Майкл Крюгер

Новый Завет и вера христиан

Перевод с английского Василия Чернова[*]

Предисловие

Никто не пришел к удовлетворительному решению, как нам определить, какие именно книги должны входить в Новый Завет.

Эрнест Бест

Эта книга посвящена очень важной проблеме, стоящей перед христианской верой. Она не нова, хотя и новых проблем вокруг немало. Напротив, речь идет об одной из самых древних проблем. Она составляла один из первых и самых серьезных предметов для дискуссии в ранней Церкви, а затем поднялась вновь в XVI веке в ходе Реформации. И сегодня, в эпоху постмодерна, это всё еще один из ключевых вопросов, стоящих перед христианами. Давид Штраусс назвал данный вопрос «ахиллесовой пятой» протестантизма[1]. Вслед за Германом Риддербосом многие до сих пор считают его «тяжелым и запущенным недугом Церкви»[2]. Речь идет о каноне книг Нового Завета.

Проблема канона (по крайней мере, в том значении, в котором данное понятие употребляется в данной книге) – это фундаментальный вопрос о том, как именно христиане определили, что Новый Завет состоит из известных всем двадцати семи книг[3]. Почему их не двадцать шесть или не двадцать восемь? Разумеется, такой вопрос не возник бы, будь Новый Завет похож на большинство прочих книг, каждая из которых написана примерно в одно время, в одном месте и одним автором. Однако в рамках Нового Завета мы сталкиваемся с весьма сложной комбинацией различных книг, авторов, географических условий, богословских взглядов и исторических контекстов, объединенных в сборник. Что связывает все эти книги? Что собрало их вместе? Почему результат этого процесса должны считаться чем-то обязательным для современной Церкви[*]? А что нам делать со спорами внутри ранней Церкви по поводу некоторых новозаветных книг? Как относиться к обилию новооткрытой апокрифической литературы? И

что будет, если мы найдем, например, одно из утраченных посланий апостола Павла? Перед лицом такого обилия вопросов остается лишь согласиться с Эрнестом Бестом, который писал: «Куда ни глянь, везде сплошные трудности, так что на данном этапе, пожалуй, было бы проще поберечь силы и просто прекратить споры на тему канона»[4].

Однако если христиане не способны адекватно решить вопрос о границах новозаветного канона, то как они могут апеллировать к содержанию Нового Завета? Ведь чтобы иметь новозаветное богословие, сперва нужен сам Новый Завет[5]. По этой причине проблема канона куда фундаментальнее прочих. Одно дело, когда человек исследует содержание того или иного библейского отрывка: действительно ли его смысл таков, как мы думаем, достоверен ли он исторически или фактологически? Но совсем иная ситуация, когда встает вопрос о том, должен ли данный фрагмент в принципе находиться в Библии. Без адекватного решения проблемы канона нельзя понять, как же именно строится авторитет Священного Писания. И если ответа не существует, то Штраус совершенно прав – проблема канона становится ахиллесовой пятой всей христианской веры.

Критики христианства давно осознали значимость вопроса о каноне и потому сосредоточили немалую часть своих интеллектуальных усилий именно на нём. Хотя прошло уже более двух столетий с тех пор, как Иоганн Землер в своем «Трактате о свободном исследовании канона» (1771-1775) предпринял одну из первых атак на истоки состава Нового Завета, эта тема и в наши дни остается предметом ожесточенных споров[6]. Курт Аланд в своей известной работе «Проблема новозаветного канона» пишет, что «вопрос о каноне проложит себе путь в сердце богословских и церковных дискуссий», поскольку он «важен не только для исследователей Нового Завета, но и для каждого христианского богослова»[7]. И он совершенно прав, ведь современные ученые продолжают выступать с критикой канона, формулируя всё новые вопросы и идеи, благодаря чему проблема канона остается в центре внимания современной библеистики. Вилли Марксен

утверждал, что Церковь допустила ошибки при формировании канона, из-за чего тот «подлежит пересмотру»; а что касается Послания к Евреям и Второго послания Петра, то их и вовсе «следует исключить из канона»[8]. Дэвид Данган предположил, что развитие библейской науки «приведет к серьезным переменам в структуре и содержании Библии, по своим масштабам сопоставимым с эпохой Реформации, а то и с II-V веками»[9]. Роберт Фанк согласен, что развитие современной науки «открыло дверь для пересмотра того, какие именно древние тексты должны составлять христианское Священное Писание». Он добавляет: «Будет большой трагедией, если мы не воспользуемся этой возможностью для реструктуризации и изменений»[10]. Барт Эрман присоединяется к хору современных критиков канона и объявляет его «изобретением» победивших направлений раннего христианства, предназначенным для вытеснения (или притеснения) церковных течений с иными богословскими убеждениями[11].

Такой постоянный интерес, в том числе критический, к канону Нового Завета объясняется несколькими факторами. Во-первых, современная библейская критика продолжает сомневаться в авторстве и датировке многих книг Нового Завета, приписывая многие из них более поздним безымянным авторам[12]. Отвергается традиционное авторство не только канонических Евангелий, но также нескольких Павловых посланий (Колоссянам, Ефесянам, так называемых Пастырских посланий) и ряда других новозаветных книг, например, Второго послания Петра и послания Иуды[13]. Ведь окажись какая-либо из книг Нового Завета подделкой, неизбежно встанет вопрос о том, вправе ли она претендовать на канонический статус. Во-вторых, последние полтора столетия были наполнены сенсационными открытиями апокрифических материалов, что поставило новые вопросы о том, какие книги следует относить к числу канонических. Наиболее заметными являются открытия апокрифических Евангелий, таких как Евангелие от Петра[14], Оксиринхские Евангелия[15], кодексы Наг-Хаммади (включая Евангелие от Фомы)[16], Евангелие Эгертона[17], «Тайное Евангелие от Марка»[18], и совсем недавно –

Евангелие Иуды[19]. Подобные открытия послужили толчком к появлению всевозможных публикаций с громкими названиями, поднимающими вопрос о статусе библейского канона, например «Пять Евангелий», «Утраченные писания», «Забытые писания»[20]. В-третьих, интерес к вопросу о каноне поддерживается благодаря непреходящему влиянию книги Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве» (1934)[21]. Бауэр утверждал, что раннее христианство было весьма пестрым и неоднородным, без четкого разделения на ортодоксию и ересь. То, что позже назовут «ортодоксией», представляло собой не более чем верования одной из групп, которая одержала победу над всеми прочими. Таким образом, книги новозаветного канона – это просто книги «победителей» в борьбе за власть в ранней Церкви, которые совершенно не обязательно представляют собой «оригинальное» христианство и не должны считаться нормативными для христиан. Возвращение интереса к идее Бауэра (и, как следствие, интереса к канону) в немалой степени объясняется тем, насколько она соответствует постмодернистскому мировоззрению, согласно которому не существует «правильной» или «неправильной» версии любой религиозной системы[22]. Таким образом, по мнению Бауэра, апокрифы обладают не меньшей значимостью, чем любые другие христианские книги. Именно такого рода вызовы привели к эпистемологическому кризису, с которым сегодня сталкиваются многие христиане. Если ранняя Церковь не имела сколь-нибудь адекватного богословия, если апокрифы имеют равную силу с так называемыми каноническими книгами, если ученые убеждены, что Новый Завет полон подделок, то как христиане могут быть уверены в том, что их двадцать семь книг – правильные? Откуда им вообще это знать? Именно здесь мы подходим к вопросу, на который призвана ответить данная книга: есть ли у христиан разумные (т.е. интеллектуально достаточные) основания утверждать, что лишь эти двадцать семь книг по праву составляют канон Нового Завета. Иначе говоря, насколько оправдано или обосновано доверие христиан к канону?[23] Разумеется, критики христианства наперебой утверждают, что у христиан нет для этого никаких разумных оснований. Христиане могут верить во что угодно,

говорят критики, но это нерационально и не оправдано с точки зрения разума. Доверие к канону – это «слепая вера».

Однако подобные взгляды на канон, разбору которых и посвящена эта книга, следует тщательно отличать от аргументов другого рода. Например, существует так называемый *фактологический аргумент* [24], согласно которому доверие христиан к канону интеллектуально неприемлемо, ибо это ложная вера. Фактологический аргумент регулярно встречается в современных исследованиях по теме канона, где он принимает самые разные формы. Например, что канонические книги не могут быть от Бога, поскольку они противоречат друг другу, или являются подделками, или просто представляют собой выбор «победителей» в древних богословских спорах. Независимо от конкретной формы фактологического аргумента, общее утверждение остается неизменным – христианское доверие к канону следует отвергнуть, поскольку оно не соответствует истине. В данной книге рассматривается и так называемый *юридический аргумент* против доверия к канону. Он имеет сходство с фактологическим аргументом, при этом отличаясь от него в некоторых важных моментах. Согласно юридическому аргументу, дело не столько в неоправданности доверия к канону, сколько в отсутствии у христиан разумных оснований считать, что они вообще могут что-либо знать об этом. Учитывая хаотичный характер раннего христианства и бесконечные споры по поводу книг (не говоря о том, что, если верить ученым, некоторые из этих книг приписаны не тем авторам), христианам было бы неразумно утверждать, что они точно знают, что именно эти двадцать семь книг – правильные [25]. Таким образом, с точки зрения юридического аргумента, проблема веры в канон заключается не в ее истинности или ложности, а в том, имеют ли христиане достаточные основания для такой веры.

Поскольку в данной книге речь идет о юридическом, а не о фактологическим аргументе (по крайней мере, напрямую), важно четко понимать, почему это именно так. Во-первых, здесь нет попытки убедить скептика в истинности новозаветного канона. Цель не в том, чтобы найти некое общее основание, рассуждая от

которого было бы возможно доказать стороннику библейской критики, что книги Нового Завета даны Богом. Как бы заманчиво это ни звучало для некоторых читателей, данная книга не ставит перед собой столь амбициозных задач, тем более что реализация их на практике – вопрос спорный. Во-вторых, задача не сводится к изучению того, как христианин (впервые) приходит к уверенности в Божественном [*] происхождении канона. Осознание этого может возникнуть различными путями – иногда просто в результате свидетельства другого христианина [26] – и человек порой не осознаёт, что привело его к такому убеждению [27]. В данном случае речь не о том, что мы обладаем знанием канона (или доказательствами его истинности), а о том, что именно мы знаем о каноне [28]. Дает ли христианская религия достаточно оснований для того, чтобы ее последователи могли быть уверены, что точно знают, какие книги входят в канон, а какие нет.

Итак, коль скоро эта книга посвящена вопросу о том, может ли христианская религия обосновать свое знание канона, то неудивительно, что бóльшая ее часть будет посвящена именно христианской религии. Следовательно, речь пойдет в том числе и о христианских представлениях о каноне, Боге, истории, откровении, познании и многом другом. Читателю не следует ожидать, что он найдет здесь чисто историческое изложение вопроса о каноне (что бы под этим ни подразумевалось), лишенное богословских понятий и соображений. Оставляя в стороне рассуждения о том, возможен ли вообще чисто исторический дискурс о каноне, автор данной работы прямо использует богословский подход к затронутой проблематике. При работе с юридическим аргументом данный путь – единственно возможный. Как христианская религия сможет объяснить свое знание канона, если умолчит о своем понимании того, как именно было получено это знание? Вместе с тем, важно отметить, что это не значит, что в книге игнорируется всё, что связано с историческим аспектом проблемы. Напротив, ключевым историческим вопросам будет уделено значительное внимание. Автор попытается доказать, что христианское представление о каноне можно правильно понять (и отстоять) лишь учитывая как богословские, так и исторические аспекты. Между ними должен

состояться диалог, ведь они, как две стороны одного вопроса, – союзники, а не враги друг другу.

Конечно, в наше время не очень принято говорить о том, что богословские вопросы могут играть какую-то роль в исторических (или библейских) исследованиях. Стремление к абсолютно «объективному» пониманию истории прочно засело в головах современных ученых [29]. «Ров Лессинга» так же глубок, как и прежде [30]. Тем не менее, взаимосвязь между этими двумя областями завоевывает всё более широкое признание [31]. Иан Прован отмечает, что «все великие гиганты библеистики за последние двести лет работали в рамках определенных догматических и философских позиций» [32]. Френсис Уотсон настаивает на том, что адекватно заниматься библейским богословием можно лишь отдавая должное и Библии, и богословию: «Богословские проблемы должны занимать достойное место в области библейской науки» [33]. Стивен Чапман также указывает на взаимосвязь между богословием и историей:

«Богословские проблемы глубоко связаны с вопросами понимания истории, и их нельзя просто обойти стороной. Конфессиональные категории всегда налицо, даже в тех случаях (особенно в тех случаях), когда их присутствие отказываются признавать. Потому не сто́ит делать вид, что различия в понимании истории зависят исключительно от имеющихся данных и используемой методологии, или что исторические теории не связаны с богословскими позициями» [34].

Таким образом, продвигаясь в изучении канона, мы должны помнить простое замечание Кевина Ванхузера: «История сама по себе не может ответить на вопрос о том, что такое канон – это может сделать только богословие» [35].

Теперь, имея более ясное представление о сути вопроса – есть ли у христиан достаточно оснований утверждать, что им известно, какие книги должны входить в Новый Завет, – можно переключить внимание на то, как именно данная тема рассматривается в этой

книге. Книга состоит из двух больших разделов, первый из которых носит заголовок «Типология моделей каноничности». В нем читателю предлагается систематизация моделей понимания проблемы канона, с объяснением и критическим разбором того, как каждая из этих моделей стремится подтвердить канонический статус двадцати семи книг Нового Завета. В 1-й главе рассматривается то, что автор называет «социально-обусловленными» моделями каноничности, в которых статус книг определяется, в известном смысле, их рецепцией или признанием отдельных лиц или Церкви. Канонический статус существует тогда, когда он вызывает отклик со стороны общины верующих. Во 2-й главе, которая гораздо короче, рассмотрены так называемые «исторически-обусловленные» модели каноничности. Как следует из определения, в рамках данной группы моделей статус книг регулируется не столько рецепцией общины, сколько историческими достоинствами каждой из этих книг (или их частей). Если исторические исследования подтверждают, что некая книга содержит аутентичное предание об Иисусе или апостольское учение, то она считается канонической. На фоне этих моделей в 3-й главе представлены аргументы в пользу модели «самоподтверждаемой»[*] каноничности, которая и лежит в основе этой книги. В ней автор доказывает, что Бог создал надлежащие эпистемологические условия, в которых смогла должным образом сложиться уверенность христианин в правильности новозаветного канона. Говоря иначе, автор утверждает, что у христиан есть достаточно причин, чтобы считать свою убежденность в правильности канона оправданной и обоснованной.

Вторая часть книги – «Анализ и апология модели самоподтверждаемой каноничности». В ней эта модель подвергается подробному разбору, в ходе которого в том числе рассматриваются некоторые потенциально слабые места в вопросе доверия христиан канону. Существуют ли возражения против канона, которые были бы достаточно серьезны, чтобы поставить под сомнение основы христианской веры? В 4-й главе рассматриваются данные Богом свойства канонических книг и вопрос о том, составляют ли предполагаемые противоречия между

каноническими книгами непреодолимое препятствие для христианского взгляда на канон. 5-я глава посвящена вопросу об апостольском происхождении новозаветных книг и о том, были ли условия I века благоприятны для возникновения новой группы канонических текстов. В последних трех главах – с 6-й по 8-ю – рассмотрен длительный исторический процесс, в ходе которого каждая из двадцати семи книг Нового Завета была признана и принята ранними христианами в качестве канонического Писания. В частности, в этих главах автор рассуждает о том, дают ли разделения и разногласия внутри ранней Церкви достаточно оснований для того, чтобы отказаться от веры в истинность имеющихся у нас двадцати семи книг.

Сама структура этой книги, хотелось бы надеяться, вносит собственный вклад в исследование темы новозаветного канона. Большинство более ранних работ по данной тематике мало что говорили о богословии канона, почти целиком сосредотачиваясь на исторических вопросах. Даже там, где авторы в принципе касались богословских (и эпистемологических) проблем канона, это как правило делалось в заключительной части исследования, после почти полного завершения исторических изысканий [36]. Но, как отмечалось выше, автор данной работы полон решимости рассмотреть богословие и историю канона в едином комплексе. Богословие канона – это не эпилог, к которому следует обратиться, лишь закончив с формальным рассмотрением исторических свидетельств, а парадигма, с помощью которой, в первую очередь, и изучаются эти свидетельства. По этой причине автор начинает свою книгу с анализа и критики моделей каноничности, которые, в общем и целом, представляют собой различные формы богословия канона, лишь затем переходя к историческим свидетельствам. Такой подход, скорее всего, разочарует тех читателей, кто хотел бы уделить больше времени анализу исторических данных (автор, к слову, разделяет такое желание!). Будь книга побольше, возможно, так бы и вышло. Однако баланс между богословием и историей соответствует основной задаче данного исследования, поскольку (что автор надеется продемонстрировать) он дает более адекватный ответ на юридический аргумент против истинности

канона и, таким образом, обеспечивает столь необходимую христианам уверенность в том, что их доверие к новозаветным книгам вполне оправдано. Помня обо всём этом, предлагаю перейти к новым главам и сделать первые шаги на пути к поставленной цели.

---

[*] *Комментарии, помеченные [*] и выделенные курсивом, принадлежат переводчику.*

[1] D. F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840), 1:136. Обсуждение см. в G. C. Berkouwer, "The Testimony of the Spirit," in The Authoritative Word, ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81, esp. 156.

[2] Herman Ridderbos, "The Canon of the New Testament," in Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought, ed. C. F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), 198.

[3] С каноном Ветхого Завета так же связан целый ряд важных и интересных вопросов, которые остаются за рамками данного исследования. По этой теме см. R. T. Beckwith, The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

[*] *В этой книге под словом «Церковь» без дополнительных уточнений Крюгер понимает не какую-то отдельную структуру или течение в христианстве, а христианство как таковое, совокупность всех верующих в Иисуса Христа.*

[4] Ernest Best, "Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament," BJRL 61 (1979): 275.

[5] Ernst Käsemann, "The Problem of a New Testament Theology," NTS 19 (1973): 235–45; Christine Helmer and Christof Landmesser, eds., One Scripture or Many? (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[6] Подробнее о литературе по вопросу новозаветного канона см. Мецгер. Канон Нового Завета. С. 11-36.

[7] Kurt Aland, The Problem of the New Testament Canon (London: Mowbray, 1962), 31. Аланд выступает с собственной критикой канона, считая, что Церкви стоит сократить число канонических книг, убрав из Нового Завета те из них, которые не отвечают критериям подлинной каноничности (2 Пет., Откр. и др.).

[8] Willi Marxsen, The New Testament as the Church's Book (Philadelphia: Fortress, 1972), 19, 25.

[9] David Dungan, "The New Testament Canon in Recent Study," Int 29 (1975): 339.

[10] Robert W. Funk, "The Once and Future New Testament," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 555. Фанк далее отмечает, что нам нужен «новый Новый Завет, а лучше – новая Библия» (ibid.). Подробнее о Фанке, созданной им группе библеистов «Jesus Seminar», и их попытке изменить существующий канон Нового Завета см. Jeffrey Sheler, "Cutting Loose the Holy Canon: A Controversial Re-Examination of the Bible," U.S. News & World Report 15, no. 18 (1993): 75.

[11] Bart D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York: Oxford University Press, 2002), 229–46.

[12] Один из примеров того, как современная библейская критика работает с проблемой анонимности текстов: David Meade, Pseudepigrapha and Canon (Tübingen: Mohr, 1986); более современная работа на ту же тему: Bart D. Ehrman, Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are (New York: HarperOne, 2011). Позиция евангеликов по этой теме изложена в следующих работах: D. A. Carson, "Pseudonymity and Pseudepigraphy," in The Dictionary of New Testament Background, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove, IL:

InterVarsity, 2000), 856–64; Thomas D. Lea, “Pseudonymity and the New Testament,” in New Testament Criticism and Interpretation, ed. David Alan Black and David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 535–59; и, в меньшей степени, у Мецгера: Bruce M. Metzger, “Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha,” JBL 91 (1972): 3–24.

[13] Общий обзор темы см. в Robert A. Spivey and D. Moody Smith, Anatomy of the New Testament (New York: Macmillan, 1989); и Bart D. Ehrman, The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings (New York: Oxford University Press, 1997).

[14] M. G. Mara, Évangile de Pierre: Introduction, text critique, traduction, commentaire, et index (Paris: Éditions du Cerf, 1973); H. B. Swete, The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter (London: Macmillan, 1893); Thomas J. Kraus and Tobias Nicklas, Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse (Berlin: de Gruyter, 2004); и Paul Foster, The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary (Leiden: Brill, 2010).

[15] См. Michael J. Kruger, The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity (Leiden: Brill, 2005). Обзор первичной литературы по Евангелию Эгертона см. в предисловии к той же книге (1-16).

[16] Robert M. Grant, The Secret Sayings of Jesus (Garden City, NY: Doubleday, 1960); J. A. Fitzmyer, “The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas,” TS 20 (1959): 505–60; Roderick Dunkerley, “Oxyrhynchus Gospel Fragments,” HTR 23 (1930): 30–35; и C. Taylor, “The Oxyrhynchus and Other Agrapha,” JTS 7 (1906): 546–62.

[17] G. Mayeda, Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte (Bern: Paul Haupt, 1946); Jon B. Daniels, “The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity” (PhD diss., Claremont Graduate School, 1990); C. H. Dodd, “A New Gospel,” BJRL 20 (1936): 56–92; и H. I. Bell and T. C. Skeat,

Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri (London: Trustees of the British Museum, 1935).

[18] Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge: Harvard University Press, 1973). В наше время многие полагают, что «Тайное Евангелие от Марка» представляет собой мистификацию. Например см. Stephen C. Carlson, The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark (Waco, TX: Baylor University Press, 2005). Моя рецензия на эту книгу: JETS 49 (2006): 422–24.

[19] Herbert Krosney, The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot (Hanover, PA: National Geographic Society, 2006); James M. Robinson, The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006); и Bart D. Ehrman, The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed (New York: Oxford University Press, 2006).

[20] Robert W. Funk, The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? (New York: Polebridge, 1993); Bart D. Ehrman, Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament (New York: Oxford University Press, 2003); Lee McDonald, Forgotten Scriptures: The Selection and Rejection of Early Religious Writings (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

[21] Walter Bauer. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen: Mohr, 1934). В последние годы идеи Бауэра получили развитие сразу в нескольких работах, среди которых: Helmut Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," HTR 73 (1980): 105–30; и Ehrman, Lost Christianities, 159–257. Обзор рецепции этих идей см. в Daniel J. Harrington, "The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade," HTR 77 (1980): 289–98. Разумеется, Бауэр имел и своих критиков: H. E. W. Turner, The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church (London: Mowbray, 1954); Thomas Robinson, The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church (Lewiston, NY: Mellen, 1989); James McCue, "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the

Valentinians," VC 33 (1979): 118–130; и I. Howard Marshall, "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity," Them 2 (1976): 5–14. Более современная критика идей Бауэра: A. J. Köstenberger and M. J. Kruger, The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

[22] Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990). Кёстер многое заимствовал из идей Бауэра, в результате чего работа имеет явный налет постмодернизма; автор предлагает отказаться от таких понятий как «ересь» и «ортодоксия», поскольку, защищая канонические Евангелия, они несут «дискриминацию» и «догматические предубеждения». Подобным образом и Эрман в своей работе «Lost Christianities» с постмодернистских позиций обвиняет традиционное христианство (которое ин называет «протоортодоксией») в отсутствии толерантности к иным религиозным традициям (254–57). Подробнее о постмодернизме и его влиянии на христианство: D. A. Carson, The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism (Grand Rapids: Zondervan, 1996).

[23] Стремясь не уклоняться от основной темы, автор этой книги не вдается в философский анализ того, в чем именно состоят эпистемологические условия, необходимые для перехода от убежденности к знанию (в форме «оправдания» или «обоснования»). Автор использует понятия библейского богословия, предпочитая его философии, что, однако, не исключает дальнейших попыток рассмотреть данную тематику с философской точки зрения. Подробнее об оправдании теории познания: William P. Alston, Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); и Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function (New York: Oxford University Press, 1993).

[24] Более подробное обсуждение фактологического и юридического аргументов: Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000), viii–ix.

[25] Порой фактологический и юридический аргументы обращаются к одним и тем же доказательствам. Так, раннехристианские дискуссии о каноничности тех или иных книг могут приводиться в подтверждение как того, что канон «не правильный» (фактологический аргумент), так и того, что христиане не рациональны в своей приверженности «правильности» канона, независимо от того, так ли «правильный» ли он в реальности или нет. См. ibid., ix.

[*] *Крюгер регулярно употребляет прилагательное «Божественный» (англ. divine) по отношению к библейским текстам, их происхождению и свойствам. В русском языке это слово может иметь оттенок «богоподобия» или же, напротив, эмоциональной оценки. Так, выражение «Божественная мудрость» можно понять как «равная Богу мудрость», «мудрость Бога», «данная Богом мудрость» или просто «нечто особенно мудрое». Однако у Крюгера слово «Божественный» во всех случаях следует понимать как «происходящий от Бога», «данный Богом», «Божий».*

[26] Убежденность, основанная на свидетельстве другого человека, может быть оправдана или обоснована лишь в том случае, если знание этого другого человека также оправдано или обосновано. См. ibid., 376–77.

[27] C. Stephen Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History (New York: Oxford University Press, 1996), 277. Человек способен знать что-либо, не зная, при этом, как именно он пришел к этому знанию, и даже не отдавая себе отчета в том, что он обладает этим знанием. Осознание того, что знание человека оправдано или обоснованно не является необходимым условием оправдания и обоснования данного знания. Ниже будет показано, как человек познает истинность Писания, просто постигая его данные Богом свойства с опорой на внутреннее свидетельство Святого Духа (причем сам человек может не осознавать этого).

[28] Крейг Эванс полагает, что вопросы такого рода относятся к тому, что он называет «знанием второго уровня»: откуда мы знаем,

что мы знаем, что Библия истинна. Одно дело знать, что Библия истинна (первый уровень), а другое – понимать природу этого знания (второй уровень). Знание второго уровня неизбежно требует, чтобы человек, пытаясь объяснить природу своего знания того, что Библия истинна, обращался для этого к самой Библии. Подробнее об этом см. Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 274–82.

[29] Например: Paul Davies, Whose Bible Is It Anyway? (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), esp. 51–52; также John Collins, "Is a Critical Biblical Theology Possible?," in The Hebrew Bible and Its Interpreters, ed. W. Propp (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 1–17.

[30] Немецкий философ и литератор Готхольд Лессинг (1729-1781) полагал, что существует непреодолимый барьер («большой и страшный ров») между «случайными истинами истории» и «необходимыми истинами разума». Данный аргумент, однако, предполагает, что историю изучают с нейтральных позиций и совершенно автономно, без учета богословских норм.

[31] Хороший анализ этой темы см. в M. G. Brett, "Canonical Criticism and Old Testament Theology," in Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study, ed. A. D. H. Mayes (Oxford: Oxford University Press, 2000), 63–85; также см. F. Watson, Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective (Edinburgh: T&T Clark, 1994), и Watson, Text and Truth: Redefining Biblical Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

[32] Iain Provan, "Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology," SJT 50 (1997): 23. См. также Provan, "Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writings on the History of Israel," JBL 114 (1995): 585–606.

[33] Watson, Text and Truth, 3. См. также F. Watson, "Bible, Theology and the University: A Response to Philip Davies," JSOT 71 (1996): 3–16.

[34] Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church," Ex auditu 19 (2003): 126.

[35] Kevin J. Vanhoozer, The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 146.

[*] *Англ. self-authenticating, букв. достоверный сам по себе. Данное понятие по отношению к Библии впервые использовал Жан Кальвин в своем фундаментальном труде «Наставление в христианской вере» (1.7.5). В латинском тексте «Наставлений» (1559) Кальвин использовал греческое слово «αὐτόπιστον» в оригинальном написании, без перевода и даже без транслитерации. Во французском тексте той же книги (1560) этот термин был передан описательно: «porte avec soi sa créance», что в русском издании перевели как «достоверно само по себе» (Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1 / Пер. А. Бакулова. Москва: Изд-во РГГУ, 1997. С. 71). В русском языке нет традиции более лаконичного перевода данного слова, особенно в форме прилагательного или наречия, что создает определенные трудности, поскольку для Крюгера это один из ключевых терминов и он использует его очень часто. Когда слово «αὐτόπιστον» (или его английские соответствия) служит определением к «вере» (имея в виду веру, основанную на непосредственном свидетельстве от Бога и не нуждающуюся в дополнительных подтверждениях»), его иногда переводят как «самообоснованный». Однако в данной книге переводчик решил использовать неологизм «самоподтверждаемый» и производные от него.*

[36] Например: H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 82ff.; Мецгер. Канон НЗ. С. 251 и далее; F. F. Bruce, The Canon of Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 255ff.; David G. Dunbar, “The Biblical Canon,” in Hermeneutics, Authority, and Canon, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 342ff.

Часть первая. Типология моделей каноничности

1. Книга Церкви: социально-обусловленные модели

Решение взять несколько книг и назвать это «Священным Писанием» принимается людьми.

Джеймс Барр

В 1979 году Бревард Чайлдс сказал, что «большая часть нынешней неразберихи вокруг проблемы канона связана с неумением договориться относительно терминологии»[1]. К сожалению, с тех пор ситуация не слишком изменилась. Исследования проблемы канона по-прежнему вязнут в спорах вокруг значения отдельных слов[2] – что «есть» канон и как ответ на этот вопрос должен определять наше понимание истории – и, похоже, конца этому не видно[3]. Вопросы терминологии, конечно, важны, и их следует решать при любом исследовании канона, но неустанное внимание к этой теме не позволяет направить усилия на более масштабные (и, возможно, более насущные) задачи. Например, недостаточно внимания уделяется пониманию базовых *моделей каноничности*, которые зачастую и формируют то определение канона, которого придерживается конкретный исследователь. Модель каноничности – это лишь способ описания определенной системы, которая включает в себя более общие методологические, эпистемологические и богословские инструменты понимания канона, и, что важнее, подтверждения его аутентичности. Каждый, кто изучает происхождение канона, имеет систему или процедуру (неважно, проработанную или нет), с помощью которой он отличает каноническую книгу от неканонической. Таким образом, модель каноничности не следует отождествлять лишь с

историческими выводами о том, когда и как те или иные книги стали авторитетными, ведь она описывает более широкую методологию, которая и привела к соответствующим выводам. Речь идет не только о времени формирования канона (и даже не об установлении этого времени), но и о самом *базисе* каноничности – как именно человек определяет, какая книга или группа книг становятся частью канона? Модель каноничности, таким образом, – это каноническое «мировоззрение». Когда встает вопрос о моделях каноничности, то ученые споры об определении канона или о времени его формирования несколько теряют свою увлекательность. И дело не в том, что эти темы не важны (как раз наоборот), просто они – вторичны. Они вытекают из других, более изначальных, определяющих установок. Таким образом, перед нами встает выбор не между историческими позициями в отношении канона Нового Завета (например, между более поздней и более ранней датировкой), а между разными моделями каноничности (одна базовая система или другая). Задача данного раздела – классифицировать и описать эти различные модели, составить своего рода «таксономию» подходов к канону, и кратко рассмотреть каждую из них. В заключительной главе раздела будет в общих чертах представлена та модель каноничности, которой придерживается автор, что позволит взглянуть на нее на фоне всех других подходов. Эта модель выступит в качестве методологической и богословской инфраструктуры этой книги и поможет нам не потеряться на пути к истокам новозаветного канона.

Приступая к обзору, важно осознать, что распределить исследователей с их подходами по категориям – задача не из легких. Мало того, что нужно учитывать бесчисленное количество переменных, так еще и у каждого ученого есть масса своих особенностей, из-за которых его подход можно с полным основанием отнести к нескольким категориям одновременно. Более того, подходы можно классифицировать по разным критериям: определение канона, датировка возникновения канона, функция канона и так далее. Учитывая эти сложности, необходимо внести несколько уточнений. (1) Мы будем классифицировать различные

модели не по датировке или определению канона, как это часто делается, а по способу подтверждения его аутентичности. Говоря иначе, наш критерий – это основания, на которых та или иная книга признаётся канонической. Как именно определяется, должна или нет эта книга считаться частью Нового Завета. (2) Если классифицировать модели по этому признаку, то ученые, объединенные в рамках одной модели исходя из того, каким образом они предлагают подтверждать аутентичность книг, могут иметь различия в других областях (например, в определении и датировке канона). Хотя между этими вопросами, как правило, существует взаимосвязь, она не всегда равноценна и предсказуема. Чтобы избежать путаницы, необходимо помнить об основном критерии классификации. (3) Описание моделей не может быть и не будет исчерпывающим, что неизбежно приведет к обвинениям в обобщении. Тем не менее, мы постараемся охватить максимально широкий спектр подходов к исследованиям проблемы канона. И хотя столь общая схема не может учесть всех деталей, она остается полезной и необходимой для понимания общих очертаний вопроса, в котором мы хотим ориентироваться.

Различные модели каноничности разделяются на две большие категории: *социально-обусловленные* и *исторически-обусловленные*. В данной главе мы рассмотрим первую из них. Если говорить в общем, социально-обусловленные модели рассматривают канон как нечто, так или иначе созданное или утвержденное людьми, индивидуально или сообща принявшими некие книги в качестве Священного Писания. Каноничность рассматривается не как неотъемлемое свойство известного набора книг, но как «нечто, официально или авторитетно усвоенное определенным литературным произведениям» [4]. Таким образом, «канона» не существует до тех пор, пока не последует некая *реакция* со стороны общины верующих. Проще говоря, канон возникает в результате действия и/или опыта христиан. Конкретные примеры социально-обусловленной модели, как мы увидим, могут быть весьма разнообразны. Кто-то рассматривает канон как некую историческую случайность (историко-критическая модель), кто-то – как результат богодухновенного слова Церкви

(римско-католическая модель), а кто-то – как «событие», происходящее, когда Святой Дух, действуя через новозаветные книги, влияет на отдельных людей (экзистенциальная или неоортодоксальная модель). У этих вариантов социально-обусловленной модели есть одна общая черта: ответ на вопрос о том, как узнать, какие книги являются каноническими, для них находится в области *реакции* сообщества христиан.

I. Историко-критическая модель

A. Описание

С момента зарождения критического подхода к изучению исторических документов в эпоху Просвещения некоторые ученые заявляли, что идея канона с его четкими границами исключительно (или в значительной степени) представляет собой плод человеческой деятельности в Церкви первых веков. По мере того, как в результате исторических изысканий на протяжении XVIII и XIX веков прояснялось, что в ранней Церкви имели место споры и разногласия по поводу канонического статуса новозаветных книг, на передний план научной дискуссии всё более выступал «человеческий» элемент в процессе формирования канона [5]. Суть этого подхода кратко выразил Джеймс Барр: «Решение взять несколько книг и назвать это “Священным Писанием” принимается людьми» [6].

Поскольку канон в этом случае оказывается плодом обычной человеческой деятельности (Джон Уэбстер называет это «натурализацией» канона [7]), ученые в дальнейшем пытались объяснить его существование на основе определенных исторических факторов. Адольф фон Гарнак, как известно, объявил главным виновником возникновения новозаветного канона Маркиона, утверждая, что канон – это «творческий акт» Церкви в ответ на его еретическое учение [8]. Другие полагали, что канон – это просто социокультурная концепция, отражающая отношения между сообществом верующих и его текстами [9]. Таким образом,

канон – это просто социальный феномен, порожденный стремлением сообщества выразить собственную идентичность[10]. Как отмечал Дэвид Келси, канон – это «самоописание» Церкви[11]. С этой точки зрения, заявить, что текст – канонический, значит говорить не столько о самом этом тексте, сколько о его функции в рамках конкретной религиозной общины[12]. Наконец, еще одна группа ученых видела в каноне политическую конструкцию, идеологический инструмент, созданный ради власти и контроля [13]; нельзя понять канон, не понимая, против чего он был направлен[14]. Наиболее ярко этот подход представлен в работах Вальтера Бауэра и его современных последователей[15]. Бауэр утверждает, что в раннем христианстве не существовало «ортодоксии» или «ереси», а были различные «христианства», боровшиеся между собой за господство. Таким образом, считает Бауэр, имеющийся у нас канон Нового Завета – это не более чем выбор победителей в богословской борьбе – можно сказать, историческая случайность.

Независимо от конкретной разновидности историко-критического [16] подхода, всех их объединяет убеждение, что канон – это совершенно человеческое произведение, вполне объяснимое в чисто естественных понятиях. Как же тогда понять, какие книги следует включить в канон? Для историко-критического подхода это некорректный вопрос. Дело не в том, какие книги *должны быть* в каноне, но лишь в том, какие книги в нём *есть*. Поскольку канон – всецело человеческое творение, нам остается лишь описать то, что происходило в истории. Канон не обладает никакими метафизическими или внутренними, собственными качествами, которые необходимо учитывать: «канон» – это не то, что описывает свойство некой книги, а то, что с этой книгой *делают* [17]. Хуго Лундхауг так формулирует данный подход: «Каноничность – это не собственное качество текста, но статус, присвоенный ему интерпретаторами»[18]. Таким образом, главная забота приверженцев историко-критической модели состоит не в том, чтобы самим объявить, какие книги являются «правильными», а в том, чтобы этого не сделал никто другой. По словам Гельмута

Кёстера, различия между каноническими и неканоническими книгами – это всего лишь плод «глубоко засевших предрассудков» [19]. Ни одна книга не лучше другой. Все книги равны [20].

В итоге, по мере того как историко-критическая модель продолжает переосмысливать канон, перенося его в область церковной истории, где действует скорее человек, нежели Бог, главной проблемой становится не вопрос о границах канона (какие книги входят в канон?), а о его легитимности (должен ли существовать канон как таковой?). Как пишет Гарри Гэмбл, «не следует полагать, что тот факт, что у нас есть Новый Завет – это нечто неизбежное или само собой разумеющееся. Нет ни одной причины, по которой само существование Нового Завета как собрания книг было бы необходимым» [21]. С этим согласен и Джеймс Барр: «Иисус в Своем учении не заповедовал и даже не одобрял создания… письменного Нового Завета… Идея христианства как веры, руководствующейся христианским Священным Писанием, не была важной частью замысла, лежащего у основания этой религии» [22]. Итак, мы снова видим, что историко-критическая модель отвергает какую-либо собственную ценность новозаветных текстов, перенося основной побудительный мотив к созданию канона исключительно в область более поздних церковных решений.

Такая модель каноничности неизбежно влияет на датировку и определение канона. Если канон – это то, что создается и утверждается сообществом людей, тогда как в самих его книгах нет ничего такого, что делало бы их каноническими, то канон не может существовать до формального волеизъявления этого сообщества [23]. Поэтому сторонники историко-критического подхода, как правило, предлагают более позднюю датировку канона и настаивают на строгом семантическом различии между Писанием и каноном. [24] В этой связи часто обращаются к работам Альберта Зундберга, который настаивает на том, что мы не можем говорить об идее канона по крайней мере до IV века [25]. Зундберг использует *эксклюзивистское* определение канона, утверждая, что это фиксированный, окончательный, закрытый список книг, и,

следовательно, нельзя использовать понятие «канон», говоря об исторических реалиях II (или даже III) века[26], поскольку это будет «анахронизмом». Хотя Священное Писание существовало и до упомянутой эпохи, Зундберг утверждает, что слово «канон» лучше отложить до ее завершения. Выходит, чтобы считать некую книгу канонической недостаточно просто представить доказательства того, что она имела статус Писания в ранней Церкви, как это часто делается в работах по проблеме канона. Книга должна быть частью списка, к которому ничего нельзя прибавить или отнять.

B. Оценка

Из-за небольшого объема данной книги в этой и следующей главах можно предложить лишь краткую оценку каждой модели каноничности, хотя к чему-то мы будем возвращаться по ходу повествования. Что касается историко-критической модели, то здесь можно сделать лишь несколько замечаний. В качестве положительного момента следует признать, что эта модель должным образом напоминает нам о той роли в формировании канона Нового Завета, которую играло сообщество христиан. Канон ведь не упал с неба на золотых скрижалях, полностью сформированный и завершенный; он прошел долгий и порой сложный путь исторического развития, в котором значимая роль была отведена людям. Об этом важном аспекте канона некоторые подходы порой забывают, как мы увидим в дальнейшем.

Однако фундаментальная проблема историко-критической модели заключается не в том, что она признаёт за Церковью некую роль в процессе формирования канона, а в том, что эта роль объявляется определяющей и решающей. Любые утверждения о том, что новозаветные книги обладают собственным авторитетом, который мог бы стать фактором их восприятия, отметаются с порога. Вместо этого канон объясняется как результат «обусловленного»[27] выбора Церкви. Такой подход дает нам чисто человеческий канон, лишенный какого-либо нормополагающего или богооткровенного авторитета и, следовательно, неспособный выступать как слово

Бога к Его народу. Таким образом, историко-критический подход не создает позитивной модели канона как таковой, а скорее полностью *деконструирует* канон, оставляя нас перед пустой коробкой из-под книг[28].

Хотя большинство сторонников историко-критической модели, скорее всего, не сочтут такую деконструкцию проблемой, возникает вопрос о том, почему они вообще решили, что канон – это исключительно человеческая затея. Как это доказать? Нужно не только исключить возможность того, что новозаветные книги обладают собственными качествами, отличающими их от других, но и обосновать, что принятие этих книг Церковью было чисто человеческим делом. Очевидно, что научно доказать такую «натуралистическую» позицию трудно, а то и вовсе невозможно. Можно приводить свидетельства участия человека в отборе книг, таким как дискуссии и разногласия, разнообразие раннехристианских выборок литературы, решения церковных соборов и так далее[29]. Но самого факта участия людей в процессе формирования канона недостаточно для того, чтобы считать, что канон создан *исключительно* ими. То, что человеческие решения сыграли свою непосредственную роль в появлении канона, не исключает участия в этом процессе и высшей Божественной силы. Получается, что постулат о человеческой обусловленности канона не поддается доказательству. Впрочем, даже его сторонники не спешат подтверждать его научно, предпочитая просто считать это некой данностью. Перед нами не столько вывод, сделанный в рамках историко-критической модели, сколько ее философская отправная точка.

C. Определение канона Зундберга

Прежде чем мы оставим обсуждение историко-критической модели, важно рассмотреть предложенное Зундбергом эксклюзивистское определение канона как окончательного, фиксированного, закрытого списка. Хотя это определение не является исключительной принадлежностью историко-критической модели, оно в ней часто используется и потому заслуживает ответа и

краткой оценки[30]. Сразу следует признать, что побудительные мотивы, стоящие за определением Зундберга, весьма достойны. Нельзя не согласиться, что роль Церкви в обретении новозаветных книг – это важнейший аспект каноничности, и определение Зундберга это, бесспорно, отражает. Верно и то, что понятия «Писание» и «канон» не во всех случаях являются синонимами, и порой полезно отметить различия между ними (хотя характер этих различий и их степень следует всякий раз уточнять). И всё же нет достаточных исторических оснований, чтобы принять данное определение, пусть даже многие ученые полагают, что отказ от него порождает исторические анахронизмы[31]. Напротив, принятие такого определения оставляет за собой ряд проблем, которые заставляют задуматься, действительно ли оно наилучшим образом передает исторический феномен канона.

Хотя строгое разграничение Писания и канона может казаться Зундбергу очевидным, трудно представить, что эти два понятия были разделены в сознании, скажем, христиан II века. Для того чтобы признать определенную книгу Священным Писанием, христианин той эпохи должен был иметь возможность сказать, что другая книга в его библиотеке Писанием *не является*. Но когда христиане заявляли, какие книги являются Писанием, а какие нет, чем это принципиально отличалось от утверждений о том, какие книги входят или не входят в канон? Таким образом, само понятие *Священного Писания* уже в известной степени подразумевает исключение и ограничение, что размывает четкость границы между Писанием и каноном[32]. Вполне можно сказать, что сборники книг Священного Писания в некотором смысле «закрыты», ведь в них входят одни книги и не входят другие. В связи с этим возникает вопрос: действительно ли резкое разграничение между Писанием и каноном вносит бóльшую ясность в наше понимание развития канона (как утверждают сторонники такого разграничения), или же оно рискует навязать нам искусственное противопоставление в стиле «или-или». Было ли состояние канона в IV веке настолько иным по сравнению с более ранними веками, что мы обязаны использовать другую терминологию при обсуждении любого предшествующего периода? Такое жесткое разделение сложно

обосновать с исторической точки зрения. Ведь к IV веку большинство книг Нового Завета уже в течение многих поколений пользовались священным авторитетом, и их положение в новозаветном корпусе было неоспоримо[33]. Предполагаемое закрытие канона в IV веке не изменило статуса этих книг и не повысило их авторитет – он и так был высок настолько, насколько это вообще возможно[34]. Что же касается функции этих книг, то можно с уверенностью сказать, что канон или, по крайней мере, само понятие канона существовало задолго до IV века[35]. Определение Зундберга настолько сосредоточено на последнем этапе развития канона, что упускает из виду тот факт, что это все-таки *один из этапов*, и в силу одного этого он тесно связан с предшествующими этапами и зависит от них. Как мы увидим чуть позже, понятие канона не может быть сведено к какому-то одному моменту времени. Куда лучше представлять его как континуум, а не как точку или линию.

Более того, IV век, по-видимому, не был решающим и формальным моментом «закрытия» канона, как то следует из определения Зундберга. Если искать момент, когда границы канона зафиксировались полностью и без малейших исключений, то его не будет ни в IV веке, ни даже в наши дни[36]. Если под «закрытием» канона подразумевается официальный акт новозаветной Церкви, то его вряд ли удастся обнаружить до Тридентского собора в XVI веке[37]. Таким образом, проблема определения Зундберга заключается в том, что оно никогда полностью не соответствует какой-либо исторической реальности[38]. Настаивать на том, что канон существует только тогда, когда у нас есть официально закрытый список безо всяких исключений, значит настаивать на том, чего никогда не было. Парадоксально, но именно эксклюзивистское определение канона предстает «анахронизмом», по крайней мере, в некоторых моментах.

По этим причинам эксклюзивистское определение оказывается весьма уязвимым для неверного понимания. Идея, что в ранней Церкви до IV века было *только* «Писание», прямо или косвенно формирует обманчивое впечатление, что состояние канона в более

ранний период радикально отличалось от того, что было позже. Более того, согласно этой идее выходит, что Церковь в каком-то смысле буквально создает или определяет канон. В результате возникает путаница между обретением канона и его существованием. Разве канон не мог существовать до момента рецепции со стороны Церкви? Действительно, если рассматривать канон так, как его исторически понимали христиане, а именно как акт Бога, заключающего завет с людьми (о чем речь пойдет ниже), то нет оснований считать, что понятие «канона» должно относиться лишь к итогу этого процесса, как предлагает Зундберг. Если мы говорим о Боге и Его откровении, то канон существовал с момента написания новозаветных книг, ведь канон – это и есть те книги, которые Бог вручил полноте Церкви, не больше и не меньше.

С учетом этих соображений, сложно не согласиться с Марком Бреттом, который пишет: «Попытки провести четкую границу между Священным Писанием и каноном имеют ограниченную ценность»[39]. Хотя определение Зундберга верно отражает некоторые аспекты канона, оно не вполне адекватно по отношению к другим его сторонам. Конечно, это в той или иной степени справедливо для любого определения, но хотелось бы надеяться, что у нас получится выработать более взвешенное определение, которое сможет лучше отразить различные исторические явления, связанные с каноном.

II. Римско-католическая модель

A. Описание

На первый взгляд может показаться, что римско-католическая модель прямо противоположна вышеописанной историко-критической модели, и во многом это действительно так. Однако в отношении широкой категории «канон как результат решения сообщества людей» эти две модели используют общую методологию для подтверждения аутентичность канона. В основе

отношения Римско-Католической Церкви к канону лежит ее представление об авторитете Священного Писания. Католическое вероучение отрицает, что высший авторитет принадлежит только Писанию (принцип «sola scriptura» (только писание)), придерживаясь известного принципа тройственного авторитета, что включает Священное Писание, Священное Предание и Магистериум или Учительство Церкви[40]. Ключевым компонентом в этой тройственной структуре является Учительство Церкви, то есть право и возможность Римско-Католической Церкви – в первую очередь в лице Папы и епископов[41] –формулировать авторитетное учение христианской веры. Хотя Учительство Церкви считается лишь одним из трех источников авторитета, именно ему принадлежит право толковать Писание и Предание, и, что важнее, только оно обладает властью определять, какие тексты являются Писанием и Преданием[42]. В итоге, как мы увидим, встает вопрос о том, действительно ли в римско-католической системе вероучительный авторитет поровну распределен между этими тремя источниками, или же он фактически пребывает в самой Церкви, то есть в ее Учительстве[43].

Результат данного подхода к проблеме канона вполне очевиден. Сталкиваясь с необходимостью установить, какие книги должны входить в канон, а какие нет, римско-католическая модель предлагает весьма простое решение. Как отмечает Хенрик Адриаансе, «католическое богословие… решает проблему канона, ссылаясь на авторитет Церкви»[44]. Таким образом, канон в конечном итоге определяется сообществом верующих. Главная проблема католического подхода состоит в том, что, если мы хотим получить безошибочное Писание, нам необходимо иметь безошибочного наставника в лице Церкви, которая бы указала, что является Писанием, а что нет[45]. По словам Карла Ранера, «[Священное Писание] существует потому, что существует Церковь»[46]. Таким образом, согласно Ранеру, протестантское учение «sola scriptura» неизбежно лишается своего содержания – нельзя считать Писание высшим авторитетом, если нет надежного способа узнать, что такое Писание[47]. Чтобы знать, что именно

должно входить в Библию, необходим внешний по отношению к Библии источник авторитета. Карл Китинг отмечает: «Католик верит в Божественное вдохновение, потому что так велит ему Церковь»[48]. Католический богослов XVI века кардинал Станислав Гозий, представлявший Папу на Тридентском соборе, выразился более прямолинейно: «Без авторитета Церкви Писание имеет не больше силы, чем Эзоповы басни»[49].

Что касается формального определения термина «канон», то описываемая модель не обеспечивает единомыслия среди католических авторов. Хотя можно было бы ожидать, что данное Зундбергом определение канона как окончательного, закрытого списка станет особенно привлекательным для римско-католической модели, словом «канон» зачастую просто называют книги, которые выступают в качестве авторитетной «нормы» или стандарта для сообщества христиан, говоря проще, в качестве Священного Писания. Поскольку католики с большей готовностью признаю́т богодухновенность этих книг – в отличие от сторонников историко-критического взгляда, о котором шла речь выше, – они часто готовы рассматривать канон как нечто, в некотором смысле существовавшее еще до IV века. Так, Джозеф Линхард вполне уверенно заявляет, что «около в 180 года Новый Завет уже был», а также что «когда Церковь стала принимать некое собрание христианских текстов как равное по авторитетности Еврейскому Писанию, можно говорить о существовании Нового Завета»[50].

B. Оценка

Сразу следует отметить, что, как и историко-критический подход, о котором речь шла выше, римско-католическая модель правильно отражает определенные аспекты канона. Действительно, историческая рецепция новозаветных книг Церковью играет важную роль в нашей убежденности в том, что они даны Богом. Различия существуют лишь в трактовке роли Церкви. Более того, готовность католиков признать, что канонический процесс не лежит всецело в области человеческого, но включает в себя Божественные деяния, является хорошей альтернативой полному

отказу от сверхъестественного, столь распространенному в историко-критической модели. Тем не менее, в отношении римско-католической модели остается ряд исторических и богословских проблем, которые мы попытаемся кратко изложить.

Начнем с того, что в рамках римско-католической модели существуют различные концепции отношения Церкви и канона, которые часто смешиваются и перетекают одна в другую. Поэтому, если мы надеемся чего-то добиться, сперва придется распутать этот клубок. Одна из католических концепций отношений Церкви и канона рассматривает Церковь не как его создательницу или учредительницу, но лишь как орган, осуществляющий рецепцию уже существующего и обладающего собственным авторитетом канона. Согласно этой концепции, роль Церкви в первую очередь эпистемологическая – она является единственным и основным средством, позволяющим нам безошибочно *узнавать*, какие книги входят в канон. Лишь в этом смысле можно сказать, что канон зависит от Церкви[51]. Такой подход мы наблюдаем даже в учении I Ватиканского собора. В принятой на нём догматической конституции «Dei Filius» говорится: «Церковь считает [эти книги] священными и каноническими не потому…, что она впоследствии утвердила их своим авторитетом…, но потому, что они, будучи написанными по вдохновению Святого Духа, имеют своим автором Бога»[52]. Аналогичным образом Линхард утверждает: «Ни один католик не скажет, что авторитет Библии проистекает только из постановлений некоего собора. Тридентский собор признал Библию, но не создал ее. Библия – в Церкви, но *не от Церкви*»[53].

Если бы католическое учение по данному вопросу сводилось к данным двум утверждениям, поводов не соглашаться с ним почти не осталось бы. Впрочем, как мы увидим, даже в этих утверждениях есть свои проблемные моменты. Но, к сожалению, в католической среде встречаются и более спорные формулировки отношения между Церковью и каноном. Другие католические авторы рассматривают Церковь не просто как средство, позволяющее безошибочно узнавать состав канона (хотя и с этим они также согласны), но и как в известном смысле фундамент или

основание канона. По словам Ранера, мы «выводим природу Писания из природы Церкви»[54], и поэтому Писание является «производной»[55] от Церкви и «действием Церкви»[56]. Этому мнению вторит Питер Крейфт[*], утверждающий, что Церковь стала «причиной» канона, поскольку она предшествовала ему: «У первого поколения христиан вовсе не было Нового Завета»[57]. Ганс Кюнг формулирует эту идею еще более прямолинейно: «Без Церкви не было бы Нового Завета»[58].

Несмотря на то, что в данной книге проводится различие между этими двумя подходами, важно иметь в виду, что в ряде работ по католическому богословию, в том числе одного и того же автора, они смешиваются. Поэтому имеет смысл рассмотреть и оценить оба этих подхода. Что касается первого из них, то основополагающим утверждением римско-католической модели является несостоятельность принципа «sola scriptura», поскольку без внешнего безошибочного авторитета невозможно узнать, какие книги должны быть включены в канон[59]. Эта эпистемологическая проблема, по словам католического автора Патрика Мадрида, заключается в том, что у христиан нет «богодухновенного оглавления», в котором было бы указано, «какие книги входят в канон, а какие нет»[60]. Будь у христиан такое «оглавление», авторитетное руководство Римско-Католической Церкви, подтверждающее аутентичность канона, было бы попросту не нужно. Хотя подобный аргумент неоднократно приводится в католических трудах, при ближайшем рассмотрении он оказывается проблематичным.

Представьте себе, что в I веке Бог вдохновил еще один документ, содержащий такое «оглавление», и вручил его Церкви. Назовем его «двадцать восьмой книгой Нового Завета». Удовлетворило бы католиков существование такой книги? Позволило бы это им принять принцип «sola scriptura» и отказаться от церковной безошибочности? Вовсе нет. Вместо этого католики задали бы вполне логичный вопрос: «Откуда мы знаем, что именно *эта* двадцать восьмая книга исходит от Бога?». А если бы кто-то сказал, что Бог дал еще и двадцать девятую книгу, где написано,

что двадцать восьмая книга исходит от Бога, то и в этом случае прозвучало бы то же самое возражение: «Да, но откуда мы знаем, что двадцать девятая книга – от Бога?». Ну, и так далее. В итоге, идея католических авторов насчет «оглавления» совершенно ни к чему не ведет. Будь у нас документ с таким «оглавлением», всё равно пришлось бы доказывать, что он – часть канона. А если бы в ранней Церкви ходило несколько книг с такими «оглавлениями»? Как узнать, какая из них была от Бога? Поэтому в конечном итоге аргумент Римско-Католической Церкви звучит достаточно искусственно. Даже будь у нас такое «оглавление», оно не смогло бы удовлетворить католических богословов, ведь они заранее решили, что ни один документ не может опираться сам на себя. Другими словами, в римско-католической модели заложено, что любое писанное откровение (не важно, содержит оно «оглавление» или нет), требует внешнего одобрения и подтверждения своей аутентичности со стороны безошибочной Церкви.

Представление о том, что канонические книги по определению требуют подтверждения извне, заставляет задуматься: уделяет ли католическая модель должное внимание собственному авторитету этих книг, и какую роль она отводит этому внутреннему авторитету в процессе установления аутентичности канона. Парадоксально, но католическая модель – по крайней мере, в этом моменте – очень похожа на историко-критическую модель, о которой мы говорили выше. Обе модели приписывают столь большое значение рецепции книг сообществом христиан, что упускают из виду – по крайней мере, на практике – свойства самих книг. Да, католическая модель формально не отрицает, что эти книги обладали собственным авторитетом до официального включения в канон. Но она невольно принижает этот авторитет в тот период, представляя его практически непознаваемым без официальных церковных деклараций[61]. Ранер буквально так и пишет: «Каноничность невозможно вывести из самих книг»[62]. Проблема, таким образом, заключается не в том, что Церковь играет определенную роль в определении канонических книг (протестанты с этим согласятся), а

в том, что, как утверждают католики, она играет *единственную* и *определяющую* роль.

Что касается более релевантного католического подхода к отношению Церкви и канона, то идея о том, что канон – «производная» [63] от Церкви или что Церковь – «причина» канона [64], также вызывает ряд замечаний: (1) Хотя Новый Завет сложился не в одно мгновение, апостольское учение было сутью того, что впоследствии стало Новым Заветом [65]. Именно это учение – вместе с книгами Ветхого Завета – сформировало основу Церкви, а не наоборот [66]. В Послании к Ефесянам (2.20) говорится, что Церковь утверждается «на основании апостолов и пророков» [67]. Церковь – это всегда «creatura verbi» (творение слова) [68]. Чапман резюмирует это так: «Библейский канон не является творением Церкви; это Церковь – творение библейского канона» [69]. (2) Канон совершенно *точно был* уже у самого первого поколения христиан – это Ветхий Завет (Рим. 15.4; 1 Кор. 10.6; 2 Тим. 3.15-16), который вполне себе существовал до основания Церкви [70]. Нет причин думать, что Израиль времен Иисуса имел от Бога какое-то безошибочное откровение, которое помогло бы ему определить, какие книги должны входить в ветхозаветный канон. (3) С самых первых дней христиане принимали послания Павла как Писание (1 Фес. 2.13), сам Павел считал, что его послания следует принимать как Писание (Гал. 1.1-24), и другие новозаветные авторы также считали их Писанием (2 Пет. 3.16). Таким образом, сами Писания никогда не создают впечатления, что их авторитет – это «производная» [71] от Церкви или от какого-то будущего церковного решения. (4) Римско-Католическая Церковь впервые формально и официально высказалась на тему канона Библии, а также апокрифов, лишь на Тридентском соборе 1546 года [72]. С учетом этого факта, как нам следует смотреть на католическую идею, что «без Церкви не было бы Нового Завета» [73]. Следует ли считать, что на протяжение полутора тысячелетий до самого Тридентского собора Церковь не имела канона? Но из церковной истории совершенно очевидно, что полноценный канон был у Церкви задолго не только до Тридентского собора, но и до соборов

IV века. Джеймс Пэкер говорит об этом следующим образом: «Церковь дала нам канон Нового Завета не больше, чем Исаак Ньютон дал нам силу тяжести. Бог дал нам гравитацию... Ньютон не создал гравитацию, а описал ее»[74].

Из представленного ясно, что в католической модели (по крайней мере, в ее более релевантных версиях) имеет место определенное смешение Божественного и человеческого действия. Например, идея Крейфта о том, что Церковь стала «причиной» Библии, основана на том, что Библия была написана «апостолами и святыми»[75]. Хотя технически Крейфт прав в том, что Библия была написана людьми – людьми, которые были частью «Церкви», – утверждение, что они являются «причиной» возникновения Библии, звучит в лучшем случае двусмысленно. Безусловно, следует различать между изначальной и непосредственной причиной. Люди, несомненно, – это непосредственная причина появления Библии, изначальная же причина этого – сам Бог. Вдохновение авторов священных книг – это действие Божие, и именно оно привело к появлению Писания. Бог, а не Церковь, решал, кого и на что вдохновлять. Крейфт путает *орудие*, употребленное Богом для создания Библии (человека), и изначальную причину существования Библии (самого Бога). Другими словами, он перепутал историческую последовательность появления Церкви и канона (тут Церковь – «первая») с богословским порядком (тут «первый» – канон). Николас Райт так описывает непоследовательность католической модели:

«Перед нами довольно очевидная логическая ошибка, аналогичная той, что совершает солдат, который, получив приказ с посыльным, делает вывод, что посыльный и есть его командир. Те, кто передает, собирает и распространяет послание, не стоят на одном уровне с тем, что это послание написал»[76].

Именно из-за этой непоследовательности католики регулярно заявляют, что Библия – произведение Церкви, вместо того чтобы согласиться, что в реальности Библия – дело Божие, в Церковь должна ее принимать и ей последовать[77]. Здесь мы снова видим

общие черты с историко-критической моделью. В обоих случаях роль общины оказывается настолько преувеличена, что Божественное происхождение новозаветных книг либо отрицается, либо упускается из виду.

Все эти нестыковки ведут к самому основному вопросу, а именно: не ставит ли римско-католическая модель Писание в какой-то мере подчиненное положение по отношению к Церкви? Ответ можно найти, задавшись еще одним вопросом: каким образом Римско-Католическая Церковь устанавливает *свой собственный* безошибочный авторитет? Если она считает, что безошибочные авторитеты (например, Писание) требуют *внешнего* подтверждения, то к какому авторитету обращается Церковь за установлением основ собственного безошибочного авторитета? Здесь католическая модель сталкивается с определенными трудностями. Существует три возможных ответа на этот вопрос.

(1) Церковь может сказать, что ее безошибочный авторитет удостоверяется Писанием, из которого и проистекает. Но в этом случае возникает порочный круг. Если Писание нельзя узнать и аутентифицировать без авторитета Церкви, значит, и авторитет Церкви нельзя утвердить на Писании. Этот принцип не работает одновременно в обе стороны. Более того, с точки зрения экзегетики, из Писания сложно вывести идею безошибочной Церкви (однако развивать эту тему мы сейчас не будем)[78].

(2) Церковь может сказать, что ее безошибочный авторитет удостоверяется внешними свидетельствами из ее собственной истории, такими как создание Церкви, характер Церкви, развитие Церкви и так далее[79]. Однако данные основания сами по себе не обладают свойством *безошибочности*. Кроме того, история Римской Церкви содержит и темные моменты. Злоупотребления, пороки, задокументированные папские ошибки и тому подобные вещи не способствуют выводам о безошибочности Церкви в вопросах «веры и нравов»[80].

(3) Похоже, что единственный достойный ответ для католической модели – это сказать, что авторитет Церкви является самоподтверждающимся и потому не нуждается во внешнем авторитете для собственного обоснования. Грубо говоря, человек должен веровать в безошибочность Римско-Католической Церкви только потому, что она сама так говорит[81]. Но это ставит Католическую Церковь в странное положение: она упрекает протестантов за то, что те говорят о самоподтверждающимся авторитете («sola scriptura»), в то время как сама Католическая Церковь делает то же самое, устанавливая в качестве самоподтверждающегося авторитета себя саму («sola ecclesia»). По этой модели, Писанию нельзя веровать лишь потому, что это – Писание, но при этом Церкви следует веровать просто потому, что это – Церковь. С практической точки зрения, Римско-Католическая Церковь исповедует принцип «sola ecclesia».

Если всё это так, то католическая модель сталкивается с рядом вопросов. Главный из них: как в таких условиях канон вообще может существовать – по крайней мере, такой канон, который способен спорить с Церковью, исправлять и преображать ее, – если система подтверждения канона, по сути, уже предполагает, что Церковь обладает авторитетом еще более высоким? Таким образом, в католической системе авторитет канона существенно снижается. Он носит чисто производный характер – не закон, стоящий над Церковью, но лишь рука Церкви. Канон здесь не определяет церковную идентичность, а только выражает ее[82]. Даже Линхард, говоря о том, как Ранер сформулировал римско-католическое представление о каноне, несколько смущается. «С точки зрения Ранера, – отмечает он, – Церковь создает Библию; *почему же тогда не сказать прямо, что Церковь первична по отношению к Писанию*»[83].

III. Канонико-критическая модель

A. Описание

Продолжая обзор социально-обусловленных моделей, обратимся к сравнительно новому взгляду на канон, возникшему тридцать лет назад и известному как «каноническая критика». Этот новый подход зародился в дискуссиях между специалистами по Ветхому Завету – прежде всего, Бревардом Чайлдсом и Джеймсом Сандерсом – и поэтому в течение некоторого времени оставался практически незамеченным в кругах исследователей Нового Завета [84]. Но Чайлдс позже стал заниматься и новозаветными книгами, так что у нас речь пойдет именно о его подходе к канонической критике[85]. Чайлдз разработал свою систему, будучи недоволен и раздражен негативным влиянием историко-критического подхода на библейское богословие. Ученый утверждал, что смысл библейского текста следует искать не в попытках обнаружить его самый ранний «слой» с помощью критики форм, источников или редакций – стандартных инструментов современной критической науки, – а в том, как этот смысл работает в более широком каноническом контексте и как он взаимодействует с ним. Иными словами, текст, вопреки расхожим представлениям, лучше всего понятен не на самом раннем этапе своего литературного развития (который раскрывают, удаляя позднейшие наслоения), а на самом позднем, когда он обретает свои законченные очертания[86]. Как утверждает Чайлдс, бесконечные критические поиски «оригинального» текста, лежащего в основе окончательной каноничной формы, ошибочны, поскольку они «зиждутся на допущениях и спекуляциях» и не способны предоставить текст, который был бы нормативным для сообщества христиан[87]. Таким образом, центральный постулат канонической критики (по крайней мере, по мнению Чайлдса) состоит в том, что только окончательная каноничная форма текста, принятая ранней Церковью, является надлежащим основанием для библейского богословия и экзегезы. Чайлдс пишет: «Традиционный масштаб Нового Завета дает нам четкий контекст, который был принят Христианской Церковью как верное отражение всех сторон Евангелия. Канон обеспечивает стартовую позицию, отталкиваясь от которой человек выстраивает собственную идентичность внутри Вселенской Церкви»[88].

Акцент Чайлдса на том, что лишь окончательная форма Нового Завета является нормативной, обусловлен двумя факторами. (1) Чайлдс утверждает, что только окончательная форма новозаветного канона объединяет различные, зачастую конфликтующие течения в раннем христианстве и обеспечивает более широкие рамки, в которых их можно понять и даже примирить между собой[89]. Другими словами, богословская борьба между раннехристианскими группами и есть та сила, что определила, сформировала и выстроила канон таким, каким мы его знаем; игнорировать окончательную форму канона в пользу самого раннего его слоя – значит игнорировать все факторы, которые повлияли на его формирование, то есть отрицать реальный «исторический» аспект канона. (2) Нормативной должна быть именно окончательная форма Нового Завета, потому что редакторы, составлявшие Новый Завет, намеренно придали материалу такую структуру, которая позволила передать его будущим поколениям. Как объясняет Чайлдс, канон «был намеренно сформирован таким образом, чтобы освободить текст от любых конкретных исторических привязок, позволив ему выйти за рамки первоначального круга читателей»[90]. Если подходить к тексту только на основе историко-критических методологий, то его смысл будет ограничен первоначальным контекстом, породившим данный подуровень традиции, и в будущем текст на сможет иметь непреходящего значения для церковного сообщества[91]. Поэтому, утверждает Чайлдс, следует использовать окончательную форму канона, поскольку она обеспечивает «гибкие рамки» для интерпретации, которые в противном случае искажаются «косной исторической моделью»[92]. Позицию Чайлдса поддерживает Роберт Уолл, который пишет: «Инструменты исторической критики ошибочно заменяют богословскую привязку Писания исторической, консервируя его нормативное значение в седой древности вне всякой связи с современной Церковью»[93].

Таким образом, подход Чайлдса отвергает историко-критическое представление о том, что идея канона – это всего лишь «позднее, церковное дело, внешнее по отношению к самой библейской литературе, которое затем было ей навязано»[94]. Чайлдс

утверждает, что «каноническое сознание» Церкви существовало с самого начала; оно «лежит в глубине новозаветной литературы» [95]. Подход Чайлдса также отвергает любую идею «канона внутри канона» (см. 2-ю главу), потому что она фрагментирует и искажает канон, который складывался в среде ранних христиан на протяжении многих поколений. Поэтому идея «канона внутри канона» не может обеспечить цельную и монолитную основу для евангельского слова, которое бы имело непреходящее значение в современной Церкви [96].

Итак, мы видим, как именно канонико-критическая модель Чайлдса определяет, какие книги должны входить в канон. Канон состоит из книг в определенной форме, окончательно утвержденных и принятых ранней Церковью в качестве основы для понимания Благой Вести. Тем не менее, Чайлдс не ограничивает технический термин «канон» только этим заключительным этапом (как это сделал бы Зундберг в своем эксклюзивистском определении). Поскольку Чайлдс признает важность канонического «процесса», в ходе которого книги «собирались, упорядочивались и передавались» [97], исполняя при этом функцию вероучительного авторитета для христиан, то он вполне готов использовать данный термин для обозначения периода времени до момента, когда канон достиг своей окончательной формы [98]. В итоге Чайлдс отвергает четкую границу между Священным Писанием и каноном, говоря, что они «связаны очень тесно, порой до взаимного отождествления» [99]. Таким образом, Чайлдс играет важную роль в появлении того, что можно назвать «*функциональным определением понятия "канон", представляющим альтернативу определению Зундберга*» [100]. Вместо того чтобы просто придумать отдельный термин для обозначения закрытых списков, Чайлдс и его единомышленники решили использоваться слово «канон» для описания любого собрания книг, представляющего собой религиозную норму для какого-либо сообщества (независимо от того, является ли это собрание «открытым» или «закрытым») [101]. Согласно данному определению, слово «канон» применимо в любой ситуации, когда мы видим некое собрание книг, которое

считают Священным Писанием. С этой идеей соглашается Джеймс Сандерс, который отмечает: «Канон как функция предшествует канону как форме»[102].

B. Оценка

В канонико-критической модели нельзя не отметить целый ряд положительных моментов. Прежде всего, заслуживает одобрения готовность Чайлдса вернуть в мир библейских исследований богословие. Его подход «ставит главной задачей последовательное богословское осмысление Библии в контексте канона»[103]. Мысль Чайлдса о том, что библейскую экзегезу следует осуществлять в контексте канона, учитывая все двадцать семь (или шестьдесят шесть) книг и то, как они взаимодействуют, – это свежий ветер в мире современной науки. Следует признать, что значение любого текста или книги зависит от того, как он соотносится с другими текстами и книгами[104]. Наконец, критика Чайлдсом современных критических методологий и того, как они раскалывают и дробят текст канонических книг, также является замечательной чертой его работы – и, увы, слишком редкой в современной библеистике. И всё же, остается ряд спорных моментов.

Чайлдс утверждает, что имеющиеся у нас канонические писания претерпевали значительное развитие на протяжение всего канонического процесса, поскольку в каждом новом поколении христиане не только осуществляли выбор текстов, но и формировали, изменяли и редактировали то, что уже было. Такой подход расширяет понятие богодухновенности, выводя его за традиционные пределы – «апостолов и пророков» – и распространяя на всю Церковь как сообщество[105]. Чапман отмечает, что для Чайлдса Божественное вдохновение действует «через различные механизмы внутри общины»[106]. В рамках этой книги, увы, нет возможности подробно разобрать различные концепции богодухновенности, так что остается лишь кратко перечислить сложности, с которыми сталкивается модель Чайлдса.

(1) Чайлдсу трудно обосновать социологический взгляд на богодухновенности, исходя из самого Священного Писания. Из множества библейских текстов на эту тему (здесь нет возможности их приводить) нам известно, что Божественное вдохновение действует не непосредственно в общине верующих, но скорее в определенных людях в определенные моменты истории спасения [107]. Роберт Гнузе отмечает: «Библейская традиция не содержит прямых свидетельств в пользу социальной модели, когда объектом богодухновенности выступает коллектив; напротив, коллектив обычно оказывается адресатом послания и ведомым по отношению к одинокому избраннику» [108].

(2) Нам неизвестно, чтобы ранняя Церковь считала себя обладающей той же степенью Божественного вдохновения, что и апостолы, или правом прибавлять, изменять или исправлять Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета [109]. Ветхозаветная формула «не прибавлять, ни убавлять», зафиксированная во Второзаконии 4.2 (ср. Втор. 12.32), Книге Притчей (30.5-6), в трудах Иосифа Флавия и в других еврейских памятниках [110], в новозаветном контексте вновь возникает в Книге Откровения (22.18-19), Дидахе (4.13), у Папия Иерапольского (Церк. ист. 3.39.15), в Послании Варнавы (19.11), у Дионисия Коринфского (Церк. ист. 4.23.12), у Иринея Лионского (Против ересей, 5.13.1) и в ряде других источников [111]. Церковь видела свою роль в том, чтобы быть хранительницей богодухновенных текстов, а не их правщицей [112].

(3) Если ранние поколения христиан считали себя вправе изменять входящие в канон тексты, то что такого особенного в христианах IV века, что сообщило бы их версии канона нормативный статус? [113] Почему именно IV век должен стать тем моментом, когда форма канона вдруг «застыла»? Очевидно, произвольный характер такого выбора заставил Фрэнка Спину спросить: «Не слишком ли высоко мы ценим канон, если он мог возникнуть благодаря простой исторической случайности?» [114] Если книги канона можно было править в течение первых четырех столетий истории христианства,

то резонно спросить у Чайлдса, почему их нельзя было изменять и позже, вплоть до нашего времени?[115] Если так, то не может существовать никакой «окончательной формы» канона, на которой Чайлдс мог бы строить свое библейское богословие.

(4) Если же решение состоит в том, что христианская община имеет право не только формировать и изменять канонические документы, но и решать, когда остановить «канонический процесс» и зафиксировать окончательную версию канона, то напрашивается вывод, что Церковь обладает бóльшим авторитетом, нежели сам канон[116]. Таким образом, канонико-критическая модель оказывается практически в том же положении, что и вышеописанная римско-католическая[117]. Карл Генри, критикуя позицию Чайлдса, хорошо выразился по этому поводу: «Если канон представляет собой суждение сообщества верующих…, не оказывается ли это сообщество авторитетом столь же, а то и более высоким, чем канон?»[118]. Итак, канонико-критическая модель дает нам еще один пример представления о каноне как о производной от сообщества христиан, которая зависит от этого сообщества и неспособна действительно стоять над ним как «norma normans» (правило всех правил).

Эта проблема становится более очевидной, если посмотреть на подход к Писанию самого Чайлдса. Его критика современных критических методологий (критики формы, источника и редакции) может создать впечатление, что он их отвергает. Но на деле это не так[119]. Чайлдс признаёт, что некоторые могут подумать, что он предлагает «вернуться к традиционному пониманию Библии, бытовавшему до эпохи Просвещения», и вот он уже успокаивает читателя, что «такое стремление не только неверно в принципе, но и практически неосуществимо»[120]. Чайлдс с готовностью принимает выводы этих методологий, включая гипотезу о том, что новозаветный текст несет на себе следы исправлений, безымянных авторов, внутренних и исторических противоречий, древних мифов, политических распрей и тому подобного. Следовательно, решение Чайлдса о принадлежности той или иной книги к канону Нового Завета не является суждением о том, что она исторически

достоверна или написана кем-то из апостолов. Это не те вопросы, которые важны для Чайлдса, что подтверждается его приверженностью критическим выводам современной науки[121]. Если Чайлдс говорит, что какая-то книга принадлежит к канону, то он всего-навсего имеет в виду, что именно эта книга, а не другие, была выбрана Церковью как наилучшее изложение сути христианской веры и благовестия.

Здесь мы приближаемся к самому существу канонико-критической модели. Канон авторитетен не потому, что он исторически достоверен или происходит от апостолов; он обретает авторитет, когда конкретная община принимает его с верой. Невероятно, но в канонико-критическом подходе присутствует сильный компонент экзистенциализма, что заставляет многих сравнивать его со взглядами на Писание Карла Барта и Рудольфа Бультмана[122]. Для этой модели важна не реальность описанных в тексте событий, а то, что «текст оказал влияние на живую общину»[123]. Прежде, чем канон обретет какую-либо религиозную или нормотворческую значимость, должна иметь место его рецепция общиной – и это ставит каноничность в некоторую зависимость от людского одобрения. Для канонической критики «Божественное откровение указывает не на объективную истину, а скорее на эмпирическую динамику»[124]. Таким образом, канонико-критическая модель – это во многих аспектах ироничное отражение современных критических методов, которые Чайлдс так стремится опровергнуть. И если эти методы порой упускают из виду итоговый текст, стремясь добраться до исторической реальности «за» ним, то каноническая критика Чайлдса забывает про эту самую реальность в попытке акцентировать внимание на окончательном тексте[125]. Чайлдс сохраняет литературный контекст, но утрачивает контекст исторический, оставляя нас наедине со словами, слабо связанными с реальностью.

Несмотря на все свои положительные стороны, канонико-критическая модель сводит канон к тем книгам, которые христианская община сама определила как основу богообщения. В ней не учитывается, что канонический статус этих книг может быть

связан с тем, что они обладают (и всегда обладали) своим собственным авторитетом, возникли в век апостолов и содержат исторически достоверное апостольское провозвестие. Этот чрезмерный акцент на рецепции книг общиной верующих в очередной раз формирует идею канона, находящегося в зависимости от тех самых людей, которым он призван служить руководством.

C. Определение канона Чайлдсом

Как отмечалось выше, Чайлдс (наряду с другими исследователями независимо от их отношения к канонико-критической модели) предложил альтернативу эксклюзивистскому описанию канона Зундбергом. Определение понятия «канон», которое дает Чайлдс, можно назвать *функциональным*. Согласно ему, канон существует не тогда, когда есть окончательный, закрытый их список, но когда некие книги функционируют как авторитетное Писание для общины верующих, что имело место задолго до IV века[126]. В этом функциональном определении канона есть много позитивного. В частности, оно более точно отражает историческую действительность, в которой ранние христиане обладали действующим каноном уже ко II веку, пусть даже границы его еще не были вполне четкими[127]. Тем самым определение Чайлдса не стремится преуменьшить авторитетность природы этих книг в данный период, что мы видим в случае с эксклюзивистским представлением. Кроме того, функциональное определение менее склонно к неоправданному раздуванию роли официальных церковных деклараций по вопросу канона, которые якобы «создали» или «установили» авторитет новозаветных книг[128].

Однако даже с учетом всех положительных моментов функциональное определение канона страдает теми же недостатками, что и эксклюзивистское. Не важно, считают ли моментом возникновения канонического статуса книг их окончательную рецепцию (эксклюзивистское определение), или же их использование в качестве авторитета (функциональное определение), – ни одно из этих определений не объясняет в

полной мере Божественного происхождения канона. Говоря иначе, оба эти определения в значительной степени упускают из виду онтологию канона – то, чем он *является*, помимо того, что он делает. Как отмечалось выше, если принять историческую христианскую позицию, согласно которой канон был ниспослан Богом, а не просто «возник» в более поздний момент, то канон можно определить и просто как книги Священного Писания, которые Бог дал Церкви как совокупности верующих. Назовем это *онтологическим* определением. Согласно ему, канон в принципе может существовать даже до того, как он стал авторитетом (функциональное определение), и уж точно до того, как он был формально принят Церковью (эксклюзивистское определение). Божественное Писание обладает авторитетом до того, как кто-то его использует или призна́ет. Конечно, существование канона и признание канона – это два разных феномена. Но почему понятие «канон» должно относиться лишь ко второму из них? Различать эти явления весьма важно, поскольку это напоминает нам, что ни церковное использование новозаветных книг (функциональное определение), ни их окончательное принятие Церковью (эксклюзивистское определение) *не делают* эти книги каноническими. Они составляют канон в силу того, что они *есть* по своему существу, то есть в силу того, что они – книги самого́ Бога.

Учитывая, что онтологическое определение канона – самое четкое (если у нас *есть* данные Богом книги, то есть и канон), будет резонно привести доводы в пользу того, что термин «канон» следует употреблять лишь в этом единственном значении. Конечно, кто-то захочет отстаивать *противоположную* позицию, сформулированную Зундбергом, что слово «канон» относится лишь к изначальному, данному Богом варианту текста, и поэтому его нельзя использовать для обозначения более позднего, протяженного процесса рецепции книг. Но и это неверно. Сбалансированное определение канона требует учесть все три его аспекта: канон как результат рецепции (эксклюзивистский аспект), канон как функция (функциональный) и канон как Божественная данность (онтологический)[129]. Как мы разберемся далее, нет нужды выбирать между этими тремя аспектами, ведь каждый из

них сообщает нам свою правду о каноне. При комплексном рассмотрении, недостатки каждого из данных аспектов сглаживаются, формируя более цельное понимание.

IV. Экзистенциальная (неоортодоксальная) модель

A. Описание

Если в описанных выше моделях подлинность канона определялась в основном через «социум» – будь тот официальные церковные органы или Церковь как совокупность верующих – то экзистенциальная или неоортодоксальная модель апеллирует в основном личному опытному человека[130]. Источник авторитета лежит не в тексте библейских книг, но в человеке, который с ними взаимодействует[131]. Авторитет существует тогда и только тогда, когда человек проникается словом Божиим и отвечает на него своей верой. Классический экзистенциальный подход лучше всего представлен в трудах Карла Барта, Эмиля Бруннера, Рудольфа Бультмана и других представителей диалектической теологии. Хотя эти ученые сильно различались между собой – и, конечно, не все они были экзистенциалистами в одном смысле или в равной степени[132], – для целей данного исследования их можно собрать вместе под общим заголовком[133]. Барт (или его последователи [134]) считал, что Библия сама по себе – не слово Божие, но лишь *свидетельница* подлинного Слова Божия – Иисуса Христа[135]. Откровение – это не пропозициональное утверждение о Боге, но скорее событие (нем. Ereignis), инцидент, нечто, что «случается» с человеком[136]. Таким образом, Писание – это не слово Божие в статичном смысле; оно «становится» таковым в процессе экзистенциального опыта[137]. Барт пишет: «Совершенно невозможно, чтобы было прямое тождество между человеческим словом Священного Писания и словом Божиим»[138]. В итоге, у представителей неоортодоксии наблюдается разделение между вопросами истории и вопросами веры. Согласно Барту, неважно,

содержит ли Писание исторические ошибки; Бог способен осмысленно говорить со Своей Церковью используя даже несовершенные человеческие тексты[139]. Бруннер также считал, что речь Бога может быть услышана несмотря на противоречия в библейском тексте: «Бог силён донести до нас Свое единственное, совершенно ясное Слово через... противоречивые рассказы Луки и Матфея»[140]. Подобным образом и Бультман в своей знаменитой работе «Новый Завет и мифология» утверждает, что Новый Завет исторически не точен, но мифологически обусловлен, что делает его несовместимым с подходами современной научной эпохи[141]. Более того, Бультман утверждает, что неважно, передает ли Новый Завет действительную историю; важен не исторический крест Христов, но «крест как предмет проповеди»[142]. Для Барта, Бруннера и Бультмана важна экзистенциальная связь с Богом через Писание, а не то, является ли Писание исторически «истинным».

Последствия, которыми такой подход грозит канону, совершенно очевидны. Если какой-то документ «становится» словом Божиим лишь в процессе экзистенциального опыта, то, значит, канон – это те книги, через которые Церковь слышит живой голос Бога. Барт пишет: «Открытие канона... следует понимать исключительно как событие»[143]. Эйвери Даллес так комментирует это: «Для самого Барта канон определялся харизматически. В одних книгах Церковь расслышала глас Божий, в других – нет»[144]. Для экзистенциалиста исторические вопросы вообще не имеют отношения к проблеме канона; критика формы, критика источника, исследование авторства или датировки книг – всё это не те средства, с помощью которых можно решить, входит ли какая-либо книга в Священное Писание[145]. Христиане обретают опыт Бога через Писание не потому, что оно каноническое – напротив, текст становится «каноническим» в силу того, что христиане обретают в нём опыт Бога[146].

Касаясь вопросов канона, Барт последовательно придерживается идеи, что традиционные шестьдесят шесть библейских книг – это единственные книги, через которые Бог общается со Своей

Церковью [147]. Однако закрывая глаза на историческое ради экзистенциального, он становится не в силах обосновать, почему мы должны ограничиться лишь данными книгами. В итоге хотя Барт «согласен, что канон составляют обычные шестьдесят шесть книг, он допускает возможность для его расширения» [148]. Даллес уточняет:

«Канон для Барта... закрыт не навсегда. Барт признаёт, что XVI веке протестанты изменили канон, исключив некоторые книги (второканонические), которые Церковь до того принимала. Возможно, в будущем Церковь еще раз решит изменить границы канона» [149].

Бруннер использует предоставленную Бартом возможность, прямо утверждая, что границы канона не непреложны:

«Вопрос о каноне так и не был решен однозначно, к нему продолжают возвращаться вновь и вновь. Как Церковь II, III и IV веков имела право, следуя своей вере, определять... что было "апостольским", а что нет, так и всякая другая Церковь любой эпохи обладает тем же правом и стои́т перед тем же долгом» [150].

Последствия слов Бруннера очевидны. Какие книги считаются «апостольскими» и, следовательно, входят в канон, определяется *опытом*, который в отношении этих книг имеет каждое поколение. Канон Писания имеет «подвижные границы» [151] и будет меняться от поколения к поколению. Но Бруннер идет дальше и предлагает то, что Барт только подразумевал, а именно, что Бог может общаться со Своей Церковью в том числе через книги *за пределами* Библии [152]. В конце концов, если истина передается через личностный опыт, почему человек не может услышать голос Бога в какой-то иной книге? Ограничен ли Бог Библией? Бруннер просто доводит свой экзистенциальный подход до логического завершения. Бультман также считает, что «слово Божие» не следует отождествлять с Писанием. Но его экзистенциальный подход к христианской вере еще радикальнее в сравнении с Бартом и Бруннером, что навлекает на Бультмана обвинения в

отрицании того, что религиозный опыт требует хотя бы *какой-то* связи с историческим Иисусом[153]. Таким образом, Бультман также допускает возможность подобной встречи через книги вне библейского канона[154]. Действительно, многие из более радикальных последователей Бультмана (Карл Ясперс, Фриц Бури и Ван Остин Харви) утверждали, что полнота бытия достижима вне всякой связи со Христом, через других исторических персонажей, достойных подражания, что устраняет всякую необходимость рассматривать книги Нового Завета в качестве уникального источника Божественного откровения[155].

B. Оценка

Для начала сто́ит отметить ряд позитивных аспектов экзистенциальной (неоортодоксальной) модели. Как и все социально-обусловленные модели, она справедливо признаёт, что рецепция библейских книг христианской общиной составляет важный аспект их каноничности. В том, как удостоверяется подлинность канона, несомненно, есть экзистенциальный компонент, и важно помнить об этом – хотя экзистенциальный компонент здесь *не единственный*. Кроме того, можно согласиться с Бартом, который со ссылкой на Жана Кальвина утверждает, что «Библия и есть канон. Она – канон, потому что требует от Церкви считать себя таковым»[156]. Похоже, Барт здесь признаёт некоторую меру самоподтверждаемой природы Священного Писания, хотя позже будет отмечена разница в понимании этого вопроса между Бартом и позицией автора данной книги. По той же причине следует позитивно оценить понимание Бартом отношений между Церковью и Писанием, ведь он всегда утверждал приоритет последнего над первым (даже если такая позиция выглядит несовместимой с другими его идеями). Однако при всех положительных моментах, остаются существенные проблемы, связанные с экзистенциальной моделью.

Наиболее фундаментальная из них заключается в том, что в экзистенциальной модели существует разделение между авторитетом Бога и авторитетом Писания. Авторитет книг Библии –

не внутри их; он «зависит» от того, решит ли Бог использовать именно эти книги[157]. Для Барта «тексты авторитетны *не в силу каких-то собственных качеств*»[158]. Следовательно, эти тексты должны считаться каноническими на *иных* основаниях, а именно «в силу той роли, которую они играют в жизни христианской общины»[159]. Это порождает три проблемы. Во-первых, если границы канона определяются исключительно экзистенциальным опытом общины верующих, то они подвижны и переменчивы[160]. А вечно неопределенный канон не может служить Церкви авторитетной нормой. Если канон – это всецело личностное, экзистенциальное «событие», то не может быть не только «правильного» канона, но и вообще «сегодняшнего» канона, то есть такого, которым Церковь пользуется прямо сейчас. Генри отмечает:

«[С позиций учения Барта] идея фиксированного канона Писания несостоятельна. Только отдельные фрагменты Библии, которые «заставляют» себя принять, становятся словом Божиим; но как только они перестают «заставлять», они теряют статус слова Божия. То, что является словом Божиим для одних, необязательно должно быть таковым для других – оно может им быть, а может и не быть, в зависимости от времени и места»[161].

Таким образом, неоортодоксальная модель видит в каноне простой человеческий документ, не обладающий авторитетом в силу своей природы или качеств.

Во-вторых, если Писание не имеет собственного авторитета и зависит от рецепции со стороны общины верующих, то община обретает авторитет, равный авторитету Писания (а то и больший него). Стенли Гренц и Джон Франк сталкиваются именно с этой проблемой, когда выстраивают в известной мере «бартианское» разделение между авторитетом Бога и авторитетом Писания: «Высший авторитет [усматривается] исключительно в действии триединого Бога. Если вообще возможно говорить об “основаниях” христианской веры, то таковыми нельзя считать ни Писание, ни традицию сами по себе»[162]. С их точки зрения, «ни Писание, ни традиция не авторитетны по своей природе», а потому

«обусловлены действием Святого Духа»[163]. Придерживаясь такой концепции, Гренц и Франк фактически уравнивают церковное предание с Писанием. Признавая, что в некотором смысле канон служит основанием Церкви, они тем не менее настаивают, что «каноническое Писание... само зиждется на [христианской] общине и ее авторитете»[164]. Как и в случае с римско-католической и канонико-критической моделями, здесь не ясно, каким образом данная модель может создать канон, авторитет которого стоял бы над Церковью[165].

В-третьих, если экзистенциальная модель права и в библейских книгах нет ничего особенного в сравнении с прочей литературой, то под угрозой оказывается сама концепция канона. Уже отмечалось, что Барт (наряду с другими) утверждает, что Новый Завет содержит противоречия и исторические ошибки (а с точки зрения Бультмана – откровенные мифы), однако голос Божий всё равно способен звучать через него – то есть главное это не история, а вера. Но если точное изложение деяний Бога в истории не имеет значения – как и все прочее, что есть в этих книгах, – то зачем вообще рассуждать о границах канона? Если всемогущий Бог сверхъестественным образом обращается к человеку через любую книгу, не всё ли равно, какие из книг входят в канон? В этом отношении радикальный подход Бультмана выглядит самым последовательным. Если библейские книги сами по себе ничем не отличаются от любых других, то границы канона не имеют смысла. А, значит, и не имеет смысла и сам канон.

Итак, экзистенциальный (неоортодоксальный) взгляд имеет общие недостатки с прочими социально-обусловленными моделями. Уделяя несоразмерно много внимания субъективному восприятию библейских книг, она не отдаёт должного ни их собственному авторитету, ни их истории и апостольскому происхождению.

V. Заключение

В этой главе мы познакомились с различными социально-обусловленными моделями каноничности, в которых автором

канона Нового Завета выступает сообщество людей. К данной категории относятся историко-критическая, римско-католическая, канонико-критическая и экзистенциальная (неоортодоксальная) модели. Хотя они в той или иной степени различаются между собой, все они стремятся удостоверить подлинность канона, апеллируя к факту его рецепции христианами – либо в качестве сообщества, либо как совокупности индивидуумов. Хотя эти модели справедливо признают роль церковной рецепции как важного аспекта каноничности, они абсолютизируют этот фактор, делая его определяющей характеристикой канона. Это создает дисбаланс в подходе к канону. Проблема даже не в том, что декларируется в результате, сколько в том, что остается без внимания. В вышеупомянутых моделях в значительной степени упускаются из виду (1) собственный авторитет и внутренние качества новозаветных книг, которые делают их правилом христианской веры, а также (2) их историческое происхождение и тот факт, что они восходят ко временам апостолов и верно доносят до нас спасительное домостроительство Божие в Иисусе Христе. В результате подобных упущений в данных моделях складывается представление о каноне как о чём-то, что создано и утверждено Церковью и потому не может направлять ее. В этом варианте Новый Завет стал книгой Церкви в столь большой степени, что перестал быть книгой Бога.

---

[1] B. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress, 1979), 51.

[2] В этой книге разговор о «каноне» подразумевает в основном смысл соответствующей концепции, а не этимологию греческого слова «κανών» или его употребление в раннехристианской среде, хотя, по ряду причин, современных ученых больше интересует именно это последнее. Как пишет Александр Соутер (Alexander Souter, The Text and Canon of the New Testament (London: Duckworth, 1954), 141), «слово “канон” бьет все рекорды по проявляемому к нему интересу, оставляя далеко позади все прочие

слова древнегреческого языка». О значении слова «κανών» см. Hermann Beyer, "κανών" in TDNT 3:596–602; Мецгер. Канон НЗ. С. 289-293; H. Oppel, Κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma) (Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937); и E. Ulrich, "The Notion and Definition of Canon," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 21–35.

[3] Вот некоторые из современных исследований: J. Barton, The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon (London: SPCK, 1997), 1–34; Stephen B. Chapman, The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 71–110; Stephen B. Chapman, "How the Biblical Canon Began: Working Models and Open Questions," in Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World, ed. Margalit Finkelberg and Guy G. Strousma (Leiden: Brill, 2003), 29–51; J. Webster, "'A Great and Meritorious Act of the Church'? The Dogmatic Location of the Canon," in Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, ed. John Barton and Michael Wolter (Berlin: de Gruyter, 2003), 95–126; Ulrich, "The Notion and Definition of Canon," 21–35; E. Ulrich, "Qumran and the Canon of the Old Testament," in The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers and H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), 57–80; J. Z. Smith, "Canons, Catalogues, and Classics," in Canonization and Decanonization, ed. A. van der Kooij and K. van der Toorn (Leiden: Brill, 1998), 295–311; Kendall W. Folkert, "The 'Canons' of 'Scripture,'" in Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective, ed. Miriam Levering (Albany: State University of New York Press, 1989), 170–79; J. A. Sanders, Torah and Canon (Philadelphia: Fortress, 1972), 91ff.; G. T. Sheppard, "Canon," in Encyclopedia of Religion, ed. Lindsay Jones, vol. 3 (Detroit: Thomson Gale, 1987), 62–69; John C. Peckham, "The Canon and Biblical Authority: A Critical Comparison of Two Models of Canonicity," TrinJ 28 (2007): 229–49; John Goldingay, Models for Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 85–197.

[4] J. A. Sanders, "The Issue of Closure in the Canonical Process," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 252.

[5] Например см. J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 4 vols. (Halle, 1771–1775; repr., Gütersloh: Mohn, 1967); Adolf von Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200 (Freiburg: Mohr, 1889); Harnack, Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation (London: Williams & Northgate, 1925); J. Leipoldt, Geschichte des neuetestamentlichen Kanons (Leipzig: Hinrichs Buchhandlung, 1907).

[6] James Barr, The Bible in the Modern World (New York: Harper & Row, 1973), 120. В других местах Джеймс Барр говорит о процессе формирования канона исключительно как о «решении Церкви более позднего периода», которое в силу этого факта не обладает авторитетом. См. James Barr, Beyond Fundamentalism (Philadelphia: Westminster, 1984), 50. Так же см. Schubert Ogden, "The Authority of Scripture for Theology," Int 30 (1976): 252; и Willi Marxsen, The New Testament as the Church's Book (Philadelphia: Fortress, 1972), 15–16. 7 Webster, "The Dogmatic Location of Canon," 101.

[7] Webster, "The Dogmatic Location of Canon," 101.

[8] Adolf von Harnack, History of Dogma, vol. 2 (New York: Dover, 1961), 62n1. Также см. Hans von Campenhausen, The Formation of the Christian Bible (London: A&C Black, 1972); немецкое издание: Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen: Mohr, 1968). О предполагаемом влиянии Маркиона на канон см. R. Joseph Hoffmann, Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century (Chico, CA: Scholars Press, 1984); Barton, The Spirit and the Letter, 35–62; и Robert Grant, The Formation of the New Testament (New York: Harper & Row, 1965), 126.

[9] Smith, "Canons, Catalogues, and Classics," 295–311; H. J. Adriaanse, "Canonicity and the Problem of the Golden Mean," in van der Kooij and van der Toorn, Canonization and Decanonization, 313–30; A. Assmann and J. Assmann, eds., Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation II (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1987); и Paul Davies, Whose Bible Is It Anyway? (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 17–27.

[10] Paul Ricoeur, "The 'Sacred' Text and the Community," in The Critical Study of Sacred Texts, ed. W. D. O'Flaherty (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), 271–76. Существуют современные исследования, подошедшие к проблеме канона с точки зрения сравнительного религиоведения; в них демонстрируется, как другие религиозные группы формировали собственные «каноны» священных текстов. Например: Margalit Finkelberg and Guy G. Strousma, eds., Homer, the Bible and Beyond (Leiden: Brill, 2003); Tomas Hägg, "Canon Formation in Greek Literary Culture," in Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture, ed. Einar Thomassen (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010), 109–28; W. C. Smith, What Is Scripture? A Comparative Approach (London: SPCK, 1993); L. Alexander, "Canon and Exegesis in the Medical Schools of Antiquity," in The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition, ed. P. S. Alexander and K. Jean-Daniel (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2007), 115–53; Armin Lange, "Oracle Collection and Canon: A Comparison Between Judah and Greece in Persian Times," in Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon, ed. C. A. Evans and H. Daniel Zacharias (London: T&T Clark, 2009), 9–47; а также ряд статей в сборнике Anders-Christian Jacobsen, ed., Religion and Normativity, vol. 1, The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity (Aarhus: Aarhus University Press, 2009).

[11] D. H. Kelsey, The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia: Fortress, 1975), 106.

[12] Webster, "The Dogmatic Location of Canon," 98–101; J. Nissen, "Scripture and Community in Dialogue," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 651–58.

[13] По этой теме в целом см. A. K. Bowman and G. Wolf, eds., Literacy and Power in the Ancient World (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); George Aichele, The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism (Harrisburg, PA: Trinity, 2001); James E. Brenneman, Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy (New York: Oxford University Press, 1997), 52–80; Robert P. Coote and Mary P. Coote, Power, Politics, and the Making of the Bible (Minneapolis: Fortress, 1990); Gerald L. Bruns, "Canon and

Power in the Hebrew Scriptures," CI 10 (1984): 462–80; K. Haines-Eitzen, Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature (Oxford: Oxford University Press, 2000); и David L. Dungan, Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testament (Philadelphia: Fortress, 2006). Полемика с идеей канона как произведения победителей во внутрицерковной борьбе: Willie van Peer, "Canon Formation: Ideology or Aesthetic Quality?," British Journal of Aesthetics 36 (1996): 97–108.

[14] Max Weber, The Sociology of Religion (Boston: Beacon, 1993), 68; David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter," HTR 87 (1994): 395–419; и George Aichele, "Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church," in Thomassen, Canon and Canonicity, 45–65.

[15] Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, ed. Robert Kraft and Gerhard Krodel, trans. Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress, 1971). Обзор идей Бауэра и их современная критика: A J. Köstenberger and M. J. Kruger, The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

[16] Конечно, понятие «историко-критический» может сбить с толку, поскольку на использование историко-критического метода претендуют ученые, представляющие различные модели каноничности. Более того, существуют различные версии историко-критического метода; см. Anthony C. Thiselton, "Canon, Community, and Theological Construction," in Canon and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle: Paternoster, 2006), 4. Тем не менее, даже с учетом этих ограничений, данное понятие представляется наиболее подходящим для обозначения описываемой модели каноничности; следует лишь помнить, что оно не вполне точное.

[17] Smith, What Is Scripture?, 237. Следует отметить, что не все представители историко-критического лагеря считают, что каждая *книга* (или часть книги) в каноне является всего лишь творением человека; их точка зрения состоит в том, что таким творением

является канон *в целом*. Поэтому неизбежно, что некоторые аспекты этого подхода будут пересекаться с моделью «канона внутри канона», о котором пойдет речь ниже. Подобных накладок не избежать ни при какой попытке классификации.

[18] Hugo Lundhaug, "Canon and Interpretation: A Cognitive Perspective," in Thomassen, Canon and Canonicity, 68.

[19] Helmut Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," HTR 73 (1980): 105.

[20] Эта тенденция ярко проявляется в современном стремлении поставить апокрифическую литературу в один ряд с каноническими книгами, объявив такие понятия как «апокрифический» и «неканонический» анахронизмом. См. H. Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), xxx; R. W. Funk, "The Once and Future New Testament," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 554–55; и Bart D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York: Oxford University Press, 2002), 4.

[21] H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 12.

[22] James Barr, Holy Scripture: Canon, Authority and Criticism (Philadelphia: Westminster, 1983), 12.

[23] W. Wrede, The Origin of the New Testament, trans. J. S. Hill (New York: Harper, 1909), 138–39 *(русский перевод: Вреде В. Происхождение книг Нового Завета / Пер. И.М. Хераснова, ред. Н.М. Никольского. Москва: Типолитография Русского товарищества печатного дела, 1908)*.

[24] Не каждый ученый, проводящий четкое различие между Писанием и каноном, является представителем историко-критической модели. Более того, не каждый сторонник историко-критической модели принял бы такое разграничение между Писанием и каноном. В частности, Гарнак был готов считать книгу

канонической, если раннехристианские общины цитировали ее как Писание; канон не обязан быть чем-то закрытым. Обсуждение этой темы: Barton, The Spirit and the Letter, 1–33. И всё же, принципиальное разграничение между понятиями Писания и канона в последние годы стало более распространенным. См. G. M. Hahneman, "The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 405–15; L. M. McDonald, The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 20–69; J. Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 199–209; Gamble, The New Testament Canon, 18–19; James Barr, The Scope and Authority of the Bible (Philadelphia: Westminster, 1980), 120; Kelsey, The Uses of Scripture in Recent Theology, 104–5; и Craig D. Allert, A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 44–47.

[25] A. C. Sundberg, "Towards a Revised History of the New Testament Canon," SE 4 (1968): 452–61; Sundberg, "The Making of the New Testament Canon," in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible (Nashville: Abingdon, 1971), 1216–24.

[26] Чапман (Chapman, "How the Biblical Canon Began," 34–35) использует термин «экстринсивный» (англ. extrinsic) вместо «эксклюзивистский» (англ. exclusive). Термином «экстринсивный» также пользуется в своих работах Смит (Smith, "Canons, Catalogues, and Classics," 297ff.), тогда как Чапман предпочитает слово «эксклюзивистский» (Chapman, "The Canon Debate: What It Is and Why It Matters," (presented at the Society of Biblical Literature, San Diego, 2007)).

[27] Gamble, The New Testament Canon, 83.

[28] Конечно, имели место попытки сохранить некий «авторитет» для этих книг даже в условиях признания их совершенно рукотворного характера. Обзор этих попыток и их критику см. в Webster, "The Dogmatic Location of Canon," 101–7.

[29] Например, для Эрмана (Ehrman, Lost Christianities, 1–11), разнообразие – наиболее характерная черта раннего христианства, на которой зиждется его аргументация в пользу того, что канон – это изобретение сторонников протоортодоксии. Подробнее на тему разнообразия в раннем христианстве см. Köstenberger and Kruger, The Heresy of Orthodoxy, 41–67.

[30] Зундберг не был первым или единственным ученым, предложившим разграничить Писание и канон. Эта идея восходит к ряду других авторов (W. Staerk, "Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel," Zeitschrift für systematische Theologie 6 (1929): 101–19; G. Hölscher, Kanonisch und Apocryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des altestamentlichen Kanons (Naumburg: Lippert, 1905)) и, возможно, и оригинальной критике канона Землером (Semler. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon). Обсуждение см. в Provan, "Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology," SJT 50 (1997): 9–11; и Chapman, The Law and the Prophets, 34.

[31] Allert, A High View of Scripture?, 49–50; Barton, The Spirit and the Letter, 158ff.; L. M. McDonald, "The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development," BBR 6 (1996): 104.

[32] Provan, "Canons to the Left of Him," 9–10.

[33] H. Gamble, "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 271.

[34] Barton, The Spirit and the Letter, 18.

[35] Sheppard, "Canon," 62–69, would define this approach as what he calls "canon 2."

[36] К примеру, в практике Церквей сирийской традиции используются лишь двадцать две книги Нового Завета, содержащиеся в Пешитте, а современная Эфиопская Православная Церковь использует более широкий новозаветный канон, хотя

точный его состав не ясен. Подробности: Мецгер. Канон НЗ. С. 218-228.

[37] H. Gamble, "Christianity: Scripture and Canon," in The Holy Book in Comparative Perspective, ed. Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 46–47. Гэмбл утверждает, что церковные соборы, подобные Лаодикийскому (360), были поместными, а не вселенскими, и поэтому их решения не имели обязательной силы. С этим соглашается МакДональд: «Не было эпохи, когда бы вся Церковь считала, что именно эти, и никакие иные, тексты могут помочь ей выполнять свою миссию в мире» (McDonald, "The Integrity of the Biblical Canon," 131–32).

[38] Chapman, The Law and the Prophets, 108.

[39] M. G. Brett, "Canonical Criticism and Old Testament Theology," in Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study, ed. A. D. H. Mayes (Oxford: Oxford University Press, 2000), 67. Как уже отмечалось, разница между понятиями «канона» и «Писания» существует, но она не такова, как описывает Зундберг. Подробнее об этой теме см. в 3-й главе данной книги.

[40] Dei Verbum 2.9–10. См. Walter M. Abbott, ed. The Documents of Vatican II (New York: America Press, 1966). О дискуссиях по данной теме на II Ватиканском соборе см. G. C. Berkouwer, The Second Vatican Council and the New Catholicism (Grand Rapids: Eerdmans, 1965); и A. Dulles, The Craft of Theology: From Symbol to System (New York: Crossroad, 1992), 96ff *(здесь и далее русский текст документов II Ватиканского собора приводится по изданию: Документы II Ватиканского собора. Москва: Изд-во «Паолине», 2004[3])*.

[41] В принятой на II Ватиканском соборе догматической конституции «Lumen gentium», как и в аналогичном документе I Ватиканского собора, «Pastor aeternus», за Папой признаётся «безошибочное учительство» (3.18) *(здесь и далее русский текст догматической конституции «Pastor aeternus» приводится по*

изданию: Эве Ф. Тексты о церкви: Приложение к учебному пособию «Курс экклезиологии». Москва, 1994). Таким образом учение Папы объявляется «безошибочным» и «непредожным» (Jaroslav Pelikan and Valerie R. Hotchkiss, eds., Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, 4 vols. [New Haven, CT: Yale University Press, 2003], 3:358). Обсуждение данной темы: John H. Armstrong, A View of Rome: A Guide to Understanding the Beliefs and Practices of Roman Catholics (Chicago: Moody, 1995), 73–82; Keith A. Mathison, The Shape of Sola Scriptura (Moscow, ID: Canon, 2001), 210–25; и Mark E. Powell, "Canonical Theism and the Challenge of Epistemic Certainty," in Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church, ed. William J. Abraham, Jason E. Vickers, and Natalie B. Van Kirk (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 195–209.

[42] В догматической конституции «Dei Verbum» говорится, что «в том же Предании», которое определяется Учительством Церкви, «Церковь узнаёт полный канон священных книг» (2.8). Там также утверждается, что «обязанность аутентичного истолкования письменного и переданного слова Божия была вверена одному лишь живому Учительству Церкви» (2.10).

[43] Следует отметить, что Римско-Католическая Церковь всегда ставит Писание выше Учительства. В «Dei Verbum» подчеркивается: «Учительство не превосходит слова Божия, а служит ему» (Dei Verbum 2.10); это утверждение вошло и в Катехизис Католической Церкви (ККК 86) (*здесь и далее русский текст Катехизиса Католической Церкви приводится по изданию: Катехизис Католической Церкви. Москва: Духовная библиотека, 2002*[4]). Несмотря на эти уточнения, остается вопрос, как можно считать высшим авторитетом Писание, если Учительство Церкви имеет приоритетную возможность определять, утверждать и толковать Писание. Даже после таких слов Римско-Католической Церкви сложно избавиться от представления, что, согласно ее доктрине, авторитет Учительства фактически стоит над Писанием.

[44] Adriaanse, "Canonicity and the Problem of the Golden Mean," 318.

[45] На этом аргументе зиждется вся современная католическая апологетика. См. Scott Hahn and Kimberly Hahn, Rome Sweet Home (San Francisco: Ignatius, 1993); David Currie, Born Fundamentalist, Born Again Catholic (San Francisco: Ignatius, 1996); Patrick Madrid, ed. Surprised by Truth (San Diego: Basilica, 1994).

[46] Ранер. Основание веры. С. 488.

[47] Современная католическая критика принципа «sola scriptura» включает следующие работы: Robert A. Sungenis, ed., Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura (Santa Barbara: Queenship, 1997); и Mark Shea, By What Authority? (Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1996).

[48] Karl Keating, Catholicism and Fundamentalism (San Francisco: Ignatius, 1988), 127.

[49] Confutatio Prolegomenon Brentii. Opera 1.530. Английский перевод: Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, NJ: P & R, 1992–1997), 1:86 (2.6.2).

[50] J. T. Lienhard, The Bible, the Church, and Authority (Collegeville, MN: Liturgical, 1995), 27, 28. Это понимание канона разделяет Дэнис Фаркасфальви: W. R. Farmer and D. M. Farkasfalvy, The Formation of the New Testament Canon (New York: Paulist, 1976), 102. Карл Ранер признает значение обоих определений: K. Rahner, Inspiration in the Bible (New York: Herder & Herder, 1961), 28n18, 29–30. Томас Гоффман склоняется к определению Зундберга: Thomas A. Hoffman, "Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible," CBQ 44 (1982): 447–69.

[51] См. R. Murray, "How Did the Church Determine the Canon of Scripture?," HeyJ 11 (1970): 115–26. В этой работе автор показывает, что в своих менее спорных вариантах католическая позиция довольно близка тому, чего придерживаются протестанты.

[52] Norman P. Tanner, ed., Decrees of the Ecumenical Councils, 2 vols. (Washington, DC: Georgetown University Press, 1990), 2:806 *(русский перевод цитаты сделан с латинского оригинала по изданию: Acta Apostolicae Sedis: Vol. V (1869-1870). P. 481-493)*.

[53] Lienhard, The Bible, the Church, and Authority, 72 (курсив Крюгера). Сходные взгляды представлены в книге Дж. Таварда (George H. Tavard, Holy Writ or Holy Church (New York: Harper, 1959), 66) и в словах Аврелия Августина «Я бы не поверил и Евангелию, если бы меня не подвиг к тому авторитет Кафолической Церкви» (Августин. Против манихейского послания, именуемого Основным 1.6) *(русский перевод цитаты сделан с латинского оригинала по PL 42:176)*. Толкование этой фразы Жаном Кальвином см. в Кальвин. Наставление 1.7.

[54] Ранер. Основание веры. С. 508.

[55] Термин предложен Ранером (Ранер. Основание веры. С. 506).

[56] Rahner, Inspiration in the Bible, 75 (cf. 36).

[*] *Англ. Peter Kreeft. В изданиях русских переводов фамилия этого автора передается как «Крифт».*

[57] Peter Kreeft, Catholic Christianity (San Francisco: Ignatius, 2001), 20.

[58] H. Küng, The Council in Action: Theological Reflections on the Second Vatican Council, trans. C. Hastings (New York: Sheed and Ward, 1963), 187.

[59] См. Nicolaus Appel, Kanon und Kirche: Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1964). Анализ позиции Николауса Аппеля и ответ на его аргументы см. в David G. Dunbar, “The Biblical Canon,” in Hermeneutics, Authority, and Canon, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 350–52.

[60] Patrick Madrid, “Sola Scriptura: A Blueprint for Anarchy,” in Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura, ed. Robert A. Sungenis (Santa Barbara: Queenship, 1997), 22.

[61] Bernard Ramm, The Witness of the Spirit (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 109–10. Здесь мы видим классическое католическое различие между авторитетом Писания по отношению к самому себе (quoad se) и его авторитетом по отношению к нам (quoad nos). Это различие призвано доказать, что Писание по-прежнему является высшим авторитетом по отношению к самому себе, но нам оно известно только через авторитет Церкви. Бавинк предлагает достойный ответ на эту идею: «В этом вопросе такое различие [между “quoad se” и “quoad nos”] не имеет смысла. Потому что если главным и глубочайшим основанием того, что я верю Писанию, является Церковь, то именно она, а не Писание обладает самоудостоверяющей природой (αὐτοπιστος)» (Пролегомены. Гл. 119). Также см. Turretin, Institutes, 1:86ff. (2.6.2).

[62] Rahner, Inspiration in the Bible, 25. Гофман идет в этом вопросе еще дальше: «Первопричина того, что книгу считают или не считают канонической – исключительно воля Церкви, а не какой-то компонент богодухновенности или соответствие некой норме» (“Inspiration,” 463).

[63] Ранер. Основание веры. С. 371.

[64] Kreeft, Catholic Christianity, 20.

[65] Франсциск Турретин пишет: «Хотя Церковь древнее Писания в формальном отношении (и по способу написания), однако она не может называться таковой в отношении Писания в материальном отношении (и по существу учения), поскольку Слово Божие древнее самой Церкви, будучи ее основанием и семенем» (Institutes, 1:91 [2.6.16]).

[66] Кальвин пишет: «Церковь, свидетельствует Павел (Еф. 2.20), утверждена на основании апостолов и пророков, однако они

(католики – прим. Крюгера) говорят так, словно мать получила рождение от дочери» (John Calvin, Tracts and Treatises, ed. Thomas F. Torrance, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 267) *(русский перевод цитаты сделан по изданию: Ioannis Calvini opera quae supersunt Omnia. In 59 vols. / Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. Berlin,1863-1900. Vol. 7. P. 612-613*).

[67] Уильям Хендриксен (William Hendriksen, Ephesians (Grand Rapids: Baker, 1967), 142), Ричард Гаффин (Richard B. Gaffin, Perspective on Pentecost (Phillipsburg, NJ: P & R, 1979), 93–95) и ряд других авторов утверждают, что слово «пророки» здесь относится не к Ветхому Завету, а к пророческому служению в Церкви I века (ср. Еф. 4.11). Но даже если это и так, это не влияет на общую аргументацию, приводимую в настоящей книге: залог откровения, данный посланникам Божиим и сохраненный в Новом Завете – это не результат деятельности Церкви, а основание для ее деятельности. Среди тех, кто считал, что упоминание о «пророках» в Еф. 2.20 относится к авторам ветхозаветных книг – Жан Кальвин (John Calvin, Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians (Grand Rapids: Baker, 1993), 243), Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский, Амброзиастер и Теодор Беза. См. Ernest Best, A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 282). Поликарп Смирнский также, вероятно, отождествляет «пророков» из Еф. 2.20 с ветхозаветными пророками (Пол. Фил. 6).

[68] M. S. Horton, People and Place: A Covenant Ecclesiology (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 37–71; и J. Webster, "The Self-Organizing Power of the Gospel of Christ: Episcopacy and Community Formation," in Word and Church (Edinburgh: T & T Clark, 2001), 191–210.

[69] Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church," Ex auditu 19 (2003): 141.

[70] Разумеется, среди христиан I века существовали разные взгляды на Ветхий Завет. См. Albert C. Sundberg, "The 'Old

Testament': A Christian Canon," CBQ 30, no. 2 (1968): 143–55. Подробнее см. сноску 55 к 4-й главе настоящей книги.

[71] Ранер. Основание веры. С. 506.

[72] Соборы Древней Церкви, такие как Лаодикийский (363), Гиппонский (393) и Карфагенский (397) составили собственные списки канонических книг, но это были поместные соборы, поэтому между ними были разногласия, которые данные соборы не могли устранить. Например, Аврелий Августин благосклонно смотрел на апокрифические книги (Августин. О граде Божием 18.36), но тем не менее признавал, что они не приняты иудеями в свой канон (Августин. О граде Божием 19.36-38). Иероним Стридонский, напротив, был решительно против этих книг (см. предисловие к его толкованию на книгу пророка Даниила *[русский перевод: Творения блаженного Иеронима Стридонского. В 17 т. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1880-1903. Т. 12. С. 1-5]*). Обзор данной проблемы: Мецгер. Канон НЗ. С. 209-247 и An Introduction to the Apocrypha (New York: Oxford University Press, 1977).

[73] Küng, The Council in Action, 187.

[74] J. I. Packer, God Has Spoken: Revelation and the Bible (Grand Rapids: Baker, 1993), 109.

[75] Kreeft, Catholic Christianity, 20.

[76] N. T. Wright, The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 63.

[77] С аргументацией Крейфта есть и другие проблемы. Даже если бы Крейфт был прав и людей («апостолов и святых») можно было бы по праву считать причиной создания Библии, это бы все равно не доказывало непреложную безошибочность Церкви. Просто потому, что Бог использовал определенных *членов* Церкви для создания Библии, не означает, что Церковь как институт обладает безошибочностью. И даже если бы было так в какой-то период, нет

причин думать, что такая безошибочность останется вечной и непреложной на протяжении всего существования Церкви. Таким образом, аргумент Крейфта о причине и следствии в итоге оказывается спорным.

[78] Обсуждение ключевого текста, на котором основано римско-католическая аргументация (Мф. 16.18): D. A. Carson, Matthew: Chapters 13–28, The Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 368ff.; Robert H. Gundry, Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 334; и Leon Morris, The Gospel According to Matthew (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 422–24.

[79] Ранер. Основание веры. С. 481-494. Ранер обращается к истории и утверждает, что Римско-Католическая Церковь – истинная Церковь, и потому по праву обладает авторитетом. Его аргумент состоит в том, что именно Римско-Католическая Церковь «имеет самую тесную, естественную и несложную историческую преемственность с Церковью прошлого» (Ранер. Основание веры. С. 492). Однако, если наша уверенность в авторитете Церкви столь крепка, сколь достоверны исторические свидетельства, то чем это лучше тех протестантов, которые утверждают, что содержание канона также может быть определено историческими свидетельствами – в отличие от того, что определяется Церковью? Разве оба утверждения не столь же верны, как и исторические свидетельства? Как же тогда можно утверждать, что только католичество свободно от неопределенности в отношении состава новозаветного канона?

[80] Выражение «вера и нравы» (fides et mores) используется в принятой II Ватиканским собором догматической конституции о Церкви «Lumen gentium», а также в Катехизисе Католической Церкви (ККК 891). История папских ошибок хорошо зафиксирована в документах. В качестве примеров можно привести Папу Либерия, который подписал арианское исповедание, осуждавшее Афанасия Великого; Папу Гонория, который был осужден III Константинопольским собором как сторонник монофелитства; Папу Бонифация VIII, который объявил, что спасение вне Римской

Церкви невозможно, что было опровергнуто II Ватиканским собором (см. Unitatis Redintegratio 1.2-3) и так далее. Подробнее об этом: Hans Küng, Infallible? An Unresolved Inquiry (Edinburgh: Continuum, 1994); и Loraine Boettner, Roman Catholicism (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962), 248-53. Конечно, Римско-Католическая Церковь пытается сгладить последствия некоторых подобных ошибок, утверждая, что Папа безошибочен в очень узком смысле, только когда он выступает «ex cathedra» (ККК 891). Однако, поскольку у Римско-Католической Церкви нет признанного списка высказываний «ex cathedra», возникает вопрос, как Церковь может знать, какие высказывания папы обладают безошибочным авторитетом, а какие нет (Powell, "Canonical Theism" 202-3).

[81] Именно на эту позицию встает Крейфт, когда пишет, что «Церковь безошибочна, потому что она верна» (Peter Kreeft, Catholic Christianity (San Francisco: Ignatius, 2001, 102). Проблема с этим утверждением очевидна: кто решил, что именно верность – это стандарт для признания чего-либо безошибочным? И кто определяет содержание понятия «верный»? Как мы уже видели, всё это делает сама Церковь. В итоге опять выходит, что авторитет Римской Церкви подтверждает сам себя.

[82] Фаркасфальви говорит о каноне как об «акте самоопределения» Церкви (Farmer and Farkasfalvy, The Formation of the New Testament Canon, 103).

[83] Lienhard, The Bible, the Church, and Authority, 84 (курсив Крюгера).

[84] Brevard Childs, Biblical Theology in Crisis (Philadelphia: Westminster, 1970); Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture; Childs, The New Testament as Canon: An Introduction (London: SCM, 1984); James A. Sanders, Torah and Canon; Sanders, Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism (Philadelphia: Fortress, 1984); Sanders, "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon," in Magnalia Dei: The Mighty Acts of God, ed. Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller (New York: Doubleday,

1976), 531–60; Sanders, From Sacred Story to Sacred Text (Philadelphia: Fortress, 1987); и R. W. Wall and E. E. Lemcio, New Testament as Canon (Sheffield: Sheffield Academic, 1992). Общее описание канонической критики см. в Mikeal C. Parsons, "Canonical Criticism," in New Testament Criticism and Interpretation, ed. David Alan Black and David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 255–94; Paul R. Noble, The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs (Leiden: Brill, 1995); John Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 199–209; Bartholomew et al., Canon and Biblical Interpretation; многочисленные авторы в HBT 2 (1980): 113–211; и Frank W. Spina, "Canonical Criticism: Childs Versus Sanders," in Interpreting God's Word for Today, ed. Wayne McCown and James Earl Massey (Anderson, IN: Warner, 1982), 165–94.

[85] Важно отметить, что сам Чайлдс не любит термин «каноническая критика» (Introduction to the Old Testament as Scripture, 82), однако он используется для обозначения данного подхода с тех пор, как его ввел Сандерс (см. Torah and Canon, ix-xx).

[86] Конечно, Чайлдс признавал, что понимание предыстории текста имеет определенную ценность для экзегезы; см. обсуждение в Barton, "Canonical Approaches Ancient and Modern", 201; Noble, The Canonical Approach, 145-86; и Stephen B. Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible," in Bartholomew et al., Canon and Biblical Interpretation, 176.

[87] Childs, The New Testament as Canon, 43. Здесь Сандерс расходится с Чайлдсом, стремится рассматривать только окончательную форму текста; Сандерс склонен рассматривать более ранние формы текста и то, как он менялся с течением времени – «канонический процесс», как это именует Сандерс (Canon and Community, 21-45). Обсуждение данной темы: Lee M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 302–4; и Spina, "Canonical Criticism," 183–86.

[88] Childs, The New Testament as Canon, 30.

[89] Ibid., 27–29; McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, 301. Оценка Чайлдсом разнообразия в ранней Церкви весьма схожа с тем, что пишут следующие авторы: Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity; Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства / Пер. Н. Балашова, Г. Ястребова. Москва: ББИ, 1997; и G. T. Sheppard, "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions," Int 34 (1982): 21–33. Френсис Уотсон скептически относится к идее, что финализация формы канона была способна объединить разноречивые Писания и разрешить конфликт интерпретаций (F. Watson, Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective [Edinburgh: T & T Clark, 1994], 43–45).

[90] Childs, The New Testament as Canon, 23. Чайлдс довольно неопределенно говорит о том, как именно преобразуется этот материал, чтобы стать нормативным для будущих поколений, однако он отмечает, что в данном процессе «не было какого-то одного герменевтического приема» (23).

[91] Gerald T. Sheppard, "Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutics," Studia Biblica et Theologica 4 (1974): 3–17. Шеппард отмечает: «Насколько успешно историко-грамматический или историко-критический экзегезис возрождает "утраченный" исторический контекст, настолько же эффективно он деканонизирует литературу, помещая ее в какой-то другой контекст, отличный от канонического» (13).

[92] Childs, The New Testament as Canon, 24.

[93] R. W. Wall, "Canonical Context and Canonical Conversations," in Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology, ed. Joel Green (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 166.

[94] Childs, The New Testament as Canon, 21.

[95] Ibid. Обсуждение этой темы см. в Watson. Text, Church and World, 37ff.

[96] Например, Чайлдс критикует идею Йоахима Йеремиаса о том, что «авторитетную форму христианской Благой Вести следует искать в реконструированных доподлинных словах Иисуса» (The New Testament as Canon, 537). С этого момента Сандерс расходится с Чайлдсом, демонстрируя бóльшую открытость идее «канона внутри канона». Обсуждение этой темы: Parsons, "Canonical Criticism," 268–69; и Provan, "Canons to the Left of Him," 3–4.

[97] Childs, The New Testament as Canon, 25.

[98] Хотя это главное определение Чайлдса, важно понимать, что он использует слова «канон» или «канонический» в столь разных смыслах, что можно запутаться. Например, тогда как некоторые понимают «канонический процесс» как постепенное признание книг общиной верующих, Чайлдс использует данную фразу, описывая то, как христиане изменяли, редактировали и модифицировали новозаветные книги, – процесс, который обычно ассоциируется с критикой редактирования, а не с каноном. Брюс Мецгер (Канон НЗ. С. 36, ссылка 84) насчитал у Чайлдса более тридцати различных значений для слова «канон».

[99] B. S. Childs, "On Reclaiming the Bible for Christian Theology," in Reclaiming the Bible for the Church, ed. C. E. Braaten and R. W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 9.

[100] Чапман (Chapman, "How the Biblical Canon Began," 34–35) использует определение «интринсивный» (англ. intrinsic) вместо «функциональный» (англ. functional). Словом «интринсивный» пользуется также Джонатан Смит (Smith, "Canons, Catalogues, and Classics," 297ff). В другой работе у Чапмана стоит слово «инклюзивистский» (англ. inclusive) (Chapman, "The Canon Debate: What It Is and Why It Matters").

[101] Также см. Sanders, Torah and Canon, 56; Chapman, The Law and the Prophets, 106–10; P. R. Ackroyd, Continuity: A Contribution to

the Study of Old Testament Religious Tradition (Oxford: Blackwell, 1962), 13–14; S. J. P. K. Riekert, "Critical Research and the One Christian Canon Comprising Two Testaments," Neot 14 (1981): 21–41; и Sheppard, "Canon," 62–69.

[102] James Sanders, "Canon: Hebrew Bible" in ABD 1:843 (курсив Сэндерса).

[103] Childs, Biblical Theology in Crisis, 122; Также см. B. S. Childs, "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of the Old Testament Commentary," Int 18 (1964): 432–49.

[104] D. M. Smith, "John, the Synoptics, and the Canonical Approach to Exegesis," in Tradition and Interpretation in the New Testament, ed. G. F. Hawthorne and O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 166–80. Также см. Robert H. Gundry, The Old Is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations (Tübingen: Mohr, 2005), 1–17.

[105] Childs, Biblical Theology in Crisis, 104. Чайлда обвиняли в отказе от концепции богодухновенности; см. David M. Williams, Receiving the Bible in Faith: Historical and Theological Exegesis (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004), 25–26. Однако точнее было бы сказать, что у него другой взгляд на богодухновенность, более соответствующий «социальному толкованию откровения» (Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible," 172n24).

[106] Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible," 180.

[107] Представления Чайлза о богодухновенности напоминают взгляды авторов данных работ: Norbert Lohfink, "Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift," Stimmen der Zeit 174 (1964): 31–42; Paul J. Achtemeier, Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); и J. L. McKenzie, "The Social Character of Inspiration," CBQ 24 (1962): 115–24. Основные идеи этой концепции были подвергнуты критике Ианом Маршаллом: I. H. Marshall, Biblical Inspiration (London: Hodder & Stoughton, 1982), 37ff.

[108] R. Gnuse, The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture (Mawhaw, NJ: Paulist, 1985), 60.

[109] Часты рассуждения в патристической литературе об апостольской власти и хорошо передают эту идею. См. например: C. E. Hill, "Ignatius and the Apostolate," in StPatr, vol. 36, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), 226–48. О том, что Чайлдс допускает возможность добавления изменений в Писание, свидетельствует его идея, что текстом любой книги следует считать не оригинальную рукопись, а наиболее ранний «рецептированный текст» (англ. received text), хотя он и не определяет, что это такое (The New Testament as Canon, 518–30, особенно 529).

[110] Флавий. Против Апиона 1.42; Посл. Аристея 310-311; 1 Енох 104.9-10; 1 Макк. 8.30; Храмовый свиток (11QT) 54.5-7; Мегила 14a.

[111] David E. Aune, Revelation 17–22, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16; W. C. van Unnik, "De la régle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon," VC 3 (1949): 1–36; и M. J. Kruger, "Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts," in The Early Text of the New Testament, ed. C. E. Hill and M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[112] Подробнее об отношении ранней Церкви к Писанию: John D. Woodbridge, Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

[113] Важно отметить, что возражение Чайлдсу здесь не совсем совпадает с возражением Джона Бартона (John Barton, Reading the Old Testament: Method in Biblical Study (London: Darton, Longman, and Todd, 1996), 91–94). Бартон утверждает, что невозможно определить, какой канон должен быть принят Церковью, потому что в раннем христианстве существовали разногласия по поводу канонических книг. Этот вопрос рассматривался и другими учеными; см. Provan, "Canons to the Left of Him," 11–25; и Christopher Seitz, "The Canonical Approach and Theological

Interpretation," in Bartholomew et al., Canon and Biblical Interpretation, 58–110. В данной книге возражение относится к идее, что ранняя Церковь как совокупность верующих обладала богодухновенностью, позволявшей ей изменять и дополнять Новый Завет – но только до IV века, а затем это ее качество исчезло.

[114] Spina, "Canonical Criticism," 183.

[115] Джеймс Сандерс (James A. Sanders, "Canonical Context and Canonical Criticism," HBT 2 (1980): 173–97), занимает здесь более последовательную позицию, чем Чайлдс. Он согласен с тем, что сообщество христиан может изменять текст канона, но считает, что это его право никуда не делось и сегодня (187).

[116] Чапман (Chapman, "Reclaiming Inspiration for the Bible") пытается избежать экклезиологических последствий, заявляя, что Чайлдс на самом деле отдает должное «пророческо-апостольскому свидетельству» (179). Однако разъяснение Чапмана, что «для Чайлдса пророческо-апостольское свидетельство – это нечто большее, чем просто то, что изначально говорили и писали отдельные пророки», звучит довольно слабо (179). Непонятно, как это решает проблему, поскольку авторитет всё равно переходит от первоначальных апостолов-пророков к последующей общине христиан, которая добавляет к канону свой собственный богодухновенный материал. Можно просто называть подобное «пророческо-апостольским свидетельством», но это не снимает проблему. Вероятно, Чапман признаёт это, когда говорит, что в глазах тех, кто придерживается более традиционного взгляда на богодухновенность модель Чайлдса «делает слишком много уступок традиции и экклезиологии» (180).

[117] Чапман даже считает, что его модель «открывает новые возможности для диалога и сближения между протестантами и католиками» ("Reclaiming Inspiration for the Bible," 174).

[118] Carl F. H. Henry, "Canonical Theology: An Evangelical Appraisal," Scottish Bulletin of Evangelical Theology 8 (1990): 99.

[119] Иан Прован (Provan, “Canons to the Left of Him,” 26–30) утверждает, что у Чайлдса есть проблемы с принятием современной критической методологии, и утверждает, что тому следует более критично (!) к ней относиться.

[120] Childs, The New Testament as Canon, 35.

[121] Чайлдс, конечно же, возражает: «Описывать канонико-критический метод как неисторическое прочтение Библии – это фундаментальное непонимание. Ничто не может быть дальше от истины!» (Introduction to the Old Testament as Scripture, 71). Действительно, именно этот интерес к «истории» отличает идеи Чайлдса от метода литературной критики (с которым его часто сравнивают). В этом отношении критика Бартона ошибочна (Reading the Old Testament, 102). Если не принимать во внимание возражения Чайлдса, очевидно, что он продолжает рассматривать Библию как книгу, полную исторических ошибок, заблуждений, политических интриг и тому подобных вещей. Таким образом, Чайлдс утверждает, что «общая герменевтика не способна работать с конкретным механизмом, через который транслируется опыт [исторического Израиля]» (71). Другими словами, поскольку этот «особый механизм» полон исторических проблем и противоречий, мы должны подходить к книге с другой герменевтикой, которая позволит Богу «говорить» через такую книгу. В другом месте Чайлдс более откровенен: «Канонический контекст по-разному использует исторический материал. Иногда контекст очень слабо связан с историей, поскольку свидетельствует о символической реальности, выходящей за пределы любой конкретной исторической ситуации» (Brevard S. Childs, “A Response,” HBT 2 [1980]: 204, курсив Крюгера). Чайлдс может настаивать на том, что это «исторический» подход, но возникает вопрос, насколько справедливо такое использование данного термина. Если мы хотим сказать, что Библия лишь «очень слабо связана с историей», содержа вместо этого «символическую реальность», то следует хотя бы отдельно уточнить смысл определения «исторический».

[122] Связь между Чайлдсом и экзистенциализмом Барта и Бультмана отмечается многими исследователями: McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, 304; M. G. Brett, "Against the Grain: Brevard Childs' Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible," MT 10 (1994): 281–87; David Dickermann, ed., Karl Barth and the Future of Theology: A Memorial Colloquium Held at the Yale Divinity School, January 28, 1969 (New Haven, CT: YDS Association, 1969), 33; Roy A. Harrisville, "What I Believe My Old Schoolmate Is Up To," in Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs, ed. Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 7–25; и Noble, The Canonical Approach, 4.

[123] Spina, "Canonical Criticism," 179.

[124] Henry, "Canonical Theology," 104.

[125] Эту проблему может преодолеть лишь такой взгляд на Писание, который *в равной степени* серьезно относится как к истории, лежащей в основе текста, так и к самому тексту. Современные критические методы и каноническая критика обычно выбирают только что-то одно.

[126] Адольф фон Гарнак утверждал, что книгу следует считать канонической только в том случае, если она прямо названа «γραφή» (Писание) или начинается словом «γέγραπται» (написано). В отличие от него, Теодор Цан утверждал, что книга может быть канонической и без этих формальных маркеров, если есть признаки того, что она пользовалась авторитетом. Бартон (Barton, The Spirit and the Letter) проводит четкое различие между взглядами Цана и Гарнака (1-14). Однако нам следует проявить осторожность и не преувеличивать этого различия. Хотя Гарнак и Цан расходились относительно того, как определять теоретический статус книги (формальные маркеры или авторитетность), они были едины в том, что каноничность книги определяется ее теоретическим статусом (или функцией), а не принадлежностью к окончательному, закрытому списку. В этом смысле Гарнак и Цан, по сути, занимали одну и ту же позицию.

[127] Кто-то может поинтересоваться, как функциональное определение относится к книгам, считавшимся Писанием у отдельных групп ранних христиан, но не попавшим в окончательный канон (например, к Первому посланию к коринфянам Климента Римского или к «Пастырю» Ерма). Как мы должны называть эти книги? И Крэг Аллерт (Allert, A High View of Scripture?, 171), и Ли Мартин Макдональд (McDonald , Forgotten Scriptures: The Selection and Rejection of Early Religious Writings [Louisville: Westminster John Knox, 2009], 23-25) выступают против функционального определения, поскольку оно заставляет считать эти книги частью канона. Эксклюзивистское определение, утверждают они, позволяет избежать именно такого рода неточностей. На это можно дать два ответа: (1) Данный аргумент неверно понимает смысл функционального определения. Оно всего-навсего говорит, что мы имеем право называть каноном традиционные двадцать семь книг, когда они используются в качестве авторитетного Писания в жизни Церкви. Тот факт, что некоторые другие книги иногда использовались в качестве Писания, не отрицает подобного подхода и не означает, что мы обязаны считать эти дополнительные книги каноническими. Единственный вариант, при котором мы были бы обязаны это делать, – это если бы мы верили, что само использование книги делает ее канонической (подробнее об этом ниже). (2) Аллерт и Макдональд утверждают, что функциональное определение опровергается тем фактом, что существовали разногласия по поводу смысла термина «Писание». Если это так, то эксклюзивистское определение следует отвергнуть по той же причине. Как говорилось выше, разногласия по поводу того, какие книги входят в принятый Церковью канон, сохранялись и после IV века. Всё это напоминает нам о том, что в любых определениях канона неизбежно присутствует известная мера неточности.

[128] Несмотря на то, что Чайлдс в целом придерживается этого функционального определения, его настойчивость относительно того, что нормативной можно считать лишь окончательную форму канона (поскольку она подвергалась изменениям на протяжении всей своей истории), подразумевает, что канон в некотором смысле

определяется Церковью (как о том говорилось выше). Таким образом, в системе Чайлдса существует противоречие между определением канона, которого он придерживается, и той идеей, что только окончательная форма в конечном итоге является нормативной.

[129] Каждое из этих аспектов-определений может приблизительно соответствовать датировке возникновения канона. Исключительное определение обычно приводит к IV веку, функциональное – ко II веку (хотя, возможно, книги функционировали в качестве авторитета и до этого периода), а онтологическое – к I веку.

[130] Даже если экзистенциальная модель более индивидуалистична, мы относим ее к категории социально-обусловленных, ведь в конечном итоге канон в ней всё равно определяется человеческой рецепцией.

[131] Gnuse, Authority of the Bible, 75–86.

[132] Различия (и противоречия) между этими тремя авторами широко известны. См. Cornelius Van Til, The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1947), 188–221; Karl Barth, "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him," in Kerygma and Myth, ed. Hans-Werner Bartsch (London: SPCK, 1962), 83–132; и Herman Ridderbos, Bultmann (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960), 15–16. Несмотря на все различия, все трое авторов представляют диалектическую теологию, и потому в отношении вопроса о каноне их можно объединить в общую модель, которую мы называем «экзистенциальной». О сходстве взглядов Барта и Бультмана на Писание см. David Congdon, "The Word as Event: Barth and Bultmann on Scripture," in The Sacred Text, ed. Michael Bird and Michael Pahl (Piscataway, NJ: Gorgias, 2010), 241–65. Хотя к категории сторонников экзистенциальной модели вполне можно было бы легко добавить Шлейермахера, ограничимся лишь Бартом, Бруннером и Бультманом. О взглядах Шлейермахера на канон см. Christine Helmer, "Transhistorical Unity of the New Testament Canon from Philosophical, Exegetical, and Systematic-Theological

Perspectives," in One Scripture or Many?, ed. Christine Helmer and Christof Landmesser (Oxford: Oxford University Press, 2004), 13–50.

[133] Как следствие, в этой краткой статье невозможно подробно проанализировать частные особенности каждого из этих богословов. Каждый аспект описанной ниже экзистенциалистской модели также не всегда применим ко всем троим. Особую сложность в этом отношении представляют разнообразные и противоречивые мнения о Карле Барте и его учении о Писании. Полезные обзоры по этому вопросу можно найти в следующих работах: ohn D. Morrison, "Barth, Barthians, and Evangelicals: Reassessing the Question of the Relation of Holy Scripture and the Word of God," TrinJ 25 (2004): 187–213; и G. W. Bromiley, "The Authority of Scripture in Karl Barth," in Carson and Woodbridge, Hermeneutics, Authority, and Canon, 271–94.

[134] В последние годы некоторые ученые-необартианцы утверждают, что практически все прежние оценки понимания Бартом Писания были ошибочными и что на самом деле он более ортодоксален, чем считалось ранее. К числу прежних критиков учения Барта о Писании относятся: Cornelius Van Til, Karl Barth and Evangelicalism (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964), 14ff.; и C. F. Henry, God, Revelation and Authority, 6 vols. (Waco, TX: Word, 1979), 1:203–12, 2:40–48, 4:257–71. Более доброжелательные и современные оценки содержатся в следующих работах: Kevin J. Vanhoozer, "A Person of the Book? Barth on Biblical Authority and Interpretation," in Karl Barth and Evangelical Theology, ed. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker, 2006), 26–59; и Bruce L. McCormack, "The Being of Holy Scripture Is in Becoming: Karl Barth in Conversation with American Evangelicalism," in Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics, ed. Vincent Bacote, Laura C. Miguelez, and Dennis L. Okholm (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 55–74. Хотя Барт, действительно, часто оставался непонятым (таким непониманием, например, грешил Корнелиус ван Тиль), сложно поверить, что его не понимал никто и никогда, включая исследователей уровня Томаса Торранса, и что впервые он открылся миру лишь сейчас. На эту тему с Брюсом Маккормаком

полемизирует Марк Томпсон (Mark D. Thompson, "Witness to the Word: On Barth's Doctrine of Scripture," in Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques, ed. David Gibson and Daniel Strange (Nottingham: Apollos/IVP, 2008), 168–97). Но даже если отрицать, что Барт действительно придерживался подобных взглядов, этот раздел можно считать критикой не самого Барта, а «бартианства».

[135] Karl Barth, Church Dogmatics, trans. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 2nd ed. (Edinburgh: T & T Clark, 1975), I/1:88–111. Также см. Klaas Runia, Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 1962). Поскольку Барт всегда рассматривает откровение как «событие», неясно, в какой степени Писание остается «словом Божиим» за пределами тех моментов, когда оно служит орудием Святого Духом. Вероятно, иногда Барт утверждает, что остается (I/1:107, 112, 124), а иногда – что нет (I/1:120, 121).

[136] T. F. Torrance, Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931 (Edinburgh: T & T Clark, 2000), 98–105; Roger Nicole, "The Neo-Orthodox Reduction," in Challenges to Inerrancy: A Theological Response, ed. Gordon Lewis and Bruce Demarest (Chicago: Moody, 1984), 121–44; Paul K. Jewett, Emil Brunner: An Introduction to the Man and His Thought (Chicago: InterVarsity, 1961), 22–23.

[137] Barth, Church Dogmatics, I/1:110–11. Роберт Реймонд (Robert L. Reymond, A New Systematic Theology of the Christian Faith (Nashville: Thomas Nelson, 1998)) возражает против мнения, что неоортодоксальная теология якобы учит, что Библия «становится» словом Божиим (12n22). Он утверждает, что, напротив, с точки зрения неоортодоксальной теологии «Библия становится орудием, которое субъективно воспроизводит "событие Христа" в человеке» (ibid.). Хотя уточнение Реймонда можно только приветствовать, слово «становится» по-прежнему точно отражает суть неоортодоксии. Разумеется, это слово не обеспечивает исчерпывающей передачи неоортодоксального учения, но оно всё же передает (1) неоортодоксальную идею откровения-события и (2) неоортодоксальное понимание авторитета Писания в «функциональном» смысле. См. Henry, God, Revelation and Authority,

84–85; Kelsey, The Uses of Scripture in Recent Theology, 39–50; и Mary Kathleen Cunningham, “Karl Barth,” in Christian Theologies of Scripture, ed. Justin S. Holcomb (New York: New York University Press, 2006), 183–201.

[138] Barth, Church Dogmatics, I/2:499. Похожий подход можно найти в E. Brunner, Dogmatics, vol. 1, The Christian Doctrine of God, trans. O. Wyon (Philadelphia: Westminster, 1950), 15.

[139] Barth, Church Dogmatics, I/1:509; Nicole, “The Neo-Orthodox Reduction,” 125–26; Henry, God, Revelation and Authority, 196–200, 272–89.

[140] Emil Brunner, The Divine-Human Encounter, trans. W. Amandus Loos (Westport, CT: Greenwood, 1980), 173; Robert L. Reymond, Brunner’s Dialectical Encounter (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967), 10–15.

[141] Rudolph Bultmann, New Testament and Mythology and Other Basic Writings, trans. Schubert Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), 1–43 *(русский текст книги: Бультман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Пер. Г. В. Вдовиной. Москва: Наука, 1994)*. Также см. Bultmann, ed., Kerygma and Myth: A Theological Debate (New York: Harper, 1961), 1–44.

[142] Обсуждение позиции Бультмана по этому вопросу: R. B. Strimple, The Modern Search for the Real Jesus (Phillipsburg, NJ: P & R, 1995), 103–26.

[143] Barth, Church Dogmatics, I/1:109.

[144] Avery Dulles, “Scripture: Recent Protestant and Catholic Views,” in The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture, ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 241.

[145] Так, например, Эмиль Бруннер (Emil Brunner, Revelation and Reason (Philadelphia: Westminster, 1946), 168–69), выступает против

любой позиции, определяющей каноничность или авторитетность на основании исторических выводов об авторстве книги. Говоря о таком подходе, он заявляет: «На какую же зыбкую почву поставила себя и свой посыл протестантизм и так называемая "ортодоксия" как его порождение! Мы в глубоком долгу перед исторической критикой, которая сделала совершенно невозможным сохранение этой позиции» (168). Иными словами, мы можем основывать авторитет книги только на экзистенциальной встрече и никак не на исторических исследованиях.

[146] Это утверждение напоминает знаменитую фразу Бультмана: «Спасительная сила креста не в том, что это крест Христов: это крест Христов, потому что он обладает спасительной силой» (Bultmann, Kerygma and Myth, 41). Бруннер говорит примерно то же: «Я верую во Христа не потому, что я верю в Писание; но я верю в Писание в потому, что я верую во Христа» (Revelation and Reason, 170).

[147] Barth, Church Dogmatics, I/1:101.

[148] Nicole, "The Neo-Orthodox Reduction," 133. Стремясь подчеркнуть всемогущество и свободу Бога, Барт стремиться не дать «запереть» работу Святого Духа в «темнице» Писания. Печальным результатом его усилий является то, что с точки зрения Барта выходит, что Дух может действовать через другие книги, помимо Библии: «То, что Иисус Христос есть единственное Слово Божие, не означает, что в Библии, в Церкви и в мире не существует *других слов*... и *других откровений*, которые вполне реальны». (Church Dogmatics, IV/3:97, курсив Крюгера). Кимлин Бендер (Kimlyn J. Bender, "Scripture and Canon in Karl Barth's Early Theology," in From Biblical Criticism to Biblical Faith, ed. William H. Brackney and Craig A. Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 164–98) отмечает, что «отношение Барта к вопросам границ библейского канона было весьма расплывчатым» (179), и в доказательство приводит письмо Барта Гарнаку, в котором Барт отмечает, что «нет *априорной* невозможности» того, чтобы Бог говорил через неканонические книги (180). Дальнейшее обсуждение данной темы: Gabriel Fackre, "Revelation," in Chung, Karl

Barth and Evangelical Theology, 6–8; и Runia, Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture, 38.

[149] Dulles, "Scripture," 241.

[150] Brunner, Revelation and Reason, 131.

[151] Jewett, Emil Brunner, 35.

[152] Emil Brunner, Our Faith (New York: Scribner's, 1926), 10–11; Роджер Никол так резюмирует идею Бруннера: «Глас Божий тем или иным образом звучит и в Коране, и в Ведах» (Nicole, "The Neo-Orthodox Reduction," 141). Схожим образом можно понять и слова самого́ Бруннера: «Бог властен, если пожелает, донести Свое слово до человека даже через ложное учение и, соответственно, найти в ложной догме верный отзвук Своего слова» (Emil Brunner, Truth as Encounter (Philadelphia: Westminster, 1943), 137).

[153] Критика Бультмана Бруннером: Brunner, Truth as Encounter, 41–49; G. E. Ladd, Rudolf Bultmann (Chicago: InterVarsity, 1964), 35.

[154] Morris Ashcraft, Rudolf Bultmann (Waco, TX: Word, 1972), 73–76.

[155] Strimple, The Modern Search, 128–34. Эти последователи Бультмана настаивали, что они всего лишь держатся слов самого Бультмана, например: «Тому, кто утверждает, что говорить о Боге вообще – это мифологический язык, придется признать мифом идею о действии Бога во Христе» (Kerygma and Myth, 33-34). Если Бультман прав, то почему «откровение» от Бога вообще должно быть связано с историческим Иисусом?

[156] Barth, Church Dogmatics, I/1:107.

[157] Дональд Блош (Donald G. Bloesch, Holy Scripture: Revelation, Inspiration, and Interpretation (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994)) оказывается на той же позиции, когда утверждает: «Библия как таковая – это не Божественное откровение, но Божественное орудие и канал для откровения» (57).

[158] Kelsey, The Uses of Scripture, 47, курсив Крюгера.

[159] Ibid.

[160] В ответ на обвинения в субъективизме, Барт подчеркивает объективную природу откровения, говоря, что оно реально пребывает в личности самого Иисуса (Church Dogmatics, IV/3: 175–80). Хотя такое христоцентричное разъяснение можно лишь приветствовать, оно все равно не решает проблему субъективизма, ведь как можно получить доступ к Иисусу помимо того, что о Нем говорит Писание? А поскольку Писание само по себе – не богооткровенно, то ценность его всецело состоит в его субъективном восприятии социумом. Подробнее об этом: Fackre, "Revelation," 2–4.

[161] Henry, God, Revelation and Authority, 259–60.

[162] Stanley J. Grenz and John R. Franke, Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 117.

[163] Ibid.

[164] Ibid.

[165] Как ни странно, сам Барт гораздо яснее говорил о том, что авторитет Писания стоит над преданием Церкви. См. Church Dogmatics, I/2: 574, и обсуждение в Vanhoozer, "A Person of the Book?," 43ff.

2. Путь к истоку: исторически-обусловленные модели

Библейская критика с уверенностью утверждает, что каждая из двадцати семи книг, составляющих наш Новый Завет, без сомнения подлинная и аутентичная.

Бенджамен Уорфилд

В этом разделе мы переходим ко второй основной категории моделей каноничности – к тем, которые рассматривают канон как исторически обусловленный феномен. Согласно этим моделям, решающую роль в утверждении авторитетности книг Нового Завета играла не рецепция сообществом христиан, а их исторические достоинства, которые можно установить путем критического исследования. В отличие от социально-обусловленных моделей, где исторические аспекты уходили на второй план или рассматривались как практически не влиявшие на авторитетность книг (например, каноническая критика), в данных моделях первостепенное значение придается историческому происхождению той или иной книги или ее частей. Если возможно доказать, что книга содержит аутентичное предание об Иисусе или может быть признана апостольской, то она считается частью подлинного канона Писания. Конкретные примеры исторически-обусловленных моделей приводят к очень разным выводам: от отказа от большей части из двадцати семи книг (модель «канона внутри канона») до принятия всех двадцати семи книг (модель «критериев каноничности»). Методология при этом во всех этих случаях одинаковая: канон признается достоверным по результату исследования составляющих его книг [1].

I. Модель «канона внутри канона»

A. Описание

В 1962 году Курт Аланд опубликовал ставшую знаменитой статью «Проблема новозаветного канона», в которой утверждал, что формирование канона было настолько отягощено «несовершенствами и неопределенностями», что его окончательная форма явно включает книги (или тексты в составе книг), которые вызывают определенные вопросы [2]. И единственная возможность преодолеть такое положение – это открыть «канон внутри канона» [3]. А для этого следует сократить Новый Завет до его основных истин, оставив в нём лишь то, что принесет «единство в веру» [4]. Как же этого добиться? Путем исследования «исторического развития» новозаветных книг, чтобы определить, какие части являются подлинными, а какие – нет [5]. Подход Аланда – это один из вариантов модели «канона внутри канона», которую мы и рассмотрим в этом разделе. Как и историко-критическая модель, модель «канона внутри канона» часто придерживается критических методологий, возникших в эпоху Просвещения, и рассматривает процесс формирования Нового Завета как в значительной степени человеческий феномен [6]. Разница между ними состоит в том, какие выводы каждая из моделей делает из данного постулата. В то время как историко-критическая модель говорит в основном о *рецепции* новозаветных книг и естественных причинах, по которым ранние христиане выбрали именно их (Маркион, политическая борьба и т. д.), модель «канона внутри канона» стремится изучить *происхождение* этих книг и найти в них «ядро», которое можно было бы считать подлинным [7].

Как правило, поиск внутреннего канона Нового Завета ведется с помощью стандартных инструментов высшей критики, которые пытаются обнаружить «исторического» Иисуса или «реальное» провозвестие Христа [8]. Иоганн Землер предлагал принимать в качестве канонического всё, что способствует «нравственному развитию», поскольку именно это, по его мнению, было главной заботой исторического Иисуса – позже это положило начало либеральной теологии Альбрехта Ричля [9]. Марксен предполагает, что подлинный канон – это наиболее ранняя апостольская

традиция, которую возможно обнаружить в Новом Завете[10]. Аналогичным образом Шуберт Огден утверждает, что настоящий канон Нового Завета «следует искать в том, что критики обычно называют самым ранним слоем синоптической традиции»[11] – это расскажет людям о настоящем Иисусе. Кроме того, существует множество разнообразных «жизнеописаний Иисуса», авторы которых пытались отделить новозаветные тексты от примесей, надеясь восстановить их подлинную христологическую направленность и таким образом найти внутренний канон[12].

Но когда историки пытаются удалить наслоения и найти настоящего Иисуса, к этому процессу неизбежно примешиваются философские и богословские проблемы. Использовать методы критики формы или редакции – это одно, но найти настоящего Иисуса – это совсем другое, поскольку здесь имеют значение собственные представления историка о том, каким этот Иисус должен быть или какое послание Он должен нести. Так, для сторонников феминизма единственные части Библии, которые можно считать настоящим каноном, – это чаще всего те, что поддерживают идею равенства полов[13]. Для представителей теологии освобождения «ядро» канона обязано содержать только то, что помогает облегчить страдания угнетенных[14]. Более ортодоксальный вариант этой тенденции можно встретить у ряда ученых (в основном, лютеран), которые считают саму евангельскую весть тем фактором, который определяет состав истинного канона [15]. Известны знаменитые слова Мартина Лютера, что мерило каноничности – это «то, что проповедует Христа» (нем. was Christum treibt); по этой причине Лютер был весьма критично настроен по отношению к Посланию Иакова, Посланию к Евреям и книге Откровения Иоанна Богослова[16]. Вернер Кюммель, соглашаясь с Лютером, утверждал, что мы должны принимать любые книги, которые укрепляют веру во Христа[17]. Подобным образом и Теодор Цан заявляет, что следует веровать тем книгам Нового Завета, которые верно проповедуют Благую Весть[18]. Эрнст Кеземанн, отмечая пестроту и противоречивость содержания Нового Завета[19], учит, что евангельская весть, особенно об

«оправдании» во Христе, – это определяющий фактор в вопросе каноничности[20]. Джеймс Данн считает, что центр канона – единственная его часть, обладающая реальным авторитетом – лежит там, где согласны все книги Нового Завета: «объединяющей нитью был сам Иисус» и значимость «Его смерти и воскресения» [21].

Модель «канона внутри канона» также привносит новое измерение в понимание слова «канон». В рамках данной модели, при обсуждении исторического развития канона, этот термин используется в обычных смыслах – эксклюзивистском и функциональном, как мы уже о том говорили. Но когда обсуждение переходит на внутреннее «ядро» Нового Завета, термин «канон» становится практически синонимом *истинного* или *настоящего*[22]. В этом смысле каноничность не подразумевает рецепции новозаветных книг (как в случае с эксклюзивистским и функциональным определениями), но используется для обозначения аутентичных частей этих книг.

B. Оценка

По сравнению с социально-обусловленными моделями положительным моментом модели «канона внутри канона» является то, что она возвращает исторические вопросы на их законное место. Действительно важно, говорят ли книги Нового Завета правду об учении и делах Иисуса, и потому наши знания об их истории играют свою роль в представлениях об их каноничности. Однако остается ряд проблем, которые необходимо обозначить.

Основная проблема модели «канона внутри канона» заключается в том, что она подчиняет Писание стандарту, находящемуся вне его самого, а именно тем критериям, которые ученые устанавливают для оценки его достоверности. Как отмечалось в предисловии к этой книге, исторические исследования не являются нейтральным делом, но определяются различными богословскими убеждениями. Но если позволить людям «редактировать» канон в соответствии с

тем, что им представляется разумным или правдоподобным, он превратится в книгу, составленную людьми. Канон не может служить руководством для Церкви, если Церковь будет сама решать, что в каноне ей принимать, а что нет. Хенк де Йонге так описывает проблему подхода «канона внутри канона»: «Отдельные христиане не обязаны принимать каноничность всего Нового Завета; они вольны искать в нём то, что считают авторитетным, и в каком-то смысле составлять свой собственный канон»[23]. Учитывая огромное разнообразие внешних критериев, используемых для оценки Нового Завета (например, феминизм, теология освобождения, «подлинное содержание» проповеди Христа), все самодельные каноны будет полностью субъективными и очень изменчивыми. Джеймс Барр отмечал, что даже попытки найти тот самый «центр» канона должны «носить экспериментальный характер, а их результат будет временным и, возможно, подходить лишь тому, кто его достиг»[24]. Будь это так, то почему бы каждому человеку не завести себе собственную, личную Библию, которую он будет ежедневно переписывать в зависимости от настроения? Эта модель переворачивает всю концепцию каноничности с ног на голову. По сути, мерилом каноничности и эталоном истины объявляется каждый отдельно взятый человек.

Кроме того, идея о том, что инструменты современной библейской критики – критика форм, критика источников и критика редакций – могут надежно очистить Писание от наслоений и обнаружить реального исторического Иисуса, а значит, и «ядро» канона, на протяжении многих лет активно оспаривалась. С тех времён, как Альберт Швейцер раскритиковал саму задумку «поисков исторического Иисуса» стало ясно, что методологии высшей критики почти не дают бесспорных исторических данных, их выводы часто противоречивы и субъективны, а опирающиеся на них исследователи порой просто создают своего личного «Иисуса» по собственному образу и подобию[25]. Чайлдс предлагает развернутую критику эффективности современных историко-критических методологий (хотя и не отвергает их полностью)[26]. То же самое делает Стэнли Портер[27]. Эффективность «поисков

исторического Иисуса» критикуют Николас Томас Райт, Иан Маршалл, Люк Джонсон, Крэйг Эванс и другие[28]. Более того, Элвин Плантинга выступает с философским разбором современной библейской критики и доказывает, что ее основы носят антихристианский характер[29]. По иронии судьбы, даже Дж. Д. Кроссан, один из основателей группы библеистов «Jesus Seminar», сетует на огромный разброс выводов, сделанных в рамках «поисков исторического Иисуса»: «Эта фантастическая пестрота – позор науки. Возникает сильное подозрение, что исследования по проблеме исторического Иисуса – это удобный способ подменять историю богословием, а биографию – автобиографией»[30]. Проще говоря, опираться в вопросе аутентификации новозаветного канона только на заключения историко-критического метода – значит строить здание на весьма шатком фундаменте[31].

Даже критерий евангельской вести, который вроде бы более созвучен духу Библии, на деле не дает надежного основания для утверждения авторитетного канона. В конце концов, почему Лютер вдруг решил, что «то, что проповедует Христа», должно определять наши решения о составе канона? И где его критерий «того, что проповедует Христа»? Если Лютер утверждает, что «то, что проповедует Христа» определяется Библией как стандартом, это лишь значит, что он уже определил для себя критерии каноничности и знает, какие книги под них подпадают. Но если он знает, какие книги каноничны, а какие нет, то зачем ему вообще нужны критерии каноничности? На самом деле принцип «того, что проповедует Христа» исходит не из Библии как таковой, но из «Библии Лютера» – книг, которые он уже по каким-то иным основаниям считает аутентичными. Но вопрос в том, что это за основания? Какой мерой Лютер измерил те книги, что дают ему принцип «того, что проповедует Христа»? Это ключевой вопрос, на который нет ответа. Как-то странно взять неназванный критерий, чтобы, исходя из него, выбрать несколько книг, назвать их каноническими и использовать для установления нового критерия – «то, что проповедует Христа», – а затем вернуться к началу и использовать тот же новый критерий для решения вопроса о том, какие книги всё-таки являются каноническими.

В итоге модель «канона внутри канона» служит не для того, чтобы установить авторитетные границы канона, но чтобы разрушить их и заменить новыми на основе выводов исторической критики. Если позволить внешним критериям (будь то евангельская весть или выводы исторической критики) определять критерии каноничности, то библейский канон, по крайней мере, как источник какого бы то ни было авторитета, перестает существовать.

II. Модель «критериев каноничности»

A. Описание

С точки зрения многих представителей евангельского направления в протестантизме, все вышеописанные модели каноничности не обеспечивают достаточно прочной базы для авторитета новозаветного канона. Социально-обусловленные модели либо слишком субъективны (экзистенциальная), либо слишком зависят от мнения Церкви (римско-католическая и канонико-критическая). Модель «канона внутри канона» – вообще не вариант, ведь всё, что она может дать – это урезанный, самодельный Новый Завет. Как же доказать, что Новый Завет составляют именно известные нам двадцать семь книг – и только они? Некоторые евангелики ищут ответ в «критериях каноничности»[32]. Они полагают, что есть определенные критерии – апостольское происхождение, соответствие вероучительной истине, использование сообществом верующих и так далее, – которые характеризуют каноническую книгу[33]. Модель «критериев каноничности» утверждает, что каноничность доказывается путем тщательного исторического исследования книг Нового Завета и демонстрации их соответствия данным критериям. Парадоксально, но эта модель имеет много общего с вышеупомянутой моделью «канона внутри канона». Хотя эти две модели приходят к радикально разным выводам – в одной из них традиционный канон урезается, а в другой, напротив, утверждается в полном объеме, – они используют общую методологию, апеллируя к историческому происхождению новозаветных книг. Пол Хелм называет этот общий подход

«экстернализмом», поскольку в нём «для подтверждения того, что Библия – это слово Божие необходимы внешние (англ. external) по отношению к ней данные»[34].

Ряд ученых-евангеликов прямо говорят, что историческая методология установления каноничности для новозаветных текстов – такая же, как и для любой другой древней книги. Так, Бенджамен Уорфилд пишет: «Библейская критика с уверенностью утверждает, что каждая из двадцати семи книг, составляющих наш Новый Завет, без сомнения подлинная и аутентичная»[35]. Джон Уорвик Монтгомери также уверен, что подлинность Нового Завета вполне доказывается «на основании принятых норм исторического метода»[36] или, как он выражается в другом месте, «с помощью проверок надежности, используемых в общей историографии»[37]. Гари Хабермес отмечает, что мы можем прийти к «надежным выводам» об истинности христианства, а значит, и об истинности канонических книг, если будем использовать методологию, содержащуюся в «канонах исторической науки»[38].

Из-за разнообразия критериев каноничности, которые предлагались в разное время, основанная на них модель естественным образом пересекается в ряде моментов с другими моделями, которые мы уже обсуждали. Например, если в качестве критерия каноничности рассматривать использование и (или) рецепцию этих книг, то модель «критериев каноничности» становится похожей на одну из социально-обусловленных моделей. Тем не менее, посреди всей этой палитры критериев одному удалось стать главным и определяющим. Речь идет об апостольском происхождении той или иной книги. Крейг Эванс отмечает, что все прочие критерии каноничности либо включают, либо подразумевают апостольское происхождение[39]. Он пишет: «Апостольский авторитет – не просто один критерий из многих, как это следует из ряда исторических теорий формирования канона. Он существенным образом связан с самим понятием каноничности, центральным критерием которой он является»[40]. Арчибальд Ходж так рассуждал об этом: «Мы определяем, какие книги состоят в каноне или богоустановленном перечне, изучая свидетельства,

показывающие, что каждая из оных книг в отдельности была написана от Бога вдохновенным пророком или апостолом, чье имя она носит»[41]. Уорфилд в своем фундаментальном труде также утверждал, что апостольское происхождение является главным критерием каноничности, и книгу следует принимать лишь в том случае, если она несет в себе «неоспоримые свидетельства происхождения от апостолов»[42]. Вслед за Уорфилдом Роберт Харрис также настаивал, что факт написания книги апостолами или их ближайшими сподвижниками в ранней Церкви служил основным критерием каноничности[43].

Что касается определений термина «канон» в модели «критериев каноничности», то они весьма разнообразны в зависимости от ученого и конкретного аспекта каноничности, о котором идет речь. Однако функциональное определение (канон – это книги, используемые в качестве авторитетного Писания) и онтологическое определение (канон – это книги, данные Богом) встречаются довольно часто, отражая веру евангеликов в то, что книги Нового Завета имеют Божественное происхождение. Так, Харрис придерживается функционального определения, говоря, что во II веке Евангелия и Павловы послания были «полностью приняты в каноническом статусе»[44]. Уорфилд использует онтологическое определение: «Канон Нового Завета был закрыт, когда апостолы вручили Церкви последнюю авторитетную книгу, то есть, когда апостол Иоанн написал Апокалипсис около 98 года н.э.»[45].

B. Оценка

Как и с моделью «канона внутри канона», позитивной чертой модели «критериев каноничности» является стремление исследовать историю возникновения канонических книг и ответить на вопрос, действительно ли они говорят правду об историческом Иисусе. Одна из сильных сторон этого подхода включает тщательный сбор и изучение важных исторических свидетельств об исторической достоверности новозаветных книг. Модель «критериев каноничности» совершенно правильно считает

ключевым компонентом каноничности книги ее апостольское происхождение – то, что в значительной степени упускали из виду многие другие модели. Роль апостолов в истории спасения крайне важна для нашего понимания канона (подробнее об этом рассказывается в 5-й главе). Наконец, положительным моментом данной модели является то, насколько серьезно в ней воспринимается Божественное происхождение канонических книг и их высокий авторитет в качестве Писания – черта, которой могут похвастать далеко не все модели каноничности. Но, несмотря на эти достоинства, к данной модели остается ряд вопросов. Рассмотрим их.

1. «Нейтральные» исторические исследования

Главная проблема модели «критериев каноничности» – это ее убежденность в том, что каноничность доказывается исключительно исходя из «надежных выводов библейской критики»[46] или «общепринятых принципов исторической науки»[47]. Вне всякого сомнения, причина этого – в уверенности, что исторические исследования должны быть приводиться с нейтральных позиций, по стандартам, доступным и приемлемым равно для христиан и нехристиан[48]. На первый взгляд это выглядит разумным. Ученые могут смотреть на мир по-разному, но их идейные различия не должны влиять на нейтральность исторических исследований. Но несмотря на логичность такого подхода, здесь есть риск всё слишком упростить. Способен ли ученый так запросто абстрагироваться от собственного мировоззрения? Действительно ли «общепринятые принципы» науки не предполагают никакого мировоззрения? Или им, всё же, нужны *некоторые* онтологические допущения? Похоже, что сторонники модели «критериев каноничности» не до конца понимают, что методы исторической науки просто не способны быть полностью нейтральными; они основаны на определенной религиозно-философской системе, без которой они не работают. Как уже отмечалось, Плантинга, Эванс, Олстон и другие критиковали современные исторические методологии и показали,

что они в большой мере зиждутся на нехристианских постулатах, пришедших из эпохи Просвещения[49].

Причина, по которой не может быть религиозно-нейтрального подхода к изучению истории в том, что такого подхода не может быть ни к чему. Рой Клоузер отмечает, что эпистемологическая позиция самой Библии заключается в том, что «не существует знания или истины, нейтральной по отношению к Богу»[50]. Он ссылается на ряд отрывков из Библии, которые свидетельствую, что представление человека о Боге влияет на его способность к познанию. В Евангелии от Луки Иисус говорит, что отступившие от закона Божия «присвоили себе ключи от знания» (Лк. 11.52, перевод РБО 2015). И нет причин думать, что речь здесь идет лишь о *религиозном* знании. Похожим образом и в Первом послании к Коринфянам апостол Павел напоминает читателям, что «в Нём вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием» (1 Кор. 1.5). В других местах Писания, например, в Послании к Колоссянам мы видим тот же принцип: во Христе «заключены все сокровища мудрости и познания» (Кол. 2.3, перевод РБО 2015). В Псалтири говорится, что «во свете» Божием «мы видим свет» (Пс. 35.10), ведь знание о Боге – это ключ к прочим видам знания. Клоузер заключает: «Совокупный вывод из этих слов Писания состоит в том, что ни один вид познания не является религиозно нейтральным»[51].

Отсутствие нейтральности в среде ученых ставит под сомнение действенность якобы нейтральных исторических аргументов в деле подтверждения каноничности библейских книг. Хотя целый ряд ученых (включая меня самого) считает исторические доказательства апостольского происхождения Нового Завета весьма убедительными, очевидно, что многие другие ученые с этим не согласятся. То, что звучит убедительно для христиан, часто оказывается совершенно неубедительным для скептиков. Ученые, стоя́щие на позициях современной библейской критики, в большинстве своем отвергают апостольское происхождение многих новозаветных книг и вполне уверены, что они являются безымянными подделками (подробнее об этом ниже). Это побудило

Эванса и других справедливо заметить, что аргументы в стиле эвиденциализма, как это ни парадоксально, зачастую очень *субъективны*[52]. Выводы всегда зависят от мировоззрения того, кто взвешивает доказательства.

Многие из ученых-евангеликов, придерживающиеся модели «критериев каноничности», признаю́т предвзятость современных исторических методологий и законно пытаются их оспорить. Но их контраргументы часто и сами зачастую оказываются привязаны к мифу эпохи Просвещения о нейтральной, объективной истории. Хабермес, признавая, что «принципы исторической науки» могут оказаться предвзятыми, предлагает всего лишь «проявить осторожность и не пользоваться предвзятыми историческими документами»[53]. Подобным образом, Уорфилд утверждает, что стараться изучать историю «без предубеждений», ограничившись «беспристрастным сбором и изучением фактов»[54]. Из всего вышесказанного следует вывод: нейтральный подход к изучению истории существует, а нам следует стремиться, по мере возможности, ему следовать. Более того, ученые-христиане, занимаясь историей как наукой, сами также *обязаны* мыслить нейтрально. Другими словами, решение проблемы предвзятости состоит в том, чтобы все люди перешли к нейтральному мышлению. Но это противоречит приведенным выше словам Священного Писания, которые говорят о том, что стремление к нейтральности – это не добродетель с точки зрения Библии.

Попытки прийти к нейтральной исторической методологии ведут к весьма серьезным проблемам. Доказывая подлинность книг Нового Завета на основе якобы независимого, нейтрального стандарта, люди в конечном итоге подчиняют канон авторитету, находящемуся вне его самого. Это позволяет самостоятельной человеческой оценке исторических свидетельств самой стать авторитетом, стоящим над словом Божиим. Но ка́к Писание может быть высшим мерилом истины, если его восприятие зависит от какого-то *другого*, якобы более надежного, стандарта? Выходит, что модель «критериев каноничности» имеет то же слабое место, что и социально-обусловленные модели или даже модель «канона

внутри канона». Все они в итоге подчиняют авторитет канона некому внешнему стандарту – будь то Римско-Католическая Церковь, «нейтральные» исторические исследования или что-то еще. На этом фоне даже католическая модель оказывается в несколько лучшем положении, ведь согласно ей канон зиждется на Божественном откровении, подаваемое через безошибочного Папу и Церковь, тогда как модель «критериев каноничности» опирается на «нейтральные» человеческие оценки исторических свидетельств.

Едва мы ставим наши представления о каноне в зависимость от «надежных выводов библейской критики», мы создаем канон, который всегда пребывает в движении. В конце концов, современная библейская критика – весьма непостоянный союзник. Что происходит, когда «надежные выводы библейской критики» меняются? Меняется ли канон вместе с ними? Так, если сегодня библеисты считают, что Послание к Галатам написано апостолом Павлом, но что, если их общее мнение станет иным? Исключим ли мы эту книгу из канона? [55] Вилли Марксен, сам не будучи евангеликом, осознаёт, что будет, если поставить каноничность в абсолютную зависимость от современной исторической науки. Признавая, как и многие евангелики, что апостольское происхождение следует считать основным критерием каноничности, он утверждает:

«Древняя Церковь хотела включить в канон книги, написанные апостолами, но в этот процесс вкрались ошибки. Если мы намерены следовать за Древней Церковью, мы должны принять ее критерии, но не ее выводы, которые в ряде мест оказались некорректными. По этой причине границы канона, установленные Древней Церковью, остаются под вопросом» [56].

Это логичная позиция. Если «нейтральные» исторические исследования могут служить единственным критерием каноничности, что делать, если они указывают на ошибочность решений ранней Церкви? Марксен пишет: «Если сегодня мы получили более совершенные методы изучения истории..., то мы

обязаны – не просто можем, а именно обязаны – использовать их, чтобы пересмотреть состав канона»[57]. Другими словами, канон может меняться по мере того, как очередное поколение ученых станет заново разбирать имеющиеся свидетельства.

Разумеется, описанные проблемы с моделью «критериев каноничности» не означают, что у нас нет исторических доказательств апостольского происхождения новозаветных книг, или что эти доказательства неадекватны. Напротив, доказательная база, выдвигаемая сторонниками модели «критериев каноничности», сильна, и ее следует использовать в защиту канона. Проблема лишь в том, что эти свидетельства не способны интерпретировать себя сами. Они не самодостаточны и могут подтвердить аутентичность традиционных книг Нового Завета лишь будучи поняты правильно – то есть, когда они получают *христианскую* интерпретацию. Далее по ходу книги мы попробуем показать, что исторические свидетельства в пользу апостольского происхождения новозаветных книг способны доказать подлинность канона лишь тогда, когда их рассматривают как орудие, данное Писанием и руководимое Писанием, наряду с внутренним свидетельством Святого Духа.

2. Критерии каноничности

Помимо зависимости модели «критериев каноничности» от современной (якобы нейтральной) библейской критики, с ней есть и другие проблемы. В частности, не так всё просто с самим понятием «критериев каноничности» – понятием, которое в последние годы подверглось резкой и вполне обоснованной критике[58]. Это не означает, что критерии каноничности не основаны на некоторых важных истинах (так, апостольское происхождение новозаветных книг было важно для ранних христиан), однако то, как эти критерии понимаются и используются, нуждается в некоторой корректировке. Зачастую недопонятой остается роль, которую играли критерии каноничности в ранней Церкви. Термин «критерии» может создать впечатление, что ранняя Церковь сознательно разработала некий

набор стандартов для определения каноничности книг, а затем начала искать книги, соответствующие этим критериям – вроде того, как специалисты по найму определяют профиль идеального кандидата перед собеседованием[59]. Однако на ранних этапах развития Нового Завета процесс формирования канона заключался не столько в *выборе* книг ранней Церковью на основе неких формальных критериев, сколько в том, что первые христиане *принимали* то, что было вручено им с самого начала. Любые обсуждения «критериев» в ранней Церкви чаще как правило представляли собой форму защиты книг, которые на тот момент уже давно считались каноническими[60]. Церковь пыталась оправдать то, что у нее уже было, а не решала, что должно быть. Это не значит, что ранние христиане были не правы, рассуждая о причинах, по которым они считали свои книги авторитетными – как если бы они специально с этой целью приписывали их авторство апостолам. Просто они далеко не всегда обращались к подобным «критериям» до того, как признать за этими книгами соответствующий авторитет. Проще говоря, сама концепция «критериев каноничности» преувеличивает активную роль Церкви в формировании канона[61].

Кроме того, есть сомнения в адекватности некоторых из этих критериев в процессе подтверждения канонического статуса книг. Хотя вероучительная безупречность играла важную роль в становлении канона (к чему мы вернемся в 4-й главе), самой по себе для определения каноничности книг ее недостаточно. Очевидно, что в раннем христианстве было много книг, которые считались верными с точки зрения содержавшегося в них учения, но при этом они не были частью канона (например, «Пастырь» Ерма или Первое послание к коринфянам Климента). Это необходимая, но недостаточная характеристика канонических книг. Таким образом, понятие вероучительной безупречности нельзя рассматривать в отдельности; оно обретает значимость в контексте более широкой системы представлений о каноне. Близким образом, использование той или иной книги в ранней Церкви также не является достаточным признаком каноничности[62]. Многие неканонические книги были весьма популярны среди ранних

хриситан (например, «Пастырь» Ерма), тогда как некоторые канонические книги не получали должного внимания (например, Второе и Третье послания Иоанна). Древность той или иной книги также сама собой не делала ее канонической. Такие книги, как Первое послание к коринфянам Климента, по всей видимости, были столь же древними, как и некоторые канонические книги (например, Откровение Иоанна Богослова), однако не считались каноническими. Единственный так называемый критерий каноничности, который видится адекватным, – это апостольское происхождение, о чем мы более подробно поговорим в 5-й главе [63].

Здесь мы подошли к наиболее фундаментальной проблеме критериев каноничности – проблеме, которая часто остается незамеченной. Если критерии каноничности, как следует из названия, представляют собой некие нормы или стандарты, по которым можно понять, от Бога ли некая книга, то откуда берутся сами критерии? Откуда мы знаем, что именно по ним можно определить богодухновенную книгу? Иначе говоря, каковы критерии, которые определяют эти критерии? Когда мы сталкиваемся с подобным вопросом, у нас есть несколько вариантов. Во-первых, можно сказать, что критерии каноничности определяются тем, что кажется нам разумным. Критерии священной книги могут основываться на наших представлениях о том, какой *должна быть* такая книга. Но кто дал нам право определять стандарты Божественного откровения? И как мы узна́ем Божественное откровение, когда увидим его? Вот что говорит на эту тему Хелм:

«Кто определяет этот стандарт? Как доказать утверждение, что всё, что считается словом Божиим, должно соответствовать определенным нормам? У нас нет опыта других откровений от Бога, чтобы на их основе вывести общие принципы, по которым можно было бы судить об очередном откровении» [64].

Во-вторых, можно было бы сказать, что некие критерии достались нам от ранней Церкви, если бы ими действительно пользовались

первые христиане. Но даже если это доказать, встает другой вопрос: была ли ранняя Церковь права, используя такие критерии? Кто сказал, что церковные критерии – это верный способ понять, от Бога ли та или иная книга? Обязаны ли мы следовать обычаю древней Церкви? Если это и есть единственное доказательство каноничности новозаветных книг, то перед нами просто еще один пример социально-обусловленной модели.

В-третьих, некоторые полагают, что критерии каноничности, в частности апостольское происхождение книг, можно доказать нейтральными историческими доводами. Подобные идеи можно встретить у Ричарда Суинберна, Роберта Харриса и Роберта Спроула[65]. Хотя между этими авторами есть различие в аргументации[66], в целом их доводы сводятся к следующему: (1) можно доказать, что Новый Завет в целом достоверен с точки зрения истории (при этом его богодухновенность недоказуема); (2) Новый Завет свидетельствует о чуде воскресения Христова; (3) факт воскресения доказывает, что Иисус – действительно Сын Божий; (4) Иисус избрал двенадцать апостолов и сказал, что им следует доверять; (5) следовательно, написанные апостолами книги должны считаться авторитетными.

Здесь возникает ряд проблем, особенно с первыми тремя доводами. Первый довод сталкивается с ключевой проблемой, о которой уже говорилось выше, а именно: бóльшая часть современный представителей библейской критики просто не признаёт достоверность новозаветных текстов. Таким образом, первый довод нуждается в определенной интерпретации исторических свидетельств. Что касается второго довода, то здесь мы снова сталкиваемся с вопросом о готовности ученых принять некоторые вещи. Даже среди тех из них, кто согласен, что Новый Завет в целом достоверен, найдется мало желающих признать такое чудо, как воскресение Христово. Это вновь показывает, что данный аргумент работает лишь тогда, когда у человека уже есть некое мировоззрение, совместимое с христианством (например, человек верит в Бога, признаёт возможность чудес и т. п.). С третьим доводом всё ничуть не лучше. Почему мы решили, что

воскресение Иисуса доказывает, что Он – Сын Божий? Даже если критик признаёт сам факт воскресения (что маловероятно), почему он должен толковать его именно *так*, а не иначе? Идея о том, что воскресение свидетельствует об Иисусе как о Сыне Божием – это *библейская* интерпретация воскресения, тесно связанная с другими местами Священного Писания (особенно Ветхого Завета), где говорится о смысле чудес и о том, как Бог обычно подтверждает истинность Своих посланников. Но критик вполне может понять факт воскресения и иным образом, скажем, как некую *естественную аномалию*, которая ничего не может сказать о том, кем был Иисус[67].

Однако наиболее фундаментальная проблема с такого рода аргументацией состоит в том, что она не закладывает достаточно прочной основы для веры в состоятельность новозаветного канона. Этот комплекс и без того спорных аргументов требует от своих последователей наличия определенных убеждений (веры в Бога, в чудеса и т. д.). При этом он вступает в противоречие с большей частью современной науки, которой он якобы следует. Таким образом, в лучшем случае речь идет о доводах в пользу канона, основанных на *вероятности* – и не более того[68]. И если эта вероятность – всё, что нам предлагают в качестве доказательства аутентичности библейских книг, то возникают резонные сомнения в том, что подобная аргументация способна служить прочной основой для религиозных убеждений. Ведь Священное Писание – это фундамент, на котором христианам предлагается строить всю свою жизнь, не больше и не меньше. Эванс задается вопросом, «может ли столь эмоциональное, абсолютное, тотальное устремление основываться всего лишь на вероятности?»[69].

Таким образом, всё, что нам остается – это отказаться от идеи, что критерии каноничности представляют собой независимый, нейтральный архимедов принцип, по которому можно проверять библейские книги. Более правильно считать таковыми критериями то, что само Писание указывает в качестве принципов изучения собственного происхождения. Тот же критерий апостольского происхождения должен выводиться не из вероятностных

исторических заключений, а из самого Писания. В конце концов, кто, кроме Бога, может указать человеку, какие книги – Его? И где Бог может сказать об этом, кроме как не на страницах этих самых книг? Таким образом, апостольское происхождение Нового Завета – это не *вывод* из данных исторической науки, но скорее исходный принцип, *руководящий* нами в изучении истории. Как мы обсудим ниже, нет ничего дурного в том, чтобы строить исторические исследования на основании Писания, ведь вся историческая работа ведется на том или ином религиозном основании.

Итак, очевидно, что вся концепция «критериев каноничности» нуждается в переработке. Начать можно с изменения самой этой фразы, поскольку она волей-неволей создает ложное впечатление, что священные книги следует оценивать по какому-то внешнему и якобы более четкому стандарту. Возможно, лучше использовать такое понятие как «атрибуты каноничности». Подробнее этой темы мы коснемся дальше по ходу книги[70].

3. Приоритетность исторических свидетельств

Последняя проблема модели «критериев каноничности» заключается в том, что она придает столь высокий приоритет роли свидетельств и исторического анализа, что может сложиться (и часто складывается) впечатление, что это единственное (или, по крайней мере, лучшее) средство, с помощью которого можно удостовериться в аутентичности канона. Несомненно, лишь немногие среди сторонников данной модели согласятся с категоричным эвиденциализмом Уильяма Клиффорда: «Никто, никогда и ни при каких обстоятельствах не должен верить чему-либо без достаточных доказательств»[71]. Некоторые ученые в этом лагере прямо говорят о внутреннем свидетельстве Святого Духа как о средстве познания истины Священного Писания – здесь можно вспомнить разъяснения, данные Уильямом Крейгом[72] и Гари Хабермесом[73]. Тем не менее, явное ударение на роли исторической науки создает невольное впечатление, что не существует других данных Богом средств, с помощью которых христиане могут удостовериться в правильности своего понимания

границ канона. В этой связи недостаточно внимания получают *внутренние* характеристики канонических книг, свидетельствующие об их авторитетности. Хелм отмечает: «Неправильно отвечать "да" или "нет" на вопросы о происхождении и авторитете Писания, не приняв во внимание содержание этого самого Писания» [74].

Но проблемы выходят за рамки какого-то внимания к собственным атрибутам Писания. Мы также видим недооценку роли Церкви в установлении подлинности канонических книг. Понятно, что евангелики не решаются слишком сильно подчеркивать роль Церкви в этом процессе, чтобы не выставить себя сторонниками римско-католической (или иной социально-обусловленной) модели. Но, быть может, они немного перестарались, не отводя Церкви почти никакой роли в деле установления канонического статуса новозаветных книг. В следующей главе мы представим модель, которая стремится восстановить церковное измерение канона, при этом избежав ряда подводных камней социально-обусловленных моделей.

Итак, мы видим, что модель «критериев каноничности» не лишена определенных проблем, которые требуют тщательного осмысления и анализа. Но следует еще раз подчеркнуть, что сложности здесь связаны не только с обращением к исторической науке при обсуждении канона. Использование исторических свидетельств и изучение истории канона – это совершенно нормально. Проблема состоит в том, *как именно* в данном случае осуществляется взаимодействие с историей. Поиск нейтральной исторической методологии и отсутствие должных инструментов для определения критериев каноничности создают ряд богословских и практических проблем, которые в конечном итоге могут подорвать авторитет того самого канона, который мы собираемся защищать. Тем не менее, не следует забывать о многих положительных сторонах модели «критериев каноничности». Ее главная и верная идея – апостольское происхождение книг как ключевой компонент их каноничности, и она проделала огромную работу, собирая исторические свидетельства в поддержку данной идеи.

III. Заключение

Эта глава была посвящена моделям, которые рассматривают канон как исторически обусловленное явление. Это модели «канона внутри канона» и «критериев каноничности». Хотя они порой сильно отличаются друг от друга, аутентичность канона в них определяется схожим образом, а именно путем тщательного исторического анализа новозаветных книг на предмет их подлинности. Хотя они справедливо признаю́т важность исторического аспекта – канонические книги теснейшим образом связаны с историей – в этих моделях данный аспект настолько возводится в абсолют, что другие важные области часто остаются без должного внимания или игнорируются. В частности, исторически-обусловленные модели склонны преуменьшать значение внутренних характеристик новозаветных книг и их церковной рецепции как факторов установления их каноничности. В результате в этих моделях канон зачастую оказывается настолько обусловлен исторической наукой, что само его достоинство и авторитет неизбежно зависят от ее выводов. Канон перестает быть нормой, которая *руководит* научным процессом, превращаясь в *вывод* из полученных нами исторических данных.

---

[1] Социально-обусловленные модели в определенном смысле также предполагают историческое исследование, поскольку в них изучается то, как христианская община получила эти книги. Однако исторически-обусловленные модели отличаются тем, что в данном случае исторические исследования как правило направлены на *сами книги* и их происхождение.

[2] Kurt Aland, The Problem of the New Testament Canon (London: Mowbray, 1962), 24. Работа Аланда стала ответом на известную статью Энрста Кеземанна «Служит ли новозаветный канон основанием единства Церкви?» (E. Käsemann, “Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?,” EvT 11 (1951): 13–21).

[3] Aland, The Problem of the New Testament Canon, 29.

[4] Ibid., 33.

[5] Ibid., 31.

[6] Эта общая характеристика знает целый ряд важных исключений, в частности