 Пар. 19:7; Сир. 35:12; Деян. 10:34; Рим. 2:21; Еф. 6:9; Кол. 3:25)⁹⁰¹.

В этом автор Послания пошел далее Иисуса из Назарета, который прямо обличал только книжников и фарисеев в их стремлении занимать первые места в синагогах и слышать в свой адрес приветствие «равви», но напрямую не затрагивал проблему обогащения некоторых из них (беглое упоминание сребролюбивых фарисеев см. в: Лк. 16:14–15).

3.4.2. Стремление учить и социальное разделение между хахамим и ам-гаарец

Автор данной галахической энциклики жил в эпоху социальной трансформации еврейского общества Палестины, которая была отмечена уже в Евангелиях, а затем в Мишне, где ей было уделено более места. Эта трансформация выразилась в разделении так называемого «избранного народа», ведущего свою родословную от семитского кочевника Авраама, на муд-

⁸⁹⁸ Adamson J. *James*. P. 277.

⁸⁹⁹ Riesner R. *Synagogues in Jerusalem*. P. 207–208.

⁹⁰⁰ Laws S. *The Epistle of James*. P. 98; Martin R. P. *James*. P. 61; Vyhmeister N. *The Rich Man in James 2*. P. 275; Hartin P. J. *James*. P. 117–118; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. P. 107–108; Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James*. P. 127.

⁹⁰¹ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 106; Martin R. P. *James*. P. 59, 68; Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. P. 519; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 106–107.

рецов (*хахамим*) и простонародье, плебс (*ам-гаарец*). Для правильного понимания этих категорий следует уточнить, что под «мудрецами» прежде всего следует понимать тех, кто всецело посвятили свою жизнь изучению Торы и вообще еврейской религии (также см.: 2.2.3. Книжники и мудрецы Израиля), а под простонародьем подразумеваются как обычное население (см., напр.: 4 Цар. 25:3; 2 Пар. 6:33; 23:20–21; Иез. 45:16), так и те, кто служили *маммоне* (букв.: «деньги», «сокровище»), то есть приобретению материальных благ, созданию и содержанию имени, а потому не уделяли времени изучению Торы и порой не соблюдали общие ритуальные постановления⁹⁰². Показательное противопоставление служений Богу и *маммоне* встречаем в словах Иисуса в передаче двух евангелистов (Мф. 6:24; Лк. 16:13).

Библия содержит яркие портреты подобного рода евреев. Так, в качестве идеального мудреца показан священник и книжник Ездра, кредо которого состояло в изучении, исполнении и преподавании Торы (Езд. 7:10); он даже дважды назван книжником в еврейской версии Езд. 7:11 (ср.: 4 Цар. 22:8); не удивительно, что раввинистическая традиция сравнивает его с Моисеем, так как он вернул евреям забытую ими Тору (Т. Санх. 4:7). Служителями же *маммоны* можно считать землевладельца, чрезмерно радовавшегося обильному урожаю, и скаредного богача, пренебрегавшего заботой о бедных, – они изображены в качестве евреев сомнительной набожности (Лк. 12:16–21; 16:19–31); особо же следует отметить богатого и весьма религиозного юношу, искавшего спасения, но не пожелавшего оставить собственное имение ради следования за Мессией, к которому сам же и обратился за советом (Мк. 10:17–24 и пар.).

⁹⁰² Тема *ам-гаарец* часто присутствует в научной литературе, посвященной эпохе Второго Храма; см., напр.: Finkelstein L. *The Pharisees*. P. 754–761; Vol. 2. P. 398, not. 59; Urbach E. E. *The Sages*. P. 584–588, 632–645; Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. P. 152–157; Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. P. 112–117. В основном рассматривается отношение к ним мудрецов Израиля; Е. Урбах даже допускает, что те причисляли к числу *ам-гаарец* кумранских сектантов (Urbach E. E. *Op. cit.* P. 585).

Источники свидетельствуют, что социальное происхождение и материальное положение не играли роли в посвящении себя Торе – среди интеллектуальной элиты Израиля начала новой эры встречаются учителя как бедные (Мф. 8:20; Лк. 9:58; ТВ. *Yoma*. 35b, bar.; Ned. 49b–50a; *Yev.* 15b; Sanh. 20a; Hor. 10a), так и богатые (ТВ. *Ber.* 27b; *Git.* 56a; ARN A.6; B.13)⁹⁰³. Именно поэтому на Божьем суде ни бедняк, ни богат не смогут оправдаться тем, что их финансовое состояние не позволило им заниматься изучением Торы (ТВ. *Yoma*. 35b, bar.). Среди же учеников раввинов, которые позже сами прославились как яркие личности, были пастухи, пахари, рыбаки и даже мытари (ТВ. *Ket.* 62b; ARN B.13; Мк. 1:16–20 и пар.; 2:14 и пар.).

Статус учителя Торы выделял еврея из среды остальных соплеменников и приносил почет и уважение – обращение простоянина Акивы к школьному учителю как к «равви» (ARN A.6) вовсе не случайно⁹⁰⁴. Со временем (вероятно, уже в I в.) профессия учителя стала также и путем к финансовому благополучию (*Sifre Dev.* 41 [на *Vt.* 11:13]). Требование двойной награды для проповедников и учителей отражает споры о необходимости не только уважать знатоков Торы, но и достойно оплачивать их труд (1 Тим. 5:17; ср.: 1 Кор. 9:6–14; особенно *Did.* 13:2, где речь идет об «истинном учителе», который чуть ранее, в 11:1–2, упоминаем в контрасте с ложным⁹⁰⁵). Подобное отношение к ним обосновывалось тем, что в понимании многих евреев изучение священного Писания вело к вечной жизни (*Ин.* 5:39; 1 Тим. 4:14–16; 2 Тим. 3:14–16; ТВ. *Ber.* 5a-b), а необразованность неизбежно приводила к гибели (*Ин.* 7:49; М. *Avot* 2:5; М. *Qid.* 1:10; ТВ. *Ket.* 111b; ср.: 2 Пет. 3:16)⁹⁰⁶. Возможно, что именно эта тенденция достойной награды учителям послужила основой

⁹⁰³ Подробнее см.: Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus*. P. 114–116; Urbach E. E. *Op. cit.* P. 568. Ср., однако, подглаву «B. Status Differences Based on Social Status» в: Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. P. 257–266.

⁹⁰⁴ Подробнее см.: Hezser C. *Op. cit.* P. 59–62.

⁹⁰⁵ Niedewimmer K. *Die Didache*. S. 212–213, 229–230.

⁹⁰⁶ Объемный обзор см. в: SB. Bd. 2. S. 494–518.

для следующего заключения: «Запрещено оказывать милость всякому, кто не имеет знания» (ТВ. Вер. 33а; Sanh. 92а).

На этом фоне предупреждение автора Послания желающим учительствовать (Иак. 3:1) выглядит вполне обоснованным. Его можно разбить на две части, применив все тот же метод «тезис – обоснование»:

1) *тезис*: μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε⁹⁰⁷ – естественное желание уменьшить учительское сословие до таких размеров, когда, согласно правилу «много званых, но мало избранных», в нем останутся лишь немногие профессионалы, так как большинство претендентов на учительское звание в силу естественных причин сами добровольно оставляют этот нелегкий труд или будут с позором изгнаны из цеха;

2) *обоснование*: εἰδότες ὅτι μείζον κρίμα ληψόμεθα – логичный и правдивый довод в пользу призыва в первой части предложения, подтвержденный многими примерами в среде тогдашних учителей (см. далее).

Следует обратить внимание на аргументацию автора и взглянуть на нее сквозь призму учительской культуры того времени. Его призыв к сокращению профессионального цеха обоснован тем, что учителя подвергаются большому осуждению или, точнее, большой критике⁹⁰⁸. В обоснование своего призыва (Иак. 3:2 сл.) автор заводит разговор о невозможности человеку обуздать собственный язык, в конце которого (ст. 16) упоминает зависть и сварливость (ζῆλος καὶ ἐριθεία). Еврейская литература эпохи Второго Храма де-

⁹⁰⁷ О текстологии данного стиха – т. е. μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε или μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε – см.: Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 209–210; Wettlaufer R. D. *No Longer Written*. P. 83–101. Различные переводы см. в: Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 148.

⁹⁰⁸ О форме критики см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 107–108; Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 227; Laws S. *The Epistle of James*. P. 144; Hartin P. J. *James*. P. 173; McCartney D. G. *James*. P. 179–180; McKnight S. *The Letter of James*. P. 271–272; ср.: «Они действительно подпадают под “большее осуждение”, явно исходящее от Бога (3:1)» (Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 165).

монстрирует широкий диапазон форм критики в адрес мудрецов.

Критика внутри сообщества учителей в лучшем случае выглядела как несогласие с чужой галахой и превознесение собственного учения (Т. Sota 6:[10]1; ТВ. Ver. 20a; Hag. 19a-b; RSh 18b); в более резкой форме она касалась лицемерия наставников других школ или своих коллег (Мф. 23:3–4; Лк. 11:46; Т. Yev. 8:7; ТВ. Ver. 13b, bar.), а также их низкого профессионального уровня (Т. Ket. 5:1; Sota 6:1). На этом фоне объяснение галахической ошибки известного наставника его сонным состоянием (ТВ. Yev. 24b, 91b, 109b) выглядит явным снисхождением к нему.

Попадание в категорию истинных учителей достигалось благодаря долговому самоотречению (ср., напр.: Гал. 6:6–9) и напряженному труду, из-за чего изучающий науку, по меткому выражению одного древнегреческого философа, «не видел никогда ни восхода, ни захода солнца, потому что все время посвящал учению» (Athen., 273d; ср. близкое выражение в: Т. AZ. 1:20; TJ. Pea. 15c; Sota 24c.8–10; ТВ. Men. 99b). Мидраши сохранили довольно показательную пропорцию 1/10 отсева во время продвижения по лестнице знаний: из тысячи изучающих Танах лишь сто допускались к обучению Мишне, из их числа десять – к Талмуду, а в конце концов один становился учителем Закона (Qoh. г. 7.41 [на Еккл. 7:28]; Vaik. г. 2.1 [на Лев. 1:2]); вряд ли в этих цифрах отражен истинный процент отсева – скорее всего посредством их округления показан непростой путь к званию учителя. Вероятно, возвышение до статуса учителя могло привести к профессиональной гордыне⁹⁰⁹.

К сожалению, трудно определить, только ли Иак. 3:1 посвящено учителям и относится ли дальнейшее наставление о языке в размере одиннадцати стихов (2–12) к этой

⁹⁰⁹ См. подглаву «а. Warning Against Self-Exaltation 3:1–2a» в: Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 136–137, а также «А. Status Differences Based on Torah Learning» в: Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. P. 255–257.

весьма краткой реплике⁹¹⁰. Но даже в расширенном объеме (3:1–12) авторское предупреждение и его обоснование занимают менее места, чем «законы для руководителя» (חֻקֵּי הַמְּשִׁיבִי) в кумранском свитке *Устав общины* (IQS 9:12–10:8)⁹¹¹. Вероятно, наставление учителей не было главным намерением автора, и он посчитал, что этого небольшого поучения будет достаточно. Иерусалимский «епископ» лишь пожелал своим читателям не умножать количество наставников в собственной среде – пожалуй, подобное наставление могло прозвучать из уст любого авторитетного раввина⁹¹². Его намерение могло быть определено стремлением избежать профессиональных конфликтов и взаимной критики, вызванных, например, «внутрицеховой» завистью. Она была ярко описана еще Гесиодом (Hes. Opp., 25–26; ср.: Еккл. 4:4) в следующем двустишии:

Зависть питает гончар к гончару и к плотнику плотник;

⁹¹⁰ О границах отрывка, содержащего учение о языке, и его связи с предупреждением учителям в начале главы см., напр.: Ropes J. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 226–243; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 207–231; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 181–206; Laws S. *The Epistle of James*. P. 139–158; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 135–149; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 157–168; Martin R. P. *James*. P. 102–124; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 476–521; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 253–266; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 80–81; Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. S. 274–285; Burchard C. *Der Jakobusbrief*. S. 133–151; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 177–181; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 215–237; Hartin P. J. *James*. P. 172–190; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. P. 145–162; Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. P. 54; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 147–166; McCartney D. G. *James*. P. 178–196; McKnight S. *The Letter of James*. P. 264–276.

⁹¹¹ О границах данного отрывка в *Уставе общины*, обозначенного как «The Role of the Teacher within the Community», см.: Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 53.

⁹¹² См. подглаву «E. Awareness of Being a Sage» в: Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. P. 130–137.

Нищему нищий, певцу же певец соревнуют усердно.

В Послании Иакова (3:16) зависть (ζήλος) упоминается как причина неустройства и вообще любого плохого дела (πᾶν φαῦλον πράγμα). Уход из антиохийской церкви двух учителей – Павла и Варнавы – на миссию (Деян. 13:1–3) мог быть вызван в том числе и желанием ее руководства избежать возможных конфликтов между местными лидерами.

Заметим, что предупреждение, адресованное автором Послания учителям, соответствует осуждению, которое вынес исторический Иаков в декларации, принятой на апостольском соборе, в адрес иудействующих ревнителей, самовольно принуждавших членов антиохийской общины обрезаться (Деян. 15:1, 24). Таким образом, оно имело под собой довольно реальное основание – конфликты между христианскими наставниками (а также теми, кто ими хотел быть) с диаметрально противоположными взглядами, для разрешения которых пришлось созывать собор в Иерусалиме.

3.4.3. Распри внутри общин

Тему внутриобщинных конфликтов многие современные авторы выделяют в отдельный блок (хотя и расходятся в определении его границ)⁹¹³. Иногда из-за отсутствия яв-

⁹¹³ См., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 243–251; Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 231–239; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 207–215; Laws S. *The Epistle of James*. P. 158–166; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 135–170; Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 60–64; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 168–175; Martin R. P. *James*. P. 124–138; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 97 ff; Idem. *James*. P. 190–217; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 521–571; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 267–290; Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 182–201; Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. S. 81–82; Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. S. 250–260; Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 181–183; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. S. 238–313; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. P. 162–173; Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investiga-*

ного перехода к иной теме, некой четкой разделительной линии (как, например, в Иак. 4:13), разговор о конфликтах считают продолжением наставления и обличения учителей и таким образом расширяют его объем почти на две главы (Иак. 3:1–4:12). На фоне изложенного выше кажется вполне логичным, что автор выговаривает учителям (вне зависимости от их вероисповедания) за присущие интеллектуальной элите многие не красящие ее свойства – зависть, сварливость, вражду, распри и вожделения, а также дружбу с миром (Иак. 3:16; 4:1, 4). Сама тема данного блока, которую можно обозначить выражением «мудрость свыше» из Иак. 3:17⁹¹⁴, подразумевает в первую очередь обращение к учителям. Однако некоторые исследователи рассматривают этот блок как не связанный тематически с предыдущим, Иак. 3:1–12⁹¹⁵. По сути, все зависит от того, считал ли автор Послания учителей носителями тех отрицательных человеческих качеств (перечисленных в 3:13–4:12), которые, согласно тогдашним представлениям, были присущи малообразованному плебсу, *ам-гаарец*, не знающему Торы и не боящемуся греха (Лк. 18:11–12; Ин. 7:49; Иер. 5:4; М. Avot 2:5).

Здесь необходимо учесть фактор влияния учителя на его последователей и степень олицетворения наставника с учениками. Правило «человек обязан говорить языком учителя своего» (М. Ed. 1:3: *שארדם חייב לומר בלשון רבו*) как нельзя лучше характеризует подражательный характер ученичества – вплоть до манеры выражать свои мысли. Так, например, влияние харизматических личностей на их последователей, даже если оно было непреднамеренным, могло привести к расколу между членами общины и сле-

tion into the Discourse Structure of James. P. 54; McCartney D. G. *James*. P. 197–204; Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. P. 145–177; McKnight S. *The Letter of James*. P. 297–318.

⁹¹⁴ Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 97: «Это – наиболее явная перикопка во всем Послании, имеющая отношение к мудрости».

⁹¹⁵ См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 207–209; Laws S. *The Epistle of James*. P. 158–159.

дованию разных групп своим лидерам, как это случилось, например, в Коринфе (1 Кор. 1:10–15). Раздраженный тон апостола Павла в письмах к христианам в Галатии и Коринфе (Гал. 3:1 сл.; 1 Кор. 9:1 сл.; 2 Кор. 3:1 сл.), на которых стали влиять другие учителя и лидеры, можно объяснить тем, что традиционно сами наставники считали своих последователей обязанными разделять их галаху. Слова «ученики мы твои и воду твою пьем» (אנו ומימך אנו שותין) – Т. Yad. 2:16; Bem. г. 14.4 [на Чис. 7:48]) выглядят своеобразной клятвой учеников своему «духовному отцу» и помогают понять, насколько сильной была связь между наставником и наставляемыми (ср.: Гал. 6:6; Евр. 13:7).

Таким образом, обличения в гл. 3 Послания Иакова могут иметь широкий охват и в равной степени относиться как к наставникам общин, так и членам этих общин, внимающим и подражающим своим учителям, а также, возможно, желающим самим стать учителями в будущем. На этом основании некоторые исследователи, не видят явного перехода от одной темы к другой (см. выше) и объединяют оба отрывка – Иак. 3:1–12 и 3:13 сл. – в один большой блок, при этом по-разному озаглавливая его⁹¹⁶. Пожалуй, название «Общее увещание учителей (3:1–4:12)»⁹¹⁷ наилучшим образом соответствует концепции логической связи между обличением учителей и обличением всей общины.

Все перечисленные в Иак. 3:1–4:12 негативные черты человеческого характера – сварливость, зависть, вражда, распря, вожделение, злословие – можно суммировать ав-

⁹¹⁶ См., напр.: Moo D. J. *The Letter of James*. P. 118–153; Adamson J. *James*. P. 95; Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. P. 238–314. Занятно, как порой один и тот же автор может в своих публикациях, разделенных десятилетиями, по-разному определить границы отрывка и его тему – ср., напр., «The Demand for Pure Speech: 3:1–4:12» (Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 135–170) и «The Danger of Conflict (3:1 – 4:10)» (Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 60–64).

⁹¹⁷ «General Exhortations for Teachers (3:1 – 4:12)» (McKnight S. *The Letter of James*. P. 264–366).

торским выражением «дружба с миром» (4:4). Именно они разрушают социальные отношения между религиозными людьми, так как законы «века сего» подменяют собой закон Божий. Упоминание их в Послании свидетельствует о существовании серьезных духовных проблем в религиозных общинах Диаспоры (также см.: 1 Кор. 5–6). В понимании автора Послания, люди, отягченные этими тяжелыми духовными и душевными проблемами, терпят поражение в жизни, так как их молитвы остаются без ответа, и, следовательно, они не получают от Бога желанных благословений (Иак. 4:2–3). Обличение в этих стихах выстроено по схеме, в которой каждое желание сопровождается негативным результатом, вводимым союзом «и» (καὶ) – точнее, союзом «и» и отрицательной частицей «не», которые в схеме «просите и не имеете» занимают центральное место⁹¹⁸. В приведенной ниже таблице это выглядит следующим образом:

<i>желание</i>	<i>результат</i>
ἐπιθυμεῖτε	καὶ οὐκ ἔχετε
φοιεῦετε καὶ ζηλοῦτε	καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν
μάχεσθε καὶ ποεμεῖτε	[καὶ] οὐκ ἔχετε
ἄιτεῖτε	καὶ οὐ λαμβάνετε

По сути, неуспех в жизни набожного человека наступает из-за испорченных отношений с Богом. В религиозной культуре иудеев молчание Бога – тяжелая кара (см., напр.: 3 Цар. 18:26, 29; Пс. 49[50]:21; Ис. 42:14; 57:11; Иер. 49:19; 50:44; Иез. 20:3, 31; Мих. 3:7). Вероятно, автор данных обличений просто не посчитал необходимым убеждать своих далеких адресатов не делать злых дел из-за несоответствия оных закону Божию. Он просто показал, что, делая все это,

⁹¹⁸ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 218; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 158; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 178; Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. S. 586; McCartney D. G. *James*. P. 208; Allison D. C. Jr. *James*. P. 594.

они становятся врагами Богу и лишаются необходимого каждому человеку успеха в жизни. Поэтому делающие злое должны смириться перед Господом, после чего Он вознесет их (Иак. 4:10)⁹¹⁹. Глагол ὑψώσει («вознесет») можно рассматривать именно в контексте прославления человека Богом (ср., напр.: 1 Цар. 2:10; Пс. 36[37]:34; 148:14; 149:4; Прит. 4:8; Мф. 23:12; Ин. 3:14⁹²⁰).

Поэтому автор Послания предлагает своим адресатам простой выбор – познать духовное поражение в силу собственной скандальности или быть возвышенными по причине личного смирения.

3.5. Этические аспекты

3.5.1. Радость в искушении

Несмотря на сложившийся (благодаря разным источникам) образ Иакова Праведного как строгого аскета и ригориста, в его (или приписанном ему) Послании важное место занимает радость. Прежде всего следует отметить, что автор в самом начале своей энциклики обращается к адресатам с приветствием «радуйтесь». В Новом Завете эта форма встречается лишь дважды во вступительных формулах официальных или частных эпистол (Деян. 15:23; 23:26); во всем же корпусе новозаветных Посланий слово χαίρειν в качестве авторского приветствия, заменяющего еврейское «шалом», использовано только в Послании Иакова⁹²¹. В остальных же случаях оно не имеет этого значения (см.: Рим. 12:15; 2 Кор. 2:3; 2 Ин. 10–11). Вполне вероятно, автор Послания сознательно использовал уже при-

⁹¹⁹ Вряд ли здесь можно говорить о призыве к покаянию, как порой обозначают Иак. 4:1–10 – см. «Call to Repentance» (Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 190–196); «4. Prophetic Rebuke: A Call to Humility and Repentance (4:1–10)» (Taylor M. E., Guthrie G. H. *The Structure of James*. P. 698), хотя такое предложение все же имеет смысл с библейской перспективы пророческих обличений, целью которых было обращение грешников.

⁹²⁰ Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 565.

⁹²¹ McCartney D. G. *James*. P. 40.

вычное евреям Диаспоры приветствие «радоваться» вместо отечественного «шалом».

Сразу же после такого краткого приветствия, не используя привычных для других писателей той поры пожеланий мира и благодати⁹²², автор призывает радоваться в искушениях и при этом избегать раздвоенности религиозного сознания (см. ниже). Похоже, такой резкий старт должен был не просто начать первую тему из предложенных в этом опусе, но и направить внимание читателей в необходимое русло⁹²³. Кроме того, уже в первых строках он дважды упомянул радость, что могло быть сделано осознанно, возможно – в духе традиции⁹²⁴. Граница между первым и вторым стихом Послания, которую не просто сразу увидеть в древнем манускрипте, написанном унциальным письмом, выглядит так:

... ΧΑΙΡΕΙΝ ΠΑΣΑΝ ΧΑΡΑΝ ...

... РАДУЙТЕСЬ ВСЯКОЙ РАДОСТЬЮ ...

В этом вряд ли можно усмотреть специальный, усиленный акцент на радости; скорее это следует рассматривать как начало цепочки повторов ключевых слов (Иак. 1:1–8), о чем уже говорилось во Введении (см.: 3. Герменевтический подход).

Несомненно, что автора Послания можно отнести к той категории религиозных подвижников, которые любые трудности стараются воспринимать без скорби и уныния⁹²⁵. Его понимание радости выводит это состояние ду-

⁹²² Allison D. C. Jr. *James*. P. 138.

⁹²³ Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. S. 18: «Как и в других увещательных письмах, наш автор начинает свое Послание с главной мысли...».

⁹²⁴ Allison D. C. Jr. *James*. P. 143: «Игра слов с *χαίρειν* в начале Послания кажется традиционной...».

⁹²⁵ Thuren L. *Risky Rhetoric in James?* P. 270–271: «Приветствие *χαίρειν* не только показывает знакомство автора с эллинистическими эпистолярными традициями или связывает стих со следующим посредством *парономазии*, но – что более важно – создает прежде всего позитивную атмосферу».

ши и духа человека за рамки формальной логики. Так, в Послании призыв к читателям радоваться связан с искушениями (1:2), а награду – венец жизни – получает лишь тот, кто «был испытан», то есть достойно перенес искушения (ст. 12). Совершенно очевидно, что автор представляет радость как результат или, скорее, финал перенесенного страдания, что, впрочем, порой встречается и у других авторов (ср., напр.: Деян. 13:52)⁹²⁶. Причины же для страданий могут быть весьма различными (Иак. 1:2) – как экономическими, так и политическими⁹²⁷.

Здесь следует помнить, что греко-римские авторы неоднократно упоминали радость в различных контекстах. Так, например, философ Хилон, сын Дамагета, умер, «приветствуя своего сына после олимпийской победы в кулачном бою, от избытка радости (*χαράς*) и от старческого слабосилия» (Diog. Laert., I, 72). Подобное свидетельство напоминает о том, что и положительные эмоции могут иметь негативные последствия. Поэтому следующий совет в платоновском диалоге *Законы*, помещенный в рассказе о поворотах судьбы, выглядит вполне обоснованным: «Так вот: следует удерживаться от излишнего смеха и слез; надо советовать друг другу скрывать любую чрезмерную радость (*περὶ χαρείων*) и страдание и пытаться сохранять благообразие» (Plato. Leg., 732c). В этой философской сентенции, достойной любого из великих стоиков, читатель узнает много более, чем в раввинистическом запрете смеха (M. Dem. 2:3; Avot 3:13[14]; TB. Shab. 30b) или учении о радости, подобном следующему комментарию на Исх. 24:3: «Сказал им [Моисей]: “если примите вы кары с радостью – вот, вы получите награду, а если нет – вот, вы получите наказание”». И приняли они кары с радостью» (Mekh. Bakhod. 2 [на Исх. 19:9]; MRI. Bakhod. 2:114–117 [на Исх. 19:9]). Читателям в Диаспоре, простым обывателям, чьи успехи в экономической и

⁹²⁶ Ср.: «С перспективы мудрости радость также ассоциируется со страданием» (McCartney D. G. *James*. P. 296); к сожалению, это красивое утверждение не подтверждено ссылками на источники, а приводимое автором Сир. 4:17[18–19] не достаточно убедительно.

⁹²⁷ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 35–38; Idem. *James's Message*. P. 69–71; McKnight S. *The Letter of James*. P. 75.

политической сферах всегда вызывали зависть, а порой и гонения, практическое платоновское поучение было ближе, чем раввинистические, особенно такие, как «страдания радостны» (ТВ. ВМ. 85а: חבֿיבֿין יסוּרֿין).

Тем не менее, иудео-христианский ригорист следует именно еврейской традиции. Призыв радоваться в искушениях мог последовать от служителя, подобного Иакову Праведному, то есть человека, прославившегося своим аскетизмом и верностью Иисусу Христу, еврейского пиетиста, который никогда бы не соблазнился эпикурейскими идеями. Подобное кредо не просто говорит о неизбежности и даже необходимости искушений и страданий в жизни верующего человека – оно показывает смысл самой веры⁹²⁸. Разместив его непосредственно в начале Послания, автор настроил читателей на достаточно строгий тон в дальнейших главах.

Пожалуй, этот благочестивый еврей в своем понимании радости как высшего чувства близок к тому краткому, но красноречивому определению, что было высказано за несколько столетий до него в платоновском диалоге *Протагор* (Plato. *Protag.*, 337c):

...мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость (εὐφραίνομεθα), но не наслаждение (ἡδόμεθα): радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к радости с помощью мысли, наслаждаться же – тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие.

Римский моралист Сенека, современник Иакова Праведного, привел пример воздержанности и умеренности самого Платона как причину его долголетия, начав свой дискурс словами о том, что «наше провидение может хоть немного удлинить срок этому ничтожному телу, если мы научимся обуздывать и подчинять себе наслаждения – главную причину нашей гибели» (Sen. Ep., 58, 29). Эти красиво высказанные западными философами концепции правильной жизни были повседневной

⁹²⁸ McCartney D. G. *James*. P. 84: «Иаков не защищает мазохизм. ... Странная способность испытывать радость одновременно с печалью является отличительным признаком подлинной веры».

практикой восточных аскетов, таких как Иоанн Креститель, Банус и Иаков Праведный.

Иерусалимский «епископ», лишивший себя общечеловеческого наслаждения, получаемого от мяса, вина, пива и бани, проводивший много времени в молитве на коленях, имел полное право призвать своих слушателей и адресатов радоваться в искушениях.

3.5.2. Διακρίω как преграда для получения мудрости

Для достойного преодоления искушения и обретения венца жизни иерусалимский «епископ» советует своим ученикам и последователям воспользоваться мудростью Бога. Следует понимать, что именно это – преодоление искушения с помощью высшей мудрости – принесет им также и непонятную для непосвященных людей радость (о чем уже говорилось в предыдущей подглаве). В подобном совете нет ничего нового, ибо его мог дать любой еврейский наставник, ставящий мудрость и знание превыше земных благ и сокровищ (см., напр.: Прит. 3:13–18; 4:5–9; 8:10–11; Сир. 51:[28]36). Однако в его поучении существует важное условие – просить эту мудрость необходимо без рассуждения или спора, то есть – «нимало не рассуждая» или «нимало не споря», а возможно также и без сомнения, то есть – «нимало не сомневаясь» (Иак. 1:6); толкование зависит от перевода словосочетания *μηδὲν διακρίόμενος*, о чем речь пойдет далее.

Дело в том, что греч. глагол *διακρίω* в значении «рассуждать», «судить», «различать» неоднократно встречается в Танахе и Новом Завете (напр.: Исх. 18:16; Иез. 34:17, 29 [LXX]; Мф. 16:3; Деян. 15:9); в медио-пассивном залоге (от которого произведено используемое здесь причастие *διακρίόμενος*) он имеет значение «спорить», «осуждать», «колебаться» и (скорее, как новозаветная коннотация) «сомневаться» (Мф. 21:21; Мк. 11:23; Деян. 11:2; Рим. 4:20; 14:23; Иак. 2:4)⁹²⁹. Обратим внимание, что в Иак. 2:4 ис-

⁹²⁹ Также см.: McKnight S. *The Letter of James*. P. 89, not. 105. В Новом Завете данный глагол в активном залоге употребляется 8 раз, в то время, как в медио-пассивном – 11 (Spitaler P. *James* 1:5–8. P. 561);

следуемый глагол в пассивном залоге (διεκρίθητε) трудно перевести как «сомневаться», ибо здесь речь идет о неверном суждении, принятом плохими судьями⁹³⁰ (выдвигалось даже предположение, что здесь может подразумеваться разделение в самой общине⁹³¹). У древних же классиков оно имеет широкую гамму значений, к уже упомянутым можно добавить такие, как «разделять», «решать», «толковать»⁹³². Все это ставит под сомнение традиционный перевод данного причастия как «нимало не сомневаясь», следующий *nihil haesitans* Вульгаты⁹³³. Обратим внимание, что у греческих авторов, Филона Александрийского, Иосифа Флавия и в Новом Завете (напр.: Мф. 14:31; 28:17) сомнение передается другими глаголами⁹³⁴; таким образом возникает вопрос о том, подразумевал ли сам Иаков (или составитель его Послания) подобное значение. Заметим, что причастие *διακρινόμενος* употребляется в Иуды 9 для передачи спора архангела Михаила с сатаной и кроме того

таблицы употреблений см. в: Graaf D. de. Some Doubts about Doubt: The New Testament Use of *Διακρίνω* // JETS. 2005. Vol. 48/4. P. 734, 755. В Септуагинте же встречается около 30 использований активного залога против 5 медио-пассивного (Ibid. P. 737).

⁹³⁰ См., напр.: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 136; Davids P. *The Epistle of James*. P. 110.

⁹³¹ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 136–137; Mussner F. *Der Jakobusbrief*. P. 119; Martin R. *James*. P. 63–64; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 223; Spitaler P. *James 1:5–8*. P. 576–577; McKnight S. *The Letter of James*. P. 188–189.

⁹³² LSJ. P. 399; Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 40–41; Graaf D. de. Some Doubts about Doubt. P. 735–736; McCartney D. G. *James*. P. 91.

⁹³³ Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 141: «...не отмечено в писаниях, более ранних, чем Новый Завет»; критику такого перевода (с отсылками к христианским толкователям первых веков) см. в: Graaf D. de. Op. cit. P. 751–754; Spitaler P. Doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23). Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence // *Biblica*. 2006. Vol. 87/2. P. 203–205; Idem. *James 1:5–8*. P. 561–569, 578.

⁹³⁴ Graaf D. de. Some Doubts about Doubt. P. 754, not. 36; Spitaler P. Doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23). P. 205.

сопутствует глаголу διελέγεται с тем же значением⁹³⁵. В Деян. 10:20 оно относится к подобному контексту спора с Богом, воля которого, высказанная в необычном видении, не укладывалась в религиозном сознании набожного еврея, поэтому здесь прежде всего следует видеть повеление Бога прекратить бессмысленную дискуссию; особо отметим, что в этой сцене (ст. 9–20) апостол Петр, впадший в молитвенный экстаз (ἔκστασις), вовсе не сомневается в истинности видения (во всяком случае, о каком-либо сомнении здесь прямо не говорится), он лишь не соглашается с предложением есть некошерное мясо, утверждая: «...никогда не ел [я] ничего тrefного и нечистого» (ст. 14)⁹³⁶. Таким образом, в Иак. 1:6 возможны оба толкования выражения μηδὲν διακრიόμενος, но каждое из них имеет свою аллюзию. Значение «нимало не сомневаясь» (если все же принять его как обоснованное) относит читателей к словам Христа о безусловном обретении просимого (Мф. 7:7–11; Лк. 11:9–13; Ин. 14:13–14; 16:23–24), особенно, если прошение, как и в Иак. 1:6, основано на чистой вере, без примеси колебания⁹³⁷ (Мк. 11:23–24; Мф. 21:21–22; ср. более краткую версию в: Лк. 17:5–6)⁹³⁸. Значение же «нимало не споря» или, как вариант, «нимало не рассуждая» близко требованию Иисуса не многословить в молитве в надежде быть услышанным, ибо Отец наперед знает нужды молящихся (Мф. 6:7–8; ср.: Прит. 10:19; Сир. 7:14), а также раввинистическому запрету обдумывать свои молитвы и надеяться на них (см., напр.: ТВ. Вер. 32b; ВВ 164b).

⁹³⁵ Подробнее об этом см.: Spitaler P. Op. cit. P. 205–209.

⁹³⁶ Также см.: Graaf D. de. Some Doubts about Doubt. P. 739–740.

⁹³⁷ Перевод «колебаться» часто встречается в филологическом анализе новозаветных текстов – см., напр.: Seitz O. J. F. Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ. P. 212; Graaf D. de. Op. cit. P. 733, 734. 739, 755. Ср. вариант «застрячь между двух суждений (haling between two opinions)» в: Adamson J. *The Epistle of James*. P. 57–59.

⁹³⁸ Прямую связь между учением Иакова и Иисуса отмечают многие современные исследователи – см., напр.: Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. S. 113; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 79, 81; Laws S. *The Epistle of James*. P. 56; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 73; Martin R. P. *James*. P. 19; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 63.

Требование просить мудрости у Бога могло прозвучать в связи с тем, что по своей природе спор и колебание (сомнение) – следствия человеческого рассуждения, а в понимании иерусалимского ригориста, как и многих подобных ему ревнителей, оно (и в целом интеллектуальная деятельность, не связанная с запоминанием и толкованием Торы) скорее всего, воспринималось как подмена откровения свыше, то есть Божественной мудрости⁹³⁹. Человек рассуждающий, колеблющийся и сомневающийся, а то и вообще спорящий с Богом подобно древнему Иову или упомянутым в Послании Иуды спорщикам и раскольникам (9, 11, 22⁹⁴⁰), далее (Иак. 1:8) назван «двоедушным»⁹⁴¹.

Таким образом, набожный человек, попав в сложную жизненную ситуацию, одну из тех, которые периодически случаются с любым из смертных, не полагается на свой личный опыт и общественное положение, но вопрошает у Бога его мудрости, а по сути – небесного решения земной проблемы. Хорошей исторической иллюстрацией к такому поучению может служить внезапное намерение царя Давида построить Храм в Иерусалиме (2 Цар. 7:1) – это в общем правильное видение развития столицы нового государства было скорректировано Богом через пророка Натана, который поначалу поддержал было желание правителя (ст. 2–17). Данное решение царя резко контрастирует с его прежним поведением, когда он всякий раз вопрошал волю Господа (1 Цар. 23:2–4; 30:7–8; 2 Цар. 2:1; 5:19, 23; 1 Пар. 14:10, 14), то есть, по сути, божественное мнение или оценку (как это явно в 2 Цар. 21:1). К этой весьма показа-

⁹³⁹ Об этом см., напр., «f) Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism» и «*Excursus 4: "Higher wisdom through revelation" as a characteristic of religion in late antiquity*» в: Hengel M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 1. P. 169–175, 210–218.

⁹⁴⁰ У переводчиков нет единого мнения в вопросе интерпретации διακρινόμενος в Иуд. 22, в контексте ст. 14–21 П. Спиталер предлагает трактовку «disputers» и даже «separatist» (Spitaler P. Doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23). P. 211, 216, 219).

⁹⁴¹ Р. Мартин называет это явление «синдромом двух природ» (Martin R. P. *James*. P. 154).

тельной истории о несостоявшемся строительстве Храма можно также приобщить опыт апостола Павла и его команды, которых Святой Дух дважды не допускал к исполнению их миссионерских намерений, но вскоре призвал к другой миссии, о которой они, похоже, и не помышляли (Деян. 16:6–10).

Поэтому, если исходить из всей гаммы смысловых оттенков и коннотаций греч. διακρίνω / διακρίνομαι, можно заключить, что автор категорически советует своим последователям прежде всего не спорить с Богом⁹⁴² и не предлагать ему свой идеальный, продуманный до мелочей план, а также, возможно, не сомневаться в Божьем всеведении и благополучном преодолении искушения.

3.5.3. Двоедушие как причина неуспеха

В своем необычном рассуждении о необходимости радоваться в момент искушений автор Послания мельком упоминает двоедушие (ст. 8)⁹⁴³. Для понимания значимости данного *hapax legomenon* в сборнике речей иудео-христианского наставника необходимо увидеть отведенное ему место в логической цепочке, выстроенной автором. Для лучшего понимания авторской мысли следует обозначить границы данного поучения рамками 1:2–12 (подробнее см.: 3.3.1. Испытание и награда), не учитывая при этом вставку с благословением бедных и осуждением богатых в ст. 9–11⁹⁴⁴. Здесь необходимо снова привести ту схему, что уже была показана в подглаве об испытании и награде:

⁹⁴² Spitaler P. James 1:5–8. P. 571–572.

⁹⁴³ Споры о вариантах интерпретации прилагательного δίψυχος, традиционно переводимого как «дводушный», см. в: Porter S. E. Is «dipsuchos» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? P. 474.

⁹⁴⁴ См., например, следующие предложения по определению границ и названия отрывка, в котором упоминается двоедушие: «Wisdom, prayer and faith (1:5–8)» (Moo D. J. *The Letter of James*. P. 62–66); «Trials, Wisdom, Faith (1:2–8)» (Martin R. P. *James*. P. 12); «Testing, Wisdom, and the Lowly (1:2–11)» (Hartin P. J. *James*. P. 56–88); «Wisdom, Faith, Doubt (1.5–8)» (Allison D. C. Jr. *James*. P. 161–191).

искушения → радость → терпение → мудрость свыше →
отсутствие спора → награда.

Вполне логично оно помещено прежде награды, ибо двоедушный человек, в своих рассуждениях терзаемый сомнениями (ср. «..из-за двоедушных, рассуждающих в сердцах своих, так это или нет» в: Herm. 12:3), не имеет успеха ни в чем – соответственно, он не получает награду за успешное прохождение путем искушений и испытаний.

Следует отметить, что подобное состояние человеческой души иногда упоминается в различных источниках той эпохи. Так, например, Гомер упоминает раздвоенность своих персонажей (Ахилла, Зевса и Пенелопы), затрудняющихся в выборе варианта собственных действий (Hom. II., I, 188–192; XVI, 435–438; Od., I, 73–77; 524–529)⁹⁴⁵. Однако оценка человеческой морали встречается уже в еврейских и христианских текстах. Так, один из кумранских благодарственных гимнов порицает ищущих Бога буквально «двойным сердцем» (1QH 4[12]:14: **לֵב לֵב**; ср.: Сир. 1:28 (καρδίᾳ δισηῆ); Barn. 20:1 (διπλοκαρδία)) – выражение, несомненно, позаимствовано из Пс. 11[12]:3⁹⁴⁶. Кроме того, *Завещания двенадцати патриархов* осуждают «двуличие» (διπρόσωπος), нередко проявляемое посредством других грехов и сопровождаемое ими (Test. Dan. 4:7; Test. As. 2:5; 3:1–2; 4:1, 3; 6:2)⁹⁴⁷. Этот последний термин в его арамеизированной форме (דִּיפְרוּסוּפוֹן) встречается также в мидрашитской дискуссии о сотворении Адама как андрогина (Ber. г. 8.1 [на Быт. 1:26]).

В Иак. 1:8 использована иная форма для обозначения проблемы двойной этики – «двоедушный» (δίψυχος), которая встречается лишь однажды во *Фрагментах пророков*

⁹⁴⁵ Эти и другие места из античных классиков см. в: Porter S. E. Op. cit. P. 474–475.

⁹⁴⁶ Толкование этого словосочетания и его возможные переводы в греческих текстах см. в: Seitz O. J. F. Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ. P. 211–212; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 199–200.

⁹⁴⁷ Cheung L. L. Op. cit. P. 205–206.

(Proph. fragm. 1:1), а далее уже у христианских авторов той эпохи:

1) в двух посланиях Климента Римского, младшего современника Иакова Праведного (1 Clem. 23:2–3; 2 Clem. 11:5),

2) *Дидахе* (Did. 4:4),

3) *Послании Варнавы* (Barn. 19:5),

4) *Пастыре Ермы* (Herm. 6:4, 7; 10:2; 11:4; 12:3; 15:1; 18:9; 19:2; 22:4; 23:4, 6; 34:1; 39:1, 5, 9, 12; 40:1–2, 4–6; 43:1–2, 4, 13; 47:2; 50:3; 61:2; 73:1–2; 74:3, 5; 75:4; 76:2; 77:3; 95:3; 98:1–3⁹⁴⁸)⁹⁴⁹.

Удивляет их полное отсутствие в трудах Филона Александрийского⁹⁵⁰ и Иосифа Флавия. Автор Послания почему-то выбрал именно это слово⁹⁵¹, не воспользовавшись иными выражениями, близкими по смыслу к «двоедушный», уже существовавшими в греческих и еврейских текстах⁹⁵² (нельзя полностью исключить, что автор приду-

⁹⁴⁸ В различных вариантах этот термин встречается здесь 35 раз – см.: Cheung L. L. *Op. cit.* P. 197–198.

⁹⁴⁹ О приоритете Послания Иакова см., напр.: Laws S. *The Epistle of James*. P. 22–23; Porter S. E. Is «dipsuchos» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? P. 475–476, 485–494; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 72–79; Idem. Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God*. P. 52–60; McCartney D. G. *James*. P. 20–23. Об использовании этого термина более поздними авторами – Климентом Александрийским, Оригеном, Игнатием, Афанасием, Иоанном Златоустом, Палладием и Евстафием – см.: Porter S. E. *Op. cit.* P. 494–496.

⁹⁵⁰ О приписываемом Филону фрагменте, в котором встречается данный термин, см.: Seitz O. J. F. *Antecedents and Signification of the Term ΔΨΥΧΟΣ*. P. 218–219; Porter S. E. *Op. cit.* P. 485.

⁹⁵¹ Были выдвинуты следующие предположения о его происхождении: «местная идиома» (Laws S. *The Epistle of James*. P. 61), «неологизм» (Davids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 44), «отражение семитской идиомы» (McCartney D. G. *James*. P. 6, 94).

⁹⁵² О них см.: Mayor J. B. *The Epistle of St. James*. P. 42–43; Laws S. *The Epistle of James*. P. 58–60; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 74–75; Martin R. P. *James*. P. 20–21; Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 181; Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 198.

мал его или позаимствовал у других христиан⁹⁵³). В Послании это слово помещено дважды (1:8 – ед. ч.; 4:8 – мн. ч.), при этом, в схожих значениях: так, в первом случае (1:8) двоедушие мешает человеку получить от Господа просимое (конкретно – мудрость), во втором же (4:8) оно делает человека равным остальным грешникам, чьи молитвы остаются безответными⁹⁵⁴ (см.: Иак. 4:2–3)⁹⁵⁵.

Если же рассматривать двоедушие как конфликт между *ego* и *alter ego*, то его естественный итог – неуспех во всех начинаниях – можно сравнить с угасанием и крушением еврейского государства после его разделения при Ровоаме, сыне и наследнике царя Соломона. То есть, отдельный еврей, переживающий внутренний конфликт с самим собой, испытывает тот же крах, что и весь народ, разделенный на два враждебных лагеря. Именно такой морально нездоровый человек мог бы пострадать психологически от различных внутриобщинных конфликтов, упоминаемых в Иак. 3. Трудно сказать с полной уверенностью, считал ли автор Послания своих адресатов двоедушными (в чем убеждены некоторые исследователи⁹⁵⁶), так как прямое обращение в Иак. 4:8 могло быть лишь риторическим приемом проповедника, пользовавшегося (возможно, не совсем профессионально) распространенным методом диатрибы.

Размышляя же о причине фиаско в жизни религиозного человека, еврейский учитель внес в свою формулу успеха важную поправку на двоедушие как душевное состоя-

⁹⁵³ Это смелое предположение см. в: Porter S. E. Is «dipsuchos» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? // *Biblica*. 1990. Vol. 71/4. P. 469–498.

⁹⁵⁴ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 226–227: «...люди, чьи молитвы не были вознесены с верою».

⁹⁵⁵ Porter S. E. Is «dipsuchos» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? P. 482–484.

⁹⁵⁶ См., напр.: Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor?* P. 104. С. Мак-Найт относит все три обличения, а именно – «прелюбодейки», «грешники» и «двоедушные», к недостойным учителям (McKnight S. *The Letter of James*. P. 352).

ние, неугодное Богу. Начав собственное поучение с благостного пожелания радостно воспринимать различные искушения, этот «стоический философ» из числа первых последователей Иисуса закончил аксиомой – достижение (даруемого Богом) жизненного успеха совершенно невозможно для двуличных людей. Привыкнув к постоянным компромиссам, рано или поздно они могут перейти в другой лагерь⁹⁵⁷ – так, в *Пастыре Ермы* (Нерм. 39:9) двоедушие названо «дочерью (вар.: сестрой) дьявола»⁹⁵⁸, там же этим определением обозначено низкое желание (45:2: ἡ ἐπιθυμία ἡ ποιηρᾶ)⁹⁵⁹. На этом фоне определение двоедушия как «сущности греха»⁹⁶⁰ вовсе не выглядит категоричным. В таком случае осуждение двоедушия сродни тому, что в древности прозвучало из уст пророка Илии, обличавшего израильтян за их религиозные колебания при выборе божества (3 Цар. 18:21)⁹⁶¹. Здесь автор пошел несколько далее ессеев, лишь констатировавших борьбу между духом правды и духом лжи в человеке, влекущих его выбрать тот или иной путь (1QS 3:17–19; 4:23–25). В конце концов, раздвоенность личности мешает любому индивидууму самому определиться в собственных приоритетах и желаниях, что и делает его молитвы безответными⁹⁶².

⁹⁵⁷ Martin R. P. *James*. P. lxxxī: «Исповедуя преданность Богу, “раздвоенная личность” также ищет компромисса с “миром” (4:4) или заключает тайное соглашение с дьяволом (4:7)»; ср название подглавы «4.2.1. Doubleness as Divided Loyalty» в: Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. P. 197–205.

⁹⁵⁸ Перечень манускриптов, содержащих эти версии, см. в: *The Apostolic Fathers*. Vol. 2. P. 277, not. 64.

⁹⁵⁹ Seitz O. J. F. Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ. P. 213.

⁹⁶⁰ «The essence of sin» (Laws S. *The Epistle of James*. P. 29, 58).

⁹⁶¹ Martin R. P. *Op. cit.* P. lxxxī.

⁹⁶² С. Лоз характеризует двоедушного человека как «не определившегося по поводу своих молитвенных просьб» (Laws S. *Does Scripture Speak in Vain?* P. 213).

3.5.4. Двоязычие как путь к разрушению Божьего шалома

Кроме проблемы раздвоенности сознания (двоедушия) автор Послания уделяет внимание также и проблеме раздвоенности речи (двоязычия). Эти темы довольно близки друг другу, так как, по сути, двуязычие является проявлением двоедушия. Оно подразумевается в Иак. 3:8–12 (сам дискурс о языке начинается еще в ст. 2); хотя здесь не используется точное выражение, но само рассуждение о текущей из одного источника сладкой и горькой воде, продолжающее разговор об укрощении языка (3:2 сл.), позволяет дать этому отрывку именно такое тематическое определение. Трудно понять, почему в своем размышлении о раздвоенности сознания автор прибегает к помощи небиблейского словаря и использует очень редкое $\delta\acute{\iota}\psi\lambda\upsilon\chi\omicron\varsigma$, а в дискурсе о раздвоенности языка он не пользуется уже известной терминологией и не обращается к таким выражениям, как, например, $\delta\acute{\iota}\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omicron\varsigma$ (Прит. 11:13; Сир. 5:[9]11, [15]6:1; 28:[13]15) и $\delta\acute{\upsilon}\omicron \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omicron\varsigma$ (Test. Ben. 6:5), которые в ту же эпоху или чуть позже были в ходу также у ранних христианских авторов (см., напр., $\delta\acute{\iota}\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\omicron\varsigma$ и $\delta\acute{\iota}\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\acute{\iota}\alpha$ в Did. 2:4).

В греко-римской и еврейской литературах содержатся краткие поучения о языке человека, которые по большей части носят характер случайных фраз, содержащих яркие сравнения⁹⁶³. Так, например, Плутарх приписывает одному из спартанских царей – Демарату – следующее изречение, более похожее на поговорку: «Только дурак не в силах промолчать» (Plut. Aroph. Iac., 28, 4 [220b]). Подобное утверждение, основанное на реалиях жизни (ср., напр.: Сир. 20:20), можно проиллюстрировать преданием о том, что когда-то болтливый ворон (*corve loquax*) был перекрашен богами из белого в черный цвет за свой язык (Ovid. Metam., II, 534–541). В одном кумранском тексте лживый язык приравнен к яду драконов (1QH 5[13]:27: כחמת תנינים

⁹⁶³ Обширный обзор см. в: Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 105–121.

לשון שקר); кроме того, в известном пещере на книгу пророка Наума (1Q169 [1QpNah] frag. 3–4, col. ii:8) «язык обмана» (לשון כזביהם) поставлен между «учением ложным» (סתלמוד שקרם) и «устаи коварства» (שפת מרמה). В силу всего изложенного вовсе не удивительно, что двуязычный человек достоин проклятия (Сир. 28:[13]15).

Поэтому внимание, уделенное автором Послания теме обуздания собственного языка вовсе не случайно; в отличие же от других учителей, ограничившихся краткими репликами, он посвятил ей целую перикопу⁹⁶⁴. Конечно, она сильно уступает во многих отношениях трактату Плутарха *О болтливости* (De garrulitate [502d–515a]), но и сам этот опус известного жреца и философа, не самый крупный среди его произведений, был исключением в греко-римской литературе⁹⁶⁵.

В учении Иакова двуязычие в жизни религиозного человека не должно существовать в принципе, что доказывается образным сравнением языка с источником, из которого истекает только один вид воды – «сладкий» или «горький» (Иак. 3:11–12). Но главный его акцент поставлен на разрушительном действии неводержанного языка. Как иудейский полемист, достигающий цели не формальной логикой, но яркими сравнениями, автор вводит параллель между огнем языка и огнем Геены (Иак. 3:6)⁹⁶⁶ (к сожалению, очередная метафора перегружает его поучение о языке⁹⁶⁷; кроме того, сам стих представляет собой сложную

⁹⁶⁴ Betz H. (Ed.). *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. P. 272: «Контроль над языком был общей этической темой. ... Наиболее пространное место в РХЛ (ранняя христианская литература. – А. Т.) эта традиция получила у Иакова».

⁹⁶⁵ О нем см.: Ibid. P. 264–288.

⁹⁶⁶ О возможности использования в этом месте эвфемизма или метафоры см., напр.: Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. P. 59–60; Laws S. *The Epistle of James*. P. 151–152; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 143; ср.: «Воздействие языка на все окружающее... исходит от сатаны» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 198).

⁹⁶⁷ Dibelius M., Greeven H. *Op. cit.* P. 193: «Несомненно, понимание метафор еще не гарантирует понимание ст. 6, который в своей настоящей форме находится среди наиболее противоречивых в Но-

конструкцию⁹⁶⁸). Возможно, этим сравнением он желал подчеркнуть разрушительную силу языка, необузданность которого (ср.: Иак. 3:8) порождает конфликты как среди людей, так между людьми и Творцом. Ярким примером столкновения между евреями и Богом стала известная история двенадцати соглядатаев, посланных Моисеем в Ханаан, десять из которых по возвращении отговорили народ от вторжения в обетованную землю (Чис. 14); раввинистический трактат *Авот рабби Натана* дает следующую оценку этого поступка струсивших соглядатаев и поверившего им народа: «Десятью испытаниями испытаны отцы наши, но только за злой язык наказаны были» (ARN A.9).

Подобное осознание неизбежности наказания за собственные слова приводило к появлению молитвенных просьб о высшем контроле за речью учителя; как пример приведем следующее сообщение: «Когда Мар бар Рабина заканчивал молитву свою, то говорил так: “Бог мой, сохрани язык мой от зла и губы мои от слов лживых”» (ТВ. Вер. 17a)⁹⁶⁹.

Призыв автора проявить истинную мудрость посредством добрых дел (Иак. 3:13) является ключевым во всей главе и продолжает разговор о вере, подтвержденной делами (2:14–26). Такие дела – следствие «мудрости свыше» (Иак. 3:18), они свидетельствуют о ее присутствии в человеке. Если ст. 13 считать логически связанным с изложенным выше поучением о языке⁹⁷⁰, то тогда все это наставле-

вом Завете»; Laws S. *The Epistle of James*. P. 26–27: «...в iii. 3–8 встречается крайне риторическая критика “языка”, основанная на множестве метафор различного происхождения».

⁹⁶⁸ Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 143–144: «...причина трудного понимания этого стиха очевидна: автор нагромождает имеющиеся фразы и выражения, которые, если их не читать идиоматически, представляют собой смесь метафор и грамматики, но которые повлияли бы на тогдашних читателей с риторической наглядностью».

⁹⁶⁹ Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. P. 55–56.

⁹⁷⁰ Споры о связи между ст. 1–12 и 13 см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 207–208; Laws S. *The Epistle of James*. P. 158; Mussner F.

ние с различными метафорами можно свести к краткой максиме: *пусть твои уста источают Божью мудрость, а слова подтверждаются добрыми делами*. Того, кто контролирует свою речь, автор Послания называет «совершенным мужем» (Иак. 3:2) и тем самым как бы отвечает на риторический вопрос в книге бен Сиры: «...кто не согрешает языком своим?» (Сир. 19:[16]17). Для еврейского моралиста, «раба Господа», совершенным человеком, а также хорошим учителем, может быть именно тот, чьи уста – источник Премудрости.

Нечто подобное встречается в кумранском свитке 4Q171 (4QpPs^a), в котором фраза «язык мой – трость скорописца» из Пс. 44[45]:2 отнесена к Праведному учителю (4:26–27), считавшемуся священником, пророком и толкователем Танаха⁹⁷¹. Существенная разница между текстом, написанным для внутреннего пользования иудейских анахоретов, и тем, что был отправлен из Иерусалима широкому кругу читателей в Диаспоре, заключается именно в обращении к простому человеку, которому для того, чтобы прослыть совершенным, нет нужды считать себя учителем и пророком, возвеличенным в узком кругу собственных последователей. Именно из уст Праведного учителя происходила, (если пользоваться образами Послания Иакова) «горькая» и «сладкая» вода одновременно в виде критики своих оппонентов и восхваления себя.

По сути, автор Послания призывал раннехристианские общины избегать внутренних конфликтов, подобных тем, что поначалу постигли хасидейское движение, а затем – их наследников.

Der Jakobusbrief. S. 168–169; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 149; McKnight S. *The Letter of James*. P. 298.

⁹⁷¹ *Тексты Кумрана*. Вып. 1. С. 408: «Возможно, здесь содержится намек на писательскую активность Учителя».

Заключение

1. Соответствие формы Послания его содержанию

Известно, что успех любого литературного произведения во многом зависит от симбиоза двух важных составляющих – формы и содержания. Показательный пример важности выбора формы собственного сочинения можно увидеть, например, в принципиальном расхождении в этом вопросе между Платоном и его учеником Аристотелем – так, для литературного творчества первый выбрал жанр диалога, второй же предпочел форму научного трактата. В дальнейшем Платону последовал Плутарх (в *Застольных беседах*) и Афиней, а Аристотелю – Цицерон и Сенека.

В вопросах формы еврейская литература показала достаточное разнообразие, так как уже Танах содержит книги разных жанров – исторические, пророческие, а также сборники прославлений и мудрых изречений (так называемая «литература мудрости»). К последней категории относятся книги с разными литературными формами – например, псалмами и песнями (Псалмы, Песнь песней), афоризмами (Притчи и Экклесиаст) и диалогами (Иов). В Новом Завете одни авторы выбирали жанр эпистолы, другие же – биографии и истории, что наилучшим образом продемонстрировано на примере апостола Павла и его спутника, врача Луки. Особняком от них стоит послание семи малоазийским церквам, из-за обилия апоклиптических видений вошедшее в историю под названием *Апокалипсис Иоанна*.

Но выше формы, какой бы изысканной или, наоборот, несовершенной она ни была, всегда ценилось содержание того или иного литературного произведения. Это хорошо продемонстрировала, например, критика поэм Гомера и Гесиода античными авторами, высмеивавших их мифологическое содержание, а не сложную поэтическую форму (подробнее см.: Введение. 2. Литературный контекст Послания Иакова). Еще в большей степени это касается раввинистической литературы, точнее – Мишны, Тосефты и обоих Талмудов, в которой содержание – галахические по-

становления еврейских учителей, выходящие за рамки формальной логики, и различные, порой невероятные, истории, иллюстрирующие их, – превосходило ее форму, а именно довольно скучные дискуссии и повествования, переданные скучным языком еврейских интеллектуалов Палестины и Вавилона.

Исходя из сказанного, следует признать удачным выбор автором Послания формы и содержания для его поучения «двенадцати коленам в Диаспоре». Избрав для сборника речей (предположительно, Иакова Праведного) форму энциклики, он насытил ее не только важным содержанием – утешением страдальцев и обличением грешников, – но и яркими образами из древней еврейской истории. Иными словами, он не просто повелевает своим адресатам (слушателям и читателям), что было бы вполне естественно для праведного «епископа» из Иерусалима, каким патристическая традиция изображает Иакова, брата Господа; он старается убедить своих читателей следовать «узким путем» страданий, направляя их взор на известных персонажей Танаха (в этом он близок к известным в античном мире представлениям о законе как симбиозе наставления и принуждения, угрозы – см.: Sen. Ep., 94, 37–38). При этом его аргументация построена очень просто: *не грешите, но живите благочестиво, ибо так жили прославленные праведники, бывшие прежде вас.*

Соответственно, главная ценность Послания Иакова состоит именно в его содержании, которое значительно превосходит значимость самой формы. Подобно многим посланиям Нового Завета, энциклика иерусалимского «епископа» содержит все важные аспекты галахической респонсы еврейского мудреца – теологические, социальные и этические. Все они в той или иной степени были присущи религиозной литературе Палестины и Диаспоры, среди которых особенно выделяется Мишна. Поэтому Послание Иакова стало важным текстом для создания христианского учения – в той же степени, в какой литература палестинских мудрецов послужила формированию иудейской философии после разрушения иерусалимского Храма.

Как Послание, так и Мишна (в ее зачаточной форме) создавали идеалистический мир в сознании своих читателей – учеников Моисея и учеников Христа, – живших в еще не разделенном окончательно еврейском мире⁹⁷².

Древние тексты появились как интеллектуальные продукты своих эпох; в соответствии с поговоркой «какова мать, такова и дочь» (Иез. 16:44) они содержат характеристики культур своих создателей. Кроме того, в большей или меньшей степени они отражают характеры и воззрения авторов. Соответственно, Послание Иакова свидетельствует как о самой эпохе, породившей галахические письма, так и ригористическом характере его автора. Заметно, что его создатель не скрывал своих личных убеждений и даже наоборот, представив себя как «раба Господа», в своей энциклике ярко изложил их малознакомым, или даже вовсе неизвестным, адресатам.

Автор осознанно избегает дискуссии о многих проблемах, волновавших его коллег и предшественников – учеников и апостолов Иисуса из Назарета. Создается впечатление, что иерусалимского «епископа» обошли стороной многочисленные заботы его собратьев в Diaspore, которым он в первых же строках своей энциклики советует радостно реагировать на различные искушения. В то время как еврейство Diaspory стало значительным явлением в жизни разных стран Средиземноморья и вырабатывало свои собственные методы экономической и политической ассимиляции, иерусалимский пиетист рассуждал о проблемах, которые его адресатам могли показаться слишком далекими от их реальной жизни.

⁹⁷² Strange J. R. *The Moral World of James*. P. 130: «Если Послание Иакова обращается к общинам верующих, разбросанным по “Diaspore” империи, Мишна представляет Божий народ, живущий так, как будто никто не покидал Землю, и все до сих пор служат в Храме, продолжающем существовать. Если Послание Иакова обеспокоено целостностью и выживанием общины, основанной и организованной непривычным для окружающей реальности путем, то Мишна излагает Утопию – жизненный путь и форму социального порядка для идеального Израиля, уже не существовавшего во II в. н. э.».

Но самое главное: автор абсолютно ушел от центральной темы многих Посланий Нового Завета – он ничего не сказал об Иисусе как *Христе* и *Сотере* (помазаннике и спасителе). С перспективы проповеди спасения через веру во Христа, отличавшей миссию апостола Павла, именно это (наряду с умолчанием о природе и структуре Церкви) обедняет учение Иакова как памятника ранней христианской литературы и низводит его до уровня нравочений еврейских мудрецов эпохи Второго Храма. Однако следует помнить, что для различных адресатов Послания ежедневное пребывание в вере и истине (то есть праведная жизнь) было актуальнее дискуссии о превосходстве благодати, данной во Христе, над делами Закона. Таким образом, практические советы из разных сфер религиозной жизни для них превалировали над «духовным» Евангелием новой формации проповедников, таких как апостол Павел. В то время, как апостол Диаспоры старался убедить собственных сторонников в ненужности обрезания для жизни «во Христе», иерусалимский «епископ» видел свою главную задачу в ободрении праведников, страждущих в языческом окружении, и обличении грешников, своей неприглядной жизнью профанирующих статус совершенного человека (именно здесь словосочетания «апостол язычников» и «апостол Диаспоры» в равной степени характеризуют деятельность Шауля из Тарса как этнического еврея и универсалиста, в своей миссии в последнюю очередь заботившегося о соблюдении отеческих преданий (ср.: Гал. 1:14)). То есть иерусалимлянин Иаков, не знавший хорошо своих адресатов, был в их представлении большим (еврейским) практиком, чем активный путешественник и миссионер Павел⁹⁷³.

Иудео-христианский характер галахи Иакова виден прежде всего в том, что он лишь дважды упоминает «Гос-

⁹⁷³ См., напр.: «Любой, обратившийся к Иакову после взгляда на Павла (Рим. 4), должен полностью забыть Павлово толкование Быт. 15:6 (вера, вмененная в праведность). Согласно Иакову, это божественное пророчество прославляет одновременно веру и дела» (Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 164).

пода Иисуса Христа» без всякой связи с контекстом (1:1; 2:1), а как примеры для подражания приводит известных героев Танаха. Иными словами, почти полное отсутствие «исторического» Иисуса евангелистов или «мистического» Иисуса апостола Павла совершенно не меняет сути и формы Послания, но удаление из него праведников Авраама, Иова, Илии и блудницы Раав, случись таковое, сильно обеднило бы эту энциклику и обесцветило риторику его автора. Имплицитные аллюзии на галаху Иисуса создают впечатление, будто сам автор не желал прибегать к явным цитатам (ср., напр.: Деян. 11:16: «...вспомнил я слово Господа, как он говорил»); в конце концов, максимы прославленного галилейского плотника, брата Иакова, могли иметь свои параллели в несохранившихся изречениях Праведного учителя, Гиллеля и других еврейских мыслителей той поры, что освобождало создателя Послания от обязательной привязки их к какому-либо наставнику⁹⁷⁴ (в том мире многие идеи действительно имели общий характер, что позволяло приписать их любому из популярных и прославленных мыслителей). Подобная авторская тенденция, наряду с превознесением древних праведников, была связана с его желанием придать своему труду общееврейский характер (если не общечеловеческий⁹⁷⁵). В отличие от апостола Павла, автор Послания не делил своих адресатов на друзей и врагов, то есть на принимающих и отвергающих его учение; он писал для всех – как учеников Моисея, так и учеников Иисуса⁹⁷⁶. В это время, за несколько десятилетий

⁹⁷⁴ Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 28; Bauckham R. *James*. P. 88; Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* P. 77–81.

⁹⁷⁵ Hartin P. J. *Spirituality of Perfection*. P. 10: «Послание Иакова скорее помогает увидеть аспекты наших общих соответствующих убеждений, чем указывает на различия. Иаков одновременно напоминает христианам об их еврейских корнях, а остальным верующим – о вечных истинах, совместно прославляемых».

⁹⁷⁶ Kloppenborg J. S. *Diaspora Discourse*. P. 270: «Для этих адресатов автор создает свой собственный *этос* тем, что ссылается на фигуру Соломона и наполняет свой дискурс аллюзиями на другие персонажи израильской истории (вместе со многими утонченными

до так называемого «собора в Явнии», разделение на христиан и иудеев еще не было настолько явным, каким оно стало в конце столетия. Поэтому мнение об узком (или даже сектантском) характере этики Иакова может базироваться только на строгости его галахи, которая во многом, например, в вопросе отношения к бедным слоям общества, была близка тому, чему прежде учили Праведный учитель и Иисус из Назарета.

Максимально сократив ссылки на Христа и вовсе не упоминая его крест и страдания, о которых повсюду проповедовали апостолы, автор Послания все же не стремился смягчить свой полемический тон в призыве достигать святости посредством радостного и терпеливого перенесения искушений и осознанной бедности (примером чему мог бы послужить также и Иисус). Его идеал – прямотушный и бесхитростный пиетист, страдающий и смиренный бедняк, доказывающий и демонстрирующий свою веру реальными делами подобно великим героям веры из Танаха. Информация разных источников показывает нам, что сам Иаков воплощал этот идеал в жизни. Его энциклика могла быть принята многими общинами Диаспоры, включая еврейские кагалы, еще не втянувшиеся в открытый конфликт с христианами.

2. Сумма формы и содержания – идеализация праведной жизни

Итак, для своего Послания автор избрал форму энциклики, что позволило ему не задаваться решением каких-либо частных вопросов и проблем поместных общин (вне зависимости от того, слышал ли он что-либо о них или нет). Кроме того, подобно мудрецам Израиля той поры, он использовал метод галахического постановления – повеления, построенного по

аллюзиями на предание об Иисусе); делается это для того, чтобы отреагировать на ситуацию в Диаспоре и постоянную опасность ассимиляции посредством стратегии подражания образцовым фигурам – Соломону, Аврааму, Раав, Илии, Иову и, для тех адресатов, которые принадлежали к христианству, Иисусу».

типу «следует поступать так и никак иначе», – побуждающего адресатов к праведной жизни в любых жизненных условиях⁹⁷⁷. Это решение было наилучшим выходом в ситуации распространения «другого евангелия», вышедшего из-под контроля иерусалимских ревнителей Закона. Последователи Моисея и Иисуса из Назарета, рассыпавшиеся по просторам Римской империи от Британии до Вавилона, получили из Иерусалима от «раба Господа» (предположительно – известного праведника и брата Иисуса) сборник духовных максим, касавшихся главных сфер жизни религиозного человека, а именно – отношений с Богом и своими единоверцами. Подобная форма религиозного послания ставит его вне географических и временных рамок.

Суть же всего поучения энциклики очень проста: *страждущий праведник, бедный материально, но богатый верою, угоден Богу и поэтому успешен в делах своих, все же остальные терпят поражение из-за своей дружбы с миром*. Таким образом, консервативный автор этого сборника морализаторских проповедей утешает своих адресатов и побуждает их жить праведно, то есть так, как в их совершенно различных ситуациях повели бы себя известные герои Танаха – Авраам, Раав, Иов и Илия (именно подобный характер утешения и наставления Послания Иакова позволил сделать заключение о его жанре – *die Gattung* – как паранезисе раннего христианства). Его небольшой и яркий труд посвящен не постоянно меняющимся экономическим и политическим проблемам, но вечным духовным ценностям. Максимально сузив реальный мир, в котором обитали его потенциальные читатели, автор расширил круг собственных рассуждений о неизменных вещах⁹⁷⁸.

Послание появилось в яркую эпоху, отмеченную деятельностью известных людей – таких, например, как апостол Павел и равван Йоханан бен Заккай; они и другие подобные им

⁹⁷⁷ Л. Джонсон напоминает, что данный тип повеления («do this, avoid that») относится и к паранезису (Johnson L. T. *The Letter of James*. P. 19).

⁹⁷⁸ Ср.: «“Иаков” делает зарисовки с моделей, а не натуры» (Deissmann A. *Bible Studies*. P. 53).

наставники обучали своих последователей, предлагая тем собственные галахические системы. Подобный опус мог быть написан убежденным в своей правоте праведником, *homo religiosus*, проводившим время в посте и молитве, а не в банях, театрах, на рынках и городских площадях. Именно такой праведник мог бы произнести следующую молитву: «Благодарю тебя, Господь, Бог мой и Бог отцов моих, что ты положил долю мою среди сидящих в школе и синагогах и не положил доли моей в театрах и цирках» (Т. Вег. 7d). Автор Послания понуждает своих читателей дружить с Богом, оставив дружбу с греховным миром – иначе Творец не ответит на их молитвы. Для него как набожного еврея, вероятно, с детства посещавшего местную синагогу и иерусалимский Храм, праведная жизнь пред Богом составляет наибольшую ценность в этом мире.

Удивительная особенность этого гимна праведности, проявленной посредством страданий и дел веры, состоит в полном молчании автора о собственном религиозном опыте (этот опыт, судя по патристической традиции, был немалым, а потому вполне заслуживал хотя бы беглого упоминания). Если реальным автором Послания был не исторический Иаков, но его слушатель или имитатор, он наверняка не уклонился бы от рассказа о родственных связях, личной жизни и титуле того, чьим именем был назван его труд⁹⁷⁹. Сам же «раб Господа», если им действительно был тот Иаков Праведный, о котором повествует патристическая традиция, оказался довольно скромным учителем (а также писателем). Он не смог бы обратиться к своим слушателям и читателям с призывом, подобным следующему: «Потому призываю вас: станьте моими подражателями» (1 Кор. 4:16: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε); в этом заключается одно из существенных его отличий от апостола Павла, предполагаемого оппонента автора Послания Иакова. Если энциклика была

⁹⁷⁹ Дискуссии см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 18; Davids P. H. *The Epistle of James*. P. 9; Llewelyn S. R. *Prescript of James*. P. 389–391; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 48; McCartney D. G. *James*. P. 30; McKnight S. *The Letter of James*. P. 28.

написана, продиктована или выверена самим Иаковом, становится понятным отсутствие ссылок на собственный религиозный опыт и высокое положение в палестинском христианстве.

Вероятно, Иаков считал, что идеализированная им праведность – то есть способность стойко переносить искушения, жить бедно, подтверждать веру делами, контролировать свой язык и обладать эффективной молитвой – не могла быть олицетворена ни с кем из ныне живущих, включая его самого, известного аскета и молитвенника.

Приложение

Бог не искушает злом: вариант прочтения Иак. 1:13 в контексте древних представлений о Божественной автократии

Общепризнано, что Послание Иакова является самым необычным, если не загадочным, документом Нового Завета⁹⁸⁰. Многие вопросы, возникающие при его чтении, вызвали бурную полемику среди ученых и до сих пор не получили однозначных ответов⁹⁸¹. Но при таком разнообразии сложных тем краткое утверждение о непричастности Бога к искушению (злом) в 1:13 для современных комментаторов стало настоящим *cruх interpretum*. К сожалению, в своих исследованиях они не объясняют, каким образом это категоричное мнение иерусалимского «епископа» согласуется с информацией Танаха о всевластии Бога, искушающего свой народ⁹⁸².

⁹⁸⁰ Употребление слова «загадка» в отношении данного сочинения см., напр., в: Deissmann A. *Bible Studies*. P. 52; Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. P. 12; Allison D. C. Jr. *James*. P. 1.

⁹⁸¹ McCartney D. G. *James*. P. 2: «Однако спор вокруг книги продолжает бурлить. Почти каждый аспект толкования – ее автор, ее дата, ее первоначальная аудитория, ее теологическое основание, ее структура (или отсутствие структуры), ее общая цель (особенно, является ли она в любом случае реакцией на какую-то форму паулинизма), ее целостность и даже значение некоторых слов, фраз и предложений – вызвали сильные споры, а многие вещи вообще остались вне научного консенсуса».

⁹⁸² См., напр.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 153–155; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 90–92; Davids P. H. *Theological Perspectives on the Epistle of James*. P. 98–99; Idem. *The Epistle of James*. P. 35–38, 80–83; Idem. *A Theology of James, Peter, and Jude*. P. 51–53; Laws S. *The Epistle of James*. P. 69–71; Martin R. P. *James*. P. 33–35; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 74–77; Painter J. *Just James*. P. 252–254; Blomberg C., Kamell M. *James*. P. 71; McCartney D. G. *James*. P. 104–106; Kloppenborg J. S. *James 1:2–15 and Hellenistic Psychagogy*. P. 65–70; McKnight S. *The Letter of James*. P. 114–118; Allison D. C. Jr. *James*. P. 237–243; Ellis N. *The Hermeneutics of Divine Testing*. P. 186–192.

Вообще же тема искушения человека является одной из важных в библейской теологии. Сама история человечества (в изложении Священного Писания) началась с искушения Адама и Евы змеем, а в результате их грехопадения все трое были прокляты Богом (Быт. 3). В Библии и еврейской литературе эпохи Второго Храма упоминаются различные искушения, перед которыми не устояли как известные люди, включая служителей Божьих, так и малоизвестные, простые обыватели. Ниже перечислены виды искушений и те, кто поддался им, первым же помещено наиболее распространенное.

1. Деньги: Ахан (И. Нав. 7:20–21); Гиезий, слуга пророка Елисея (4 Цар. 5:20–24); некоторые сподвижники Иуды Маккавея (2 Мак. 10:20–22); многие жрецы Второго Храма (Jos. Ant., XX, 181, 206–207; M. Sheq. 1:3–4; T. Sota 13:8; T.J. Sota 24a.72–76); Иуда Искарот (Мф. 26:14–16; Ин. 12:4–6); Ананий и Сапфира (Деян. 5:1 сл.). Данное искушение было настолько распространено, что послужило основой для известной максимы о невозможности служения одновременно двум господам – Богу и *маммоне* (Мф. 6:24; Лк. 16:13; о *маммоне* см.: 3.4.2. Стремление учить и социальное разделение между *хахамим* и *ам-гаарец*).

2. Власть: Саул (1 Цар. 13:8–14; 15:17–31); Давид (2 Цар. 8:18, 11), его сыновья и внуки, как то: Авессалом (2 Цар. 15:1–12; 18:18), Адония (3 Цар. 1:5–10) и Ровоам (3 Цар. 12:1–15; 2 Пар. 10:1–15); Озия (2 Пар. 26); Навуходоносор (Дан. 4:26–34); первосвященники Второго Храма (Т. Мен. 13:21).

3. Женщины: патриарх Иуда (Быт. 38:14 сл.); Самсон (Суд. 16:4 сл.); Давид (2 Цар. 11) и его сыновья, как то: Амнон (2 Цар. 13), Адония (3 Цар. 2:13–25) и Соломон (3 Цар. 11); безымянный юноша (Прит. 7).

Эти свидетельства наводят читателей на мысль о полной человеческой несостоятельности в преодолении искушений, даже тогда, когда речь идет о людях, на первый взгляд, вполне достойных и порядочных. При этом следует отметить, что Бог не был инициатором ни одного из них. А все краткое поучение «раба Господа», взятое целиком

(Иак. 1:13–14), гласит, что человек не должен обвинять Бога в обрушившемся на него искушении и при этом даже не видеть собственной вины в случившемся. Такой взгляд уже прозвучал столетиями ранее в знаменитой гомеровской поэме (Ном. Од., I, 31–34):

Слово к собранью богов обращает Зевес Олимпиец:
«Странно, как смертные люди за все нас, богов, обвиняют!
Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто
Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?..»

Данное поучение у Гомера ценно именно тем, что в его изображении боги сами нередко выступают в роли активных участников войны, не гнушающимися интригами и обманом и даже подстрекательством людей к нападению на других богов⁹⁸³. На этом фоне ярко звучит горестное осознание царем Агамемноном поражения в битве с троянами как результата интриги самого Зевса (IX, 16–29; XIX, 76–138; ср. подобные признания Ахилла и Гектора в: XIX, 270–273; XXII, 296–305); к этому следует также добавить свидетельство о его переменчивом характере, что влияло на исход битвы (XVI, 688–690). Поэтому резкие и откровенные слова Афины о своем отце как свирепом и лютом обладателе мрачной души не кажутся преувеличением (VIII, 360–361).

За двести лет до Иакова подобный взгляд высказал также и еврейский интеллектуал бен Сира (15:11–12, 17):

Не говори, что «из-за Господа согрешил»,
ибо Он ненавидит [то], что не должно делать.
Не говори, что «Он ввел меня в заблуждение»,

⁹⁸³ Из-за обилия мест в *Илиаде* они помещены в отдельном примечании; см., напр.: Ном. II, I, 8–457; II, 2–452; III, 85 – IV, 147; V, 1–36; 121–132, 755–767, 784–898; XI, 3–4; XIV, 135–279; XVI, 652–656, 700–726, 787–792; XVII, 70–81, 321–333, 544–590; XVIII, 356 – XIX, 39; XX, 19–40; XXI, 136–298, 596–603; XXII, 7–13, 202–204, 214–247, 276–277, 296–305. В *Одиссее* боги, уже успокоившиеся от войны, все еще продолжают интриговать в отношении к людям, см., напр.: Ном. Од. I, 9, 14–21, 67–74; III, 279–280; V, 282–296; XII, 370–383; XIII, 125–164; XVIII, 346–348; XX, 284–286.

ибо нужды не имеет [Он] в муже грешном.

...

Перед людьми жизнь и смерть,
и если к чему благоволит [человек], дастся ему.

Таким образом, как это часто случается, данный взгляд не имел национального характера и не отличал одну культуру от другой – он был универсальным, ибо источники свидетельствуют о его широком распространении⁹⁸⁴.

Однако разнообразные источники свидетельствуют и об обратном: искушения и испытания приходят в том числе и свыше. Идея всевластия Бога, который сам решает, кому послать их, а кого избавить от них, кого благословить, а кого проклясть, сделать нищим или обогатить, очевидна как в Танахе, так и в Новом Завете (см., напр.: Быт. 22:1; Исх. 16:4; 20:20; Вт. 13:1–3; 1 Цар. 2:6–7; 3 Цар. 22:20–23; 2 Пар. 18:19–22; Иов 1:12–2:6; 12:23; Пс. 74[75]:8; Сир. 33:10–13; Мф. 6:13; Лк. 11:46; Рим. 9:11–21). Более того, пророк Исайя (45:7) утверждал, что Бог творит даже зло (יָרָא / *какбс*). В греческой версии книги бен Сиры Божий выбор передан словом «благоволение» (33:13: ἡ εὐδοκία), которое через два столетия было использовано в определении христиан как людей, избранных еще до сотворения мира (Еф. 1:5; также ст. 9).

Особо отметим, что в изложении Четвертого Евангелия Иисус также искушает (πειράζων) своего ученика Филиппа (Ин. 6:5–7); в других библейских книгах (Сир. 18:23; Мф. 22:35; 1 Фес. 3:5) это слово использовано в разговоре об искушении Бога, Иисуса или христиан.

Этот богатый фон служит хорошим подспорьем в понимании происхождения идеи Божественной автократии и предопределения, которую, согласно Иосифу Флавию, среди иудейских религиозных групп и сект полностью отрицали только саддукеи (подробнее см.: 2.3.1. Религиозные

⁹⁸⁴ Подробнее см.: Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. P. 154–155; Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 90–92; Kloppenborg J. S. *James 1:2–15 and Hellenistic Psychology*. P. 66–67; Allison D. C. Jr. *James*. P. 243, not. 182, 183.

лидеры Израиля: фарисеи, саддукеи и ессеи). Автор Деяний апостольских развивает эту мысль до предела (возможно, следуя ессеям) и говорит, что от миссионерской проповеди апостолов уверовали именно те язычники, «которые были определены (τεταγμένοι) к жизни вечной» (13:48). В раввинистической литературе подобная тенденция предвидения (תבואה) также присутствует, хотя ей не уделено много места (см., напр.: М. Avot 3:15[16]; ARN A.39; B.22, 44; TB. Sanh. 107a; Ber. г. 30.8 [на Быт. 6:9]; Esth. г. 6.3 [на Есф. 2:4]; Shmot г. 41.3 [на Исх. 31:18]; Bem. г. 13.5 [на Чис. 7:12], 16.6 [на 13:2], 16 [на 13:24]). В этом плане наиболее показательны молитва с просьбой об избавлении от искушения (TB. Ber. 60b) и поучение о том, чтобы не искать их самому, как это сделал Давид, попросив у Бога испытания и искушения (Пс. 25[26]:2; TB. Shab. 32a; Sanh. 107a)⁹⁸⁵.

Заметим для общего контекста, что в греко-римском мире деления по вопросу предопределения были настолько известны, что Тацит в кратком описании трех направлений даже не приводит имена философских школ, разделяющих те или иные воззрения (Тас. Ann., VI, 22).

Поэтому попытки некоторых иудейских авторов эпохи Второго Храма представить Бога совершенно непричастным всему злumu в жизни людей выглядят наивной или даже примитивной теодицеей и не согласуются со Священным Писанием. Столетиями прежде подобную попытку предпринял Платон, в своем знаменитом политическом трактате *Государство* выразивший несогласие с утверждением о том, что боги посылают злое добрым, а доброе – злым (Plato. Rep., 364b ff).

Со всеми приведенными выше свидетельствами в явное противоречие вступает упомянутое в самом начале авторское утверждение о непричастности Бога к искушениям. На его основании современные комментаторы считают автора Послания Иакова – набожного еврея, чтущего

⁹⁸⁵ Эти места в качестве параллелей к Мф. 6:13 приведены в: SB. Bd. 1. S. 422.

Тору как «закон царский» (см.: 1.3.4. Свидетельство Послания: набожный иудео-христианин), – сторонником упомянутой теодицеи⁹⁸⁶. Ниже мы предлагаем иное прочтение этого места.

Вполне возможно, данный стих испорчен, подобно 2:18a («Но скажет кто: “ты веру имеешь, а я дела имею”», где логичней было бы прочитать: «Но скажет кто: “один веру имеет, а иной дела”» – см. с. 147 прим. 388), что часто бывает в тех случаях, когда текст – например, данное Послание – был создан на основании речей оратора.

На наш взгляд, рассматриваемое поучение должно выглядеть следующим образом:

Никто из искушаемых пусть не говорит, что от Бога искушаем,
ибо

Бог не искушаем злом, и сам не искушает никого [злом].

Напомним к месту, что в еврейских текстах той эпохи, не отличавшихся литературной красотой греко-римских авторов, часто отсутствуют не только местоимения, но и важные в предложении слова (именно поэтому в наших переводах встречаются логические вставки в квадратных скобках). В самом Послании, например, эта тенденция наиболее заметна в 5:7б, где в словосочетании «ранний и поздний» оба прилагательные не имеют рядом с собой определяемого существительного, отчего древние переписчики подставляли подходящие по смыслу слова «дождь» или, иногда, «плод»⁹⁸⁷.

Кроме того, трудно понять, зачем в этом предложении присутствует уточнение «злом», ведь главную мысль можно было выразить проще, а именно:

Никто из искушаемых пусть не говорит, что от Бога искушаем,

⁹⁸⁶ См., напр.: Mussner F. *Der Jakobusbrief*. S. 84–98; Maier G. *Der Brief des Jakobus*. S. 20; Painter J. *Just James*. P. 252–254; McKnight S. *The Letter of James*. P. 122.

⁹⁸⁷ Текстологию этого стиха см. в: Dibelius M., Greeven H. *James*. P. 243–244; Laws S. *The Epistle of James*. P. 211–213; McCartney D. G. *James*. P. 25, 241, 244; McKnight S. *The Letter of James*. P. 409–410; Allison D. C. Jr. *James*. P. 701–703.

ибо
Бог не искушаем,
и
сам не искушает никого.

Для большей наглядности анализируемый стих можно изобразить с помощью математической формулы с вынесением за скобки общего множителя *зло* (κακός), а именно:

Никто из искушаемых пусть не говорит, что от Бога искушаем,
ибо
злом ^x (Бог не искушаем + и сам не искушает никого).

Такая схема соответствует библейскому портрету Бога, который никогда и никого не призывал делать злые дела, но намеренно или ненамеренно испытывал людей тем, что наделял их властью, богатством и физической (сексуальной) силой.

Все они вполне могут рассматриваться в качестве добрых даяний, «нисходящих от Отца светов» (Иак. 1:17), ибо во все века о них возносятся к Небу нескончаемые молитвы. Очень краткое, как бы оброненное мимоходом, поучение бен Сиры «не ищи у Господа правления» (7:4: μή ζήτεσιν παρὰ κυρίου ἡμεροῖαν) напоминает о приземленности человеческих вожелдений; заметно, что в повседневных молитвах чаще звучит прошение о чем-то земном, материальном, и в меньшей степени – прославление Бога. Но именно эти желанные дары – власть, богатство, физическая сила и даже хорошее здоровье – приводят многих людей к духовному падению, так как земные творения не могут правильно распорядиться ими и совладать с греховными побуждениями плоти (см., напр.: Нав. 7:20–21; Суд. 16; 4 Цар. 20; 1 Кор. 3:3; Рим. 8:6–7; Иак. 1:14). Это касается даже тех, кто прекрасно отдает себе отчет в том, что не делает доброго, которого желает, но наоборот – совершает злое, которого не желает (Рим. 7:15, 19).

И наконец, согласно Иак. 1:12, человек, подвергшийся искушениям, проходит своеобразное испытание, а после, в случае его успешного преодоления, получает венец жизни, который предназначен для любящих Бога. Таким образом, искушение религиозного человека показано необходимой проверкой

для обретения дорогой награды, а это уже делает Бога участником этого процесса.

Библиография

Библия

Novum Testamentum Graeca. 27th Ed. Ed.: Aland K. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Eds: Elliger K., Rudolph W. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1977.

Septuaginta. Ed.: Rahlfs A. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Словари и справочники

Jastrow M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac and Co; N.Y.: Putnam's Sons, 1903.

Kittel G., Friedrich G. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 Vls. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Lidell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Schiffman L. H., Vanderkam J. C. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. 2 Vls. N. Y.: Oxford University Press.

Sperber D. *A Dictionary of Greek and Latin Terms in Rabbinic Literature*. Jerusalem: Bar-Ilan University Press, 1984.

Ближневосточные тексты

Тексты Кумрана. Вып. 1. М.: Наука, 1971.

Иосиф Флавий. *Жизнь* // Вестник древней истории. 2006. № 4. С. 216–229. 2007. № 1. С. 272–283. № 2. С. 235–251.

Иосиф Флавий. *Иудейские древности. Против Апиона*. М.: Ладомир, 1994.

Иосиф Флавий. *Иудейская война*. М.: Мосты культуры, 1994.

Письмо Аристее к Филократу // Труды Киевской духовной академии, 1916, № 2, июль-август, с. 153–198, сентябрь-октябрь, с. 1–37, ноябрь, с. 197–225.

Филон Александрийский. *Против Флакка. О посольстве к Гаю* // Филон Александрийский. *Против Флакка. О посольстве к Гаю*. Иосиф Флавий. *Против Апиона. Жизнь Иосифа Флавия*. М.: Мосты культуры, 2017.

The Babylonian Talmud. 18 Vls. Ed.: Epstein I. N. Y.: The Soncino Press, 1978. (CD)

Corpus Inscriptionum Judaicarum. 2 Vls. Ed.: Frej J. B. Vatican City. 1936, 1952.

Corpus Papyrorum Judaicarum. 3 Vls. Tran.: Tcherikover V., et al. Cambridge: Harvard University Press. 1957–1964.

The Dead Sea Scrolls: Study Edition. 2 Vls. Tran.: Martinez F. G, Tiggelaar E. J. Leiden: Brill, 1999.

Inscriptiones Judaicae Orientis. 3 Vls. Eds.: Noy D., et al. Tübingen, 2004.

The Jerusalem Talmud. Ed.: Guggenheimer H. W. Berlin: Walter de Gruyter, 2000–.

Josephus with English Translation. 9 Vls. Ed.: Thackeray H., Marcus R. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1993–1998.

Mekhilta de-rabbi Ishmael. Tran.: Lauterbach J. Z. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.

Midrash Rabbah. 10 Vls. Ed.: Epstein I. N. Y.: The Soncino Press, 1983. (CD)

Midrash on Psalms (Midrash Tehillim). 2 Vls. Tran.: Braude W. G. New Heaven: Yale University Press, 1959.

The Mishnayoth. 7 Vls. Ed.: Ph. Blackman. London: Judaica Press, 1951–1990.

The Old Testament Pseudepigrapha. 2 Vls. Ed.: Charlesworth J. H. N. Y.: Doubleday, 1983.

Old Testament Pseudepigrapha: Greek and English. Tran.: Evans C. A., Zacharias D. H. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Philo with English Translation. 12 Vls. Tran.: Colson F. H., et al. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1929–1962.

The Tosefta. 2 Vls. Ed.: J. Neusner. Peabody: Hendrickson, 2002.

Sifra on Leviticus. 4 Vls. Tran.: Finkelstein L. N. Y.: The Jewish Theological Seminary Press, 2014.

Греко-римские тексты

Авл Геллий. *Аттические ночи*. СПб.: Гуманитарная академия, 2007–2008.

Аристотель. *Собрание сочинений*. 4 т. М.: Мысль, 1976.

Арриан Квинт Эппий Флавий. *Беседы Эпиктета*. М.: Ладомир, 1997.

Геродот. *История*. Л.: Наука, 1972.

Гомер. *Илиада*. М.: Наука, 2008.

Гомер. *Одиссея*. М.: Наука, 2000.

Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. 3 т. // Штерн М. М.: Мосты культуры, 1997–2002.

Диоген Лаертский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1986.

Квинтилиан Марк Фабий. *Двенадцать книг риторических наставлений*. СПб., 1834.

Либаний. *Речи*. 2 т. Казань: Типография императорского университета, 1916.

Платон. *Собрание сочинений*. 4 т. М.: Мысль, 1994.

Полибий. *Всеобщая история*. СПб.: Наука, 2005.

Плиний Гай Цецилий Секунд. *Письма*. М.: Наука, 1982.

Сенека Луций Анней. *Философские трактаты*. СПб.: Алетейя, 2001.

Тацит Публий Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История*. СПб.: Наука, 1993.

Цицерон Марк Туллий. *Три трактата об ораторском искусстве*. М.: Наука, 1972.

Цицерон Марк Туллий. *Диалоги*. М.: Наука, 1966.

Цицерон Марк Туллий. *Письма*. 3 т. М.-Л.: АН СССР, 1949–1951.

Фукидид. *История*. Л.: Наука, 1981.

Эпикур. *Письма* // Лукреций, Тит Кар. *О природе вещей*. М.: Художественная литература, 1983.

Plutarch. Moralia. 14 Vls. Tran.: Rabbit F. C. LCL. Cambridge: Harvard University Press. 1927–1969.

Demetrius on Style: The Greek Text of Demetrius De Elocutione Edited after the Paris Manuscript (English and Ancient

Greek Edition). Ed.: Roberts W. R. N. Y.: Cambridge University Press. 2011.

Христианские тексты

Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989.

Евсевий Кесарийский. *Церковная история.* СПб.: изд. Олега Абышко, 2013.

Иринеи Лионский. *Творения.* СПб.: изд. Тузова, 1900.

Климент Александрийский. *Строматы.* СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.

Ориген. *Толкование на Евангелие от Иоанна.* СПб.: РГХА, 2018.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. *Избранные сочинения.* М.: Прогресс, 1994.

The Apostolic Fathers. Vol. 1: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Epistle of Barnabas. Tran.: Kirsopp L. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1912.

The Apostolic Fathers. Vol. 2: Epistle of Barnabas, Papias and Quadrates, Epistle to Diognetus, the Shepherd of Hermas. Tran.: Ehrman B. D. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments.* 2 Vls. Tran.: Oldfather W. A. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Eusebius. *The Ecclesiastical History.* 2 Vls. Tran.: Kirsopp L., Oulton J. E. L. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1926, 1932.

Jerome. *On Illustrious Men.* Tran.: Halton Th. P. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans. Books 1–5.* Tran.: Th. P. Scheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans. Books 6–10.* Tran.: Th. P. Scheck. Washington: The Catholic University of America Press, 2002.

Origen. *Commentary on the Gospel of John. Books 13–32*. Tran.: Heine R. E. Washington: The Catholic University of America Press, 1993.

Origenes Werke. Origenes Matthäuserklärung. Ed.: E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935.

The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46). 2nd Ed., Revised and Expanded. Tran.: F. Wiiliams. Leiden: Brill, 2009.

Современная литература

Алиева О. Паранеза: философская и риторическая традиция. *Вестник ПСТГУ*. 2011. Вып. 3 (25). С. 23–36.

Амусин И. Д. *Кумранская община*. М.: Наука, 1983.

Лебедев А. П. *Братья Господни. Исследования по истории ранней Церкви*. СПб.: изд. Олега Абышко, 2010.

Левинская И. А. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. СПб.: Логос, 2000.

Лурье С. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. М.: Мосты культуры, 2009.

Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного жанра // Грабарь-Пассек М. Е. (ред.) *Античная эпистолография*. М.: Наука, 1967. С. 5–25.

Тантлевский И. Р. *История и идеология кумранской общины*. СПб.: «Восточная литература» РАН, 1994.

Тарасенко А. А. Еврейская миссия в эпоху Второго Храма – от обрезания к образованию // БР. 2011. № 12. С. 84–97.

Тарасенко А. А. *Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия: Некоторые аспекты деятельности Иисуса в контексте мессианских ожиданий в начале новой эры*. СПб.: Гуманитарная академия, 2017.

Тарасенко А. А. Роберт Эйзенман и его magnum opus «Иаков, брат Иисуса, и свитки Мертвого моря» // Скрижали. 2018. Вып. 15. С. 158–169.

Adams S. A. Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship // Porter S. E., Adams S. A. (Ed.) *Paul and the Ancient Letter Form*. Leiden: Brill, 2010. P. 33–55.

Adamson J. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Adamson J. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Albl M. C. «Are Any among You Sick?» The Health Care System in the Letter of James // JBL. 2002. Vol. 121/1. P. 123–143.

Alexander P. S. Epistolary Literature // Stone M. E. (Ed.) *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 579–596.

Allison D. C. Jr. The Fiction of James and Its *Sitz im Leben* // RB. 2001. Vol. 108/4. P. 529–570.

Allison D. C. Jr. *James: A Critical and Exegetical Commentary*. N. Y.: T & T Clark, 2013.

Anderson R. D. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters, 1999.

Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987.

Baasland E. Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes // Haase W., Temporini H. (Eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1988. Bd. 25. Teilb. 5. S. 3646–3684.

Baker W. R. Christology in the Epistle of James // EQ. 2002. Vol. 74/1. P. 47–57.

Baker W. R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.

Barnett P. *Finding the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Barrett C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. 2 Vols. Edinburgh: T & T Clark, 1994, 1998.

Batten A. J. *Friendship and Benefaction in James*. Blandford Forum: DEO Publishing, 2010.

Batten A. J. *What Are They Saying About the Letter of James?* N. Y.: Paulist Press, 2009.

Bauckham R. For What Offense Was James Put to Death? // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 199–232.

Bauckham R. James and the Jerusalem Community // Skarsaune O., Hvalvik R. (Eds.) *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. P. 55–95.

Bauckham R. James and the Jerusalem Church // *The Book of Acts in Its First Century Setting: Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Ed.: R. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 415–480.

Bauckham R. James and Jesus // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 100–137.

Bauckham R. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London: Routledge, 1999.

Bauckham R. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. 2nd Ed. London: T & T Clark, 2004.

Bauckham R. The Origin of the Ebionites // Tomson P. J., Lambers-Petry D. (Eds.) *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 162–181.

Baumgarten A. I. The Pharisaic *Paradosis* // HTR. 1987. Vol. 80/1. P. 63–77.

Bernheim P.-A. *James, Brother of Jesus*. London: SCM Press, 1997.

Betz H. (Ed.). *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. Leiden: Brill. 1978.

Blomberg C., Kamell M. *James. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.

Bockmuehl M. Antioch and James the Just // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 155–198.

Brent A. *A Political History of Early Christianity*. London: T & T Clark.

Burchard C. *Der Jakobusbrief*. Tübingen: Morh Siebeck, 2000.

Byrskog S. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Leiden: Brill, 2002.

Cabaniss A. A Note on Jacob's Homily // *EvQ*. 1975. 47. P. 219–222.

Conzelmann H. *A Commentary on the Acts of Apostles*. Tran.: Limburg J., Kraabel A. T., Juel D. H. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Cargal T. B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993.

Carpenter C. James 4.5 Reconsidered // *NTS*. 2001. Vol. 47/2. P. 189–205.

Chester A. The Theology of James // Chester A., Martin R. (ed.). *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994. P. 1–62.

Cheung L. L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. Waynesboro: Paternoster Press, 2003.

Chilton B. James and the (Christian) Pharisees // Avery-Peck A. J., et al. *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*. 2 Vols. Leiden: Brill, 2004. P. 19–47.

Chilton B. James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 138–160.

Cohen S. J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Cohen S. J. D. The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism // *HUCA*. 1984. Vol. 55. P. 27–53.

Collins J. J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden: Brill, 2005.

- Cook J. G. *Roman Attitudes Towards the Christians: From Claudius to Hadrian*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Dalman G. *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*. Edinburgh: T & T Clark, 1902. 350 p.
- Dauids P. H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Dauids P. H. The Epistle of James in Modern Discussion // ANRW. 1988. Teil II: Principat. Bd. 25/5. S. 3621–3645.
- Dauids P. H. Palestinian Traditions in the Epistle of James // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 33–57.
- Dauids P. H. James's Message: The Literary Record // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJNP, 2001. P. 66–87.
- Davies P. R. James in the Qumran Scrolls // Chilton B., Evans C. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 17–31.
- Dauids P. H. Theological Perspectives on the Epistle of James // JETS. 1980. Vol. 23/2. P. 97–103.
- Dauids P. H. *A Theology of James, Peter, and Jude*. Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Deines R. *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Deines R. The Pharisees Between «Judaisms» and «Common Judaism» // Carson D. A., et al. *Justification and Variegated Nomism. Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. P. 443–504.
- Deissmann A. *Bible Studies: Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*. Tran.: A. Grieve. Edinburgh: T & T Clark, 1903.
- Deissmann A. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Tran.: L. R. M. Strachan. N. Y.: Harper and Brothers, 1927.

DeSilva D. A. *Jews in the Diaspora* // Green J. B., McDonald L. M. (Eds.) *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

Dibelius M., Greeven H. *James: A Commentary on the Epistle of James*. Tran.: M. A. Williams. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Dickey E. *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*. N. Y.: Oxford University Press 1996.

Dickey E. *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleus*. N. Y.: Oxford University Press, 2002.

Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Leiden: Mohr Siebeck, 2012.

Dormeyer D. *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Tran.: R. Kossov. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. 4th ed. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Dunn J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into Character of Earliest Christianity*. 3d Ed. London: SCM Press, 2006.

Edgar D. H. *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Eisenman R. *James the Brother of Jesus and the Dead Sea Scrolls*. 2 Vls. Nashville: Grave Distractions Publications, 2012.

Eisenman R. *James the Just in the Habakkuk Peshet*. 2nd Ed. Nashville: Grave Distractions Publications, 2013.

Ellis N. *The Hermeneutics of Divine Testing: Cosmic Trials and Biblical Interpretation in the Epistle of James and Other Jewish Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Evans C. A. *Comparing Judaism: Qumranic, Rabbinic, and Jacobean Judaisms Compared* // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 161–183.

Farmer W. R. James the Lord's Brother, According to Paul // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 133–153.

Feldman L. H. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 1996.

Finkelstein L. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*. 3d Ed., Revised. 2 Vls. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1962.

Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: SBL, 1974.

Flusser D. *Judaism of the Second Temple Period: Vol. 1. Qumran and Apocalypticism*. Tran.: A. Yaddin. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Foster R. J. *The Significance of Exemplars for the Interpretation of the Letter of James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Frankemölle H. *Der Brief des Jakobus*. 2 Bnd. Würzburg: Echter Verlag, 1994.

Francis F. O. The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John // ZNW. 1970. Vol. 61/1–2. P. 110–126.

Freyne S. *Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Freyne S. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus*. N. Y.: Bard College, 2008.

Graaf D. de. Some Doubts about Doubt: The New Testament Use of Διακρίνω // JETS. 2005. Vol. 48/4. P. 733–755.

Gruen E. S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Hachlili R. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2005.

Hadas-Lebel M. *Philo of Alexandria: A Thinker of the Jewish Diaspora*. Tran.: R. Fréchet. Leiden: Brill, 2012.

Hahn F., Müller P. Der Jakobusbrief // ThR. 1998. Jahrg. 63/1. S. 1–73.

Hartin P. J. *James and the Q Sayings of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

- Hartin P. J. *James*. Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- Hartin P. J. *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- Hartin P. J. *Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*. Collegeville: The Liturgical Book, 1999.
- Heger P. *Cult as the Catalyst for Division: Cult Disputes as the Motive for Schism in the Pre-70 Pluralistic Environment*. Leiden: Brill, 2007.
- Hendel R. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. N. Y.: Oxford University Press, 2005.
- Hengel M. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Tran.: J. Bowden. 2 Vls. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Hengel M. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. Tran.: J. Bowden. London: SCM Press, 1989.
- Hengel M. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Hengel M. *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien. 2. Auflage*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Hengel M. *The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A. D.* Tran.: D. Smith. Edinburgh: T & T Clark, 1989.
- Herford R. T. *Christianity in Talmud and Midrash*. London: Williams & Norgate, 1903.
- Hezser C. Einheit und Vielfalt in der rabbinischen Halakhah // Konradt M., Steinert U. (Eds.) *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002. S. 149–163.
- Hezser C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Hezser C. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Hoppe R. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter Verlag, 1977.
- Howard T. L. Suffering in James 1:2–12 // CTR. 1986. Vol. 1/1. P. 71–84.

Instone-Brewer D. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Inwood B. Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters // Morello R., Morrison A. D. (Ed.) *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. N. Y.: Oxford University Press, 2007. P. 133–148.

Jacobs I. *The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*. N. Y.: Cambridge University Press, 1995.

Jackson-McCabe M. A. Enduring Temptation: The Structure and Coherence of the Letter of James // JSNT. 2014. Vol. 37/2. P. 161–184.

Jackson-McCabe M. A. *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Leiden: Brill, 2001.

Jackson-McCabe M. A. The Messiah Jesus in the Mystic World of James // JBL. 2003. 122/4. P. 701–730.

Jeremias J. *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Jeremias J. *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1967.

Johnson L. T. *The Letter of James: A New Translation and Commentary*. N. Y.: Doubleday, 1995.

Johnson L. T. *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Kaiser S. *Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Jak 5,13–18*. Göttingen: Neukirchener Verlag, 2006.

Kalmin R. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. N. Y.: Routledge, 1999.

Kampen J. *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

Keener C. S. *Acts: An Exegetical Commentary*. 4 Vls. Grand Rapids: Baker, 2012–2015.

Keener C. S. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 Vls. Peabody: Hendrickson, 2003.

Klauck H.-J. *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco: Baylor University Press, 2006.

Klausner J. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. Tran.: H. Danby. New York: The Macmillan Company, 1926.

Klijn A. F. J., Reinink G. J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden: Brill, 1973.

Kloppenborg J. S. Dating Theodotos (CIJ II 1404) // JJS. 2000. Vol. 51/2. P. 243–279.

Kloppenborg J. S. Diaspora Discourse: The Construction of Ethos in James // NTS. 2007. Vol. 53/2. P. 242–270.

Kloppenborg J. S. Emulation of the Jesus Tradition in the Letter of James // Webb R., Kloppenborg J. S. (Eds.) *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James*. London: T & T Clark, 2007. P. 121–150.

Kloppenborg J. S. James 1:2–15 and Hellenistic Psychagogy // NT. 2010. Vol. 52. P. 37–71.

Konradt M. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Konradt M. Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion // Gemünden P., et al. (Eds.) *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der «strophernen Epistel»*. Münster: Lit, 2003. S. 16–53.

Korner R. J. *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*. Leiden: Brill, 2017.

Labendz J. P. *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*. N.Y.: Oxford University Press, 2013.

Laws S. *The Epistle of James*. London: Adam & Charles Black, 1980.

Laws S. Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV, 5 // NTS. 1974. Vol. 20/2. P. 210–215.

Levine L. I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2nd Ed. New Heaven: Yale University Press, 2005.

Levine L. I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1989.

Lieberman S. *Greek in Jewish Palestine*. N. Y.: The Jewish Theological Seminary of America, 1942.

Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. 2nd Ed. N. Y.: The Jewish Theological Seminary of America, 1962.

Lightstone J. N. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild: A Socio-Rhetoric Approach*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002.

Lindsay D. R. *Josephus and Faith: Πίστις and πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament*. Leiden: Brill, 1993.

Llewelyn S. R. Prescript of James // NT. 1997. Vol. 39/4. P. 385–393.

Lockett D. R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. London: T & T Clark, 2008.

Lodge J. G. James and Paul at Cross-Purposes? James 2,22 // *Biblica*. 1981. Vol. 62/2. P. 195–213.

Lukeš J. Leviticus 19,18 v recepci Nového Zákona // Beneš J. (Ed.) *Otevřené dveře. Leviticus 19*. Chomutov: L. Marek, 2012. S. 160–211.

Luomanen P. *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospel*. Leiden: Brill, 2012.

Maier G. *Der Brief des Jakobus*. Wuppertal: Brunner Verlag, 2004.

Martin R. P. *James*. Waco: World Books, 1988.

Mason S. N. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*. Leiden: Brill, 1991.

Mason S. N. *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*. Peabody: Hendrickson, 2009.

Mason S. N. Priesthood in Josephus and the «Pharisaic Revolution» // *JBL*. 1988. Vol. 107/4. P. 657–661.

Mayor J. B. *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction Notes and Comments*. London: MacMillan, 1910.

McCartney D. G. *James*. Grand Rapids: Baker, 2009.

McKay H. A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 1994.

McKnight S. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

McKnight S. A Parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity // Chilton B., Evans C. A. (Eds.) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999. P. 83–129.

McLaren J. Ananas, James, and Earliest Christianity: Josephus Account of the Death of James // JTS. 2001. Vol. 52/1. P. 1–25.

Meier J. P. Is There *Halaka* (the Noun) at Qumran? // JBL. 2003. Vol. 122/1. P. 150–155.

Meyer A. *Das Rätsel des Jacobusbriefes*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1930.

Mongstad-Kvammen I. *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James: James 2:1–13 in its Roman Imperial Context*. Leiden: Brill, 2013.

Moo D. J. *The Letter of James: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1985.

Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. 3 Vls. Peabody: Hendrickson, 1960.

Moyse S. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament // Moyse S. (Ed.) *The Old Testament in the New Testament: Essays in the Honour of J. L. North*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 14–41.

Moyse S. Intertextuality and Biblical Studies: A Review // VE. 2002. Vol. 23/2. P. 418–431.

Mrázek J. *Teologie opomíjených. Přehližené hlasy v Novém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2013.

Mühling A. «*Blickt auf Abraham, euer Vater*». *Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels*. Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Muir J. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. London: Routledge, 2009.

Mullins T. Y. Formulas in New Testament Epistles // JBL. 1972. Vol. 91/3. P. 380–390.

Mullins T. Y. Greeting as a New Testament Form // JBL. 1968. Vol. 87/4. P. 418–426.

Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer: His World, His Opinions, His Skills*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.

Mussner F. *Der Jakobusbrief*. Freiburg: Herden, 1987.

Neusner J. *The Halakhah: Historical and Religious Perspectives*. Leiden: Brill, 2002.

Neusner J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 Vols. Leiden: Brill, 1971.

Neusner J. *The Theology of the Halakhah*. Leiden: Brill, 2001.

Niebuhr K.-W. James in the Minds of the Recipients: A Letter from Jerusalem // Niebuhr K.-W., Wall R. W. (Eds.) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition*. Waco: Baylor University Press, 2009. P. 43–54.

Niedewimmer K. *Die Didache*. 2. ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Niehoff M. R. The Implied Audience of the Letter of James // Anderson G. A., et al. (Eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2013. P. 58–77.

Nienhuis D. R. *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Cristian Canon*. Waco: Baylor University Press, 2007.

Öhler M. *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

Painter J. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. 2nd Ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2004.

Painter J. What James Was, His More Famous Brother Was Also // Every-Peck A., et ell. *Earliest Christianity within Boundaries of Judaism*. Leiden: Brill, 2016. P. 218–237.

Painter J. Who Was James? Footprints as a Means of Identification // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 10–65.

Penner T. C. *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Perdue L. Paraenesis and the Epistle of James // ZNW. Vol. 72/3–4. P. 241–256.

Pick B. Followers of Jesus in the Talmud // Monist. 1910. Vol. 20/2. P. 263–278.

Popkes W. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.

Popkes W. James and Scripture: An Exercise in Intertextuality // NTS. 1999. Vol. 45/2. P. 213–229.

Popkes W. The Mission of James in His Time // Chilton B., Neusner J. (Eds.) *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: WJKP, 2001. P. 88–99.

Popkes W. Paraenesis in the New Testament: An Exercise in Conceptuality // Starr J., Engberg-Pedersen T. (Ed.) *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyeter, 2004. P. 13–46.

Porter S. E. Is «dipsuchos» (James 1,8; 4,8) a «Christian» Word? // Biblica. 1990. Vol. 71/4. P. 469–498.

Pratscher W. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Proctor M. Faith, Works, and Christian Religion in James 2:14–26 // EQ. 1997. Vol. 69/4. P. 307–332.

Radin M. *The Jews among the Greeks and Romans*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1915. 421 p.

Rajak T. *Josephus: The Historian and His Society*. Midsomer Norton: Duckworth, 1983.

Rendall G. H. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. Cambridge: At the University Press, 1927.

Riesner R. Synagogues in Jerusalem // *The Book of Acts in Its First Century Setting: Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Ed.: R. Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 179–210.

Rivkin E. Defining the Pharisees: the Tannaitic Sources // HUCA. 1969–1970. Vol. 40–41. P. 205–249.

Rivkin E. *A Hidden Revolution*. Nashville: Abington, 1978.

Rosenmeyer P. A. *Ancient Epistolary Fiction: The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rosenmeyer P. A. *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*. N. Y.: Routledge, 2006.

Ropes J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. Edinburgh: T & T Clark, 1916.

Rutgers L. V. Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C. E. // *CA*. 1994. Vol. 13/1. P. 56–74.

Ruzer S. James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse // Anderson G. A., et al. (Eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2013. P. 79–104.

Safrai S. Halakha // Safrai S. (Ed.) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 121–209.

Safrai S. Oral Tora // Safrai S. (Ed.) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. P. 35–119.

Saldarini A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Sanders E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*. London: SCM Press, 1990.

Sanders E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*. London: SCM Press, 1994.

Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press, 1977.

Sandt H. van de. James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6 // *Biblica*. 2007. Vol. 88/1. P. 38–63.

Saxby A. *James, Brother of Jesus, and the Jerusalem Church: A Radical Exploration of Christian Origins*. Eugene: Wipf & Stock, 2015.

Schäfer P. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Schlatter A. *Die Brief des Jakobus*. 3. Aufl. Stuttgart: Galwer, 1985.

Schnabel E. J. *Early Christian Mission*. 2 Vls. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

Schnider F., Stenger W. *Studien zum neutestamentischen Briefformular*. Leiden: Brill, 1987.

Schrage W. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

Schürer E., et al. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. 3 Vls. Edinburgh: T & T Clark, 1973–1987.

Schwartz D. R. Should Josephus Have Ignored the Christians // Konrad M., Steinert U. (Eds.) *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002. S. 165–178.

Seitz O. J. F. Antecedents and Signification of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ // *JBL*. 1947. Vol. 66/2. P. 211–219.

Sevenster J. N. *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* Tran.: J. de Bruin. Leiden: Brill, 1968.

Sherwin-White A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. London: Oxford University Press, 1963.

Sigal P. *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Skarsaune O. Ebionites // Skarsaune O., Hvalvik R. (Eds.) *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007. P. 419–462.

Skarsaune O. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove: IVP Academics, 2002.

Smallwood E. M. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*. 2nd ed. Leiden: Brill, 1981.

Spitaler P. Doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23). Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence // *Biblica*. 2006. Vol. 87/2. P. 201–222.

Spitaler P. James 1:5–8: A Dispute with God // *CBQ*. 2009. Vol. 71/3. P. 560–579.

Spitta F. Der Brief des Jakobus // Spitta F. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1896. S. 1–239.

Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 Bd. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924–1926.

Strange J. R. *The Moral World of James: Setting the Epistle in its Greco-Roman and Judaic Environments*. N. Y.: Peter Lang, 2010.

Tabor J. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*. N. Y.: Simon & Schuster, 2006.

Taylor M. E. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. London: T & T Clark, 2006.

Taylor M. S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: Critique of Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995.

Taylor M. E., Guthrie G. H. The Structure of James // *CBQ*. 2006. Vol. 68/4. P. 681–705.

Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Tran.: S. Applebaum. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959.

Tiller P. A. The Rich and the Poor in James: An Apocalyptic Ethic // Wright B. G. III, Willis L. M. (Eds.) *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. Leiden: Brill, 2006. P. 169–179.

Tsuji M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung: Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlich en Kohärenz des Jakobusbriefes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Turner H. The Style of the Epistle of James // Moulton J. H. *A Grammar of New Testament Greek: Vol. 4. Style*. Edinburgh: T & T Clark, 1976. P. 114–120.

Unnik W. C., van. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-romischen Zeit*. Leiden: Brill, 1993.

Urbach E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Tran.: I. Abrahams. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Verseput D. J. James 1:17 and the Jewish Morning Prayers // NT. 1997. Vol. 39/2. P. 177–191.

Vyhmeister N. The Rich Man in James 2: Does Ancient Patronage Illumine the Text? // EUSS. 1995. Vol. 33/2. P. 265–283.

Wachob W. H. The Apocalyptic Texture of the Epistle of James // Watson D. F. (Ed.) *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. P. 165–185.

Wachob W. H. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ward R. B. James of Jerusalem in the First Two Centuries // ARNW. 1992. Teil II: Principat. Bd. 26/1. S. 779–812.

Ward R. B. Works of Abraham: James 2: 14–26 // HTR. 1968. Vol. 61. P. 283–290.

Warrington K. The Significance of Elijah in James 5:13–18 // EQ. 1994. Vol. 66/3. P. 217–227.

Watson D. F. An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James // Webb R., Kloppenborg J. S. (Eds.) *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James*. London: T & T Clark, 2007. P. 99–120.

Weissenbegr H., von. *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Leiden: Brill, 2009.

Wenger S. *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*. Zürich: TVZ, 2011.

Wettlaufer R. D. *No Longer Written: The Use of Conjectural Emendation in the Restoration of the Text of the New Testament, the Epistle of James as a Case Study*. Leiden: Brill, 2013.

Williams T. B. *Persecution in 1 Peter: Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*. Leiden: Brill, 2012.

White J. L. Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter // JBL. 1971. Vol. 90/1. P. 91–97.

White J. L. New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography // 1984. ANRW. Teil II: Principat. Bd. 25/2. S. 1730–1756.

White P. *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*. N. Y.: Oxford University Press, 2010.

Whittaker M. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. N. Y.: Cambridge University Press, 1984.

Список сокращений

Современная литература Периодические издания

- БР – Богословские размышления
ARNW – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
CA – Classical Antiquity
CBQ – Catholic Biblical Quarterly
CTR – Criswell Theological Review
EQ – Evangelical Quarterly
EUSS – Andrews University Seminary Studies
HTR – Harvard Theological Review
HUCA – Hebrew Union College Annual
JBL – Journal of Biblical Literature
JETS – Journal of Evangelical Theological Society
JJS – Journal of Jewish Studies
JSNT – Journal for the Study of the New Testament
JTS – Journal of Theological Studies
NT – Novum Testamentum
RB – Revue Biblique
ThR – Theologische Rundschau
VE – Verbum et Ecclesia
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Словари и справочники

- Штерн – Штерн М. *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме.*
EDSS – Schiffman L. H., Vanderkam J. C. *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls.*
Jastrow M. – *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.*
LSJ – Lidell H. G., Scott R., Jones H. S. *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement.*
SB – Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch.*
TDNT – Kittel G., Friedrich G. *Theological Dictionary of the New Testament.*

Ближневосточные и еврейские авторы

- 1 En. – Эфиопская книга Еноха
- CIJ – Corpus Inscriptionum Judaicarum
- CPJ – Corpus Papyrorum Judaicarum (Собрание иудейских папирусов)
- Ep. Arist. – Письмо Аристея
- IJO – Inscriptiones Judaicae Orientis
- Proph. Fragm. – Фрагментах пророков
- Gilgam. – Эпос о Гильгамеше
- Jos. – Иосиф Флавий
 - Ant. – Иудейские древности
 - Bel. – Иудейская война
 - Cont. Ap. – Против Апиона
 - Vit. – Жизнеописание
- Juvil. – Книга Юбилеев, или Малое Бытие
- Philo. – Филон Александрийский
 - Abr. – Об Аврааме
 - Cher. – О херувимах
 - Conf. – О смешении языков
 - Contemp. – О созерцательной жизни
 - Det. – о том, что худшее склонно нападать на лучшее
- Flacc. – Против Флакка
- Fug. – О бегстве и обретении
- Hypoth. – Гипотетика (Апология иудеев)
- Legat., – О посольстве к Гаю
- Mos. – О жизни Моисея
- Opif. – О сотворении мира
- Praem. – О наградах и наказаниях
- Prob. – О том, что всякий добродетельный свободен
- Sacr. – О жертвоприношениях Авеля и Каина
- Sobr. – О трезвости
- Spec. leg. – Об особых законах
- Proph. fragm. – Фрагменты пророков
- Ps. Sol. – Псалмы Соломона
- Sybil. – Книги Сивилл

Test. Abr. – Завещание Авраама
Test. As. – Завещание Асира
Test. Ben. – Завещание Вениамина
Test. Iac. – Завещание Иакова
Test. Ios. – Завещание Иосифа
Test. Iss. – Завещание Иссахара
Test. Iud. – Завещание Иуды
Test. Lev. – Завещание Левия
Test. Rub. – Завещание Рувима
Test. Sol. – Завещание Соломона

Раввинистическая литература

M. – Мишна
T. – Тосефта
TB. – Талмуд Вавилонский
TJ. – Талмуд Иерусалимский
bar. – барайта

Трактаты (Мишна, Тосефта, Талмуды)

Arakh. – Арахин
Avot – Авот
AZ – Авода Зара
Ber. – Берахот
Bekh. – Бехарот
Betza – Бейца
Bik. – Биккурим
BB – Бава Батра
BM – Бава Меция
BQ – Бава Камма
Dem. – Демай
Ed. – Эдуйот
Eruv. – Эрувин
Git. – Гиттин
Hag. – Хаггига
Hal. – Халла
Hog. – Горайот
Hul. – Хуллин

Kel. – Келим
Kelim BV. – Келим Бава Батра
Kelim BM. – Келим Бава Меция
Kelim BQ. – Келим Бава Камма
Ker. – Керитот
Ket. – Кегувот
Kil. – Килаим
Kin. – Кинним
MSh – Маасер Шени
Mak. – Маккот
Maksh. – Макширин
Meg. – Мегилла
Meilah – Меила
Men. – Менахот
Mid. – Миддот
Miq. – Микваот
MQ – Моэд Катан
Nazir – Назир
Ned. – Недарим
Neg. – Негаим
Nid. – Нидда
Okh. – Охалот
Orla – Орла
Para – Пара
Pea – Пеа
Pesah. – Песахим
Qid. – Киддушин
RSh – Рош-гаШана
Sanh. – Санхедрин
Shab. – Шаббат
Sheviit – Шевиит
Shev. – Шевуот
Sheq. – Шекалим
Sota. – Сота
Suk. – Сукка
Ta'an. – Таанит
Tam. – Тамид
Tem. – Темура

Ter. – Терумот
Toh. – Тогарот
Ukzin – Укцин
Yad. – Йадаим
Yev. – Йевомот
Yoma. – Йома
Zav. – Завим
Zev. – Зевахим

Экстраканонические («малые») трактаты

ARN. A. – Авот равви Натана, версия А
ARN. B. – Авот равви Натана, версия Б
Der. Eretz – Дерех эрец
PRI – Пиркей равви Ишмаэль
Seder Olam – Седер олам

Мидраши

Bem. r. – Бемидбар рабба
Ber. r. – Берешит рабба
Dev. r. – Дварим рабба
Eicha r. – Эйха рабба
Esther r. – Эстер рабба
Mekh. – Мехилта
Midr. Tann. – Мидраш таннаим
Midr. Tehil. – Мидраш Тегилим
MRI – Мехильта равви Ишмаэля
MRSbY – Мехильта равви Шимона бар Йоная
Qoh. r. – Когелет рабба
PRK – Песикта равви Кахана
Ruth r. – Рут рабба
Sifra – Сифра
Sifre Bem. – Сифре Бемидбар
Sifre Dev. – Сифре Дварим
Shmot r. – Шмот рабба
Vaik. r. – Ваикра рабба

Греко-римские и христианские авторы

- Arist. – Аристотель
Poet. – Поэтика
Rhet. Alex. – Риторика Александра
Arr. – Квинт Эпий Флавий Арриан
Epict. – Беседы Эпиктета
Athen. – Афиней. Пир мудрецов
Aug. – Аврелий Августин
Consen. – О согласии евангелистов
Civ. Dei – Град Божий
Aul. Gell. – Авл Геллий. Аттические ночи
Barn. – Послание Варнавы
Cic. – Марк Туллий Цицерон
Amicit. – О дружбе
Dev. – О вдохновении
De fato – О судьбе
Fam. – Письма родным
Finib. – О пределах блага и зла
Nat. deor. – О природе богов
Off. – Об обязанностях
Orat. – Оратор
Prov. cons. – О консульских провинциях
Rep. – О государстве
Senect. – О старости
Clem. Alex. – Климент Александрийский
Strom. – Строматы
Ps.-Clem. – Псевдо-Климент (Римский)
Rec. – Узнания
Demetr. Phalern. – Деметрий Фалернский
Elocut. – О слоге
Did. – Дидахе или учение двенадцати апостолов
Dio Cass. – Дион Кассий. Римская история
Diod. Sic. – Диодор Сицилийский. Историческая библиотека
Diog. Laert. – Диоген Лаертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
Epic. – Эпикур
Ep. Herod. – Письмо Геродоту

Er. Porph. – Письмо Пифоклу
Er. Menek. – Письмо Менекию
Epirh. – Епифаний
Panar. – Панарион
Euseb. – Евсевий Памфил
Hist. ecc. – История Церкви
Hes. – Гесиод
Teog. – Теогония
Opp. – Труды и дни
Herm. – Пастырь Ермы
Hdt. – Геродот. История
Hipp. – Ипполит Римский
Ref. – Опровержение всех ересей
Hom. – Гомер
Il. – Илиада
Od. – Одиссея
Hog. – Гораций
Carm. – Оды
Serm. – Сатиры
Ieren. – Иринея Лионский
Adv. haer. – Против ересей
Ignat. – Игнатий Антиохийский
Pol. – Послание Поликарпу
Jerome – Иероним
Viris ill. – О мужах достойных
Just. – Иустин Мученик
1 Apor. – Апология первая
Tryph. – Диалог с Трифоном иудеем
Juv. – Децим Юний Ювенал. Сатиры
Mart. – Марк Валерий Варциал. Эпиграммы
M. Aur. – Марк Аврелий. Размышления
Ps.-Liban. – Псевдо-Либаний
Epist. charac. – Стили эпистол
Liv. – Тит Ливий. История Рима от основания города
Luc. – Лукиан Самосатский
Hist. – Как следует писать историю
Men. – Икароменипп, или заоблачный полет

Salutand. – В оправдание ошибки, допущенной в приветствии
 Trag. – Зевс трагический
 M. Aur. – Марк Аврелий Антонин. Размышления
 Mart. – Марк Валерий Марциал. Эпиграммы
 Max. Turg. – Максим Тирский
 Orand. – О том, следует ли молиться
 Orig. – Ориген Адамант
 Joan. – Комментарий на Евангелие от Иоанна
 Math. – Комментарий на Евангелие Матфея
 Rom. – Комментарий на Послание Римлянам
 Ovid. – Публий Овидий Назон
 Fasti – Скорбные элегии
 Metam. – Метаморфозы
 Tristia – Фасты
 Petron. Sat. – Петроний Арбитр. Сатириконт
 Philostr. – Флавий Филострат Старший
 Vit. Ap. – Жизнь Аполлония Тианского
 Plato – Платон
 Leg. – Законы
 Lys. – Лисид
 Protag. – Протагор
 Rep. – Государство
 Symp. – Пир
 Tim. – Тимей
 Pliny M. – Гай Плиний Старший
 Hist. nat. – Естественная история
 Pliny. – Гай Плиний Младший
 Ep. – Письма
 Plut. – Плутарх
 Alex. – Александр
 Aroph. lac. – Изречения спартанцев
 Cat. M. – Марк Катон
 Caes. – Красс
 Cic. – Цицерон
 Is. et Os. – Изиды и Осирис
 Sera numin. – Почему божество медлит с воздаянием

- Superst. – О суеверии
 Polyb. – Полибий. История
 Quint. – Марк Фабий Квинтилиан
 Inst. orat. – Наставления оратору
 Sen. – Сенека
 Ep. – Нравственные письма к Луциллию
 Brevit. – О скоротечности жизни
 Prov. – О провидении
 Superst. – О суеверии
 Vit. beat. – О блаженной жизни
 Strabo – Гней Помпей Страбон. География
 Suet. – Гай Светоний Транквилл
 Aug. – Божественный Август
 Claud. – Божественный Клавдий
 Galb. – Гальба
 Jul. – Божественный Юлий
 Ner. – Нерон
 Tib. – Тиберий
 Synesius. – Синесий Киренский
 Vita Dion. – Жизнь Диона
 Tac. – Публий Корнелий Тацит
 Ann. – Анналы
 Hist. – История
 Tertul. – Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан
 Apol. – Апология
 Carne Chr. – О плоти Христа
 Praescr. – О прескрипции против еретиков
 Scorp. – Противоядие от угрызений скорпионов
 Thuc. – Фукидид. История
 Val. Max. – Валерий Максим. Достопамятные деяния и
 изречения
 Xen. – Ксенофонт
 Mem. – Воспоминания о Сократе
 Cyr. – Киропедия

Научное издание

Александр Тарасенко

**ПОСЛАНИЕ ИАКОВА.
ГАЛАХИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛИКА
ИЕРУСАЛИМСКОГО
«ЕПИСКОПА» И ЕВРЕЙСКИЙ
МИР НАЧАЛА НОВОЙ ЭРЫ**

Редактор: архимандрит Сергей (В. В. Акимов)

РО «Минская духовная академия имени Святителя Кирилла
Туровского Белорусской Православной Церкви (Белорусского
Экзархата Московского Патриархата)»

Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/478 от 30.09.2015

Ул. Зыбицкая, 27, 220030, г. Минск

Тел. / факс: (017) 327-59-06

E-mail: izdatelstvo.minda@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Ковчег»



СКРИЖАЛИ

А. А. ТАРАСЕНКО

ПОСЛАНИЕ ИАКОВА. ГАЛАХИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛИКА
ИЕРУСАЛИМСКОГО «ЕПИСКОПА» И ЕВРЕЙСКИЙ МИР
НАЧАЛА НОВОЙ ЭРЫ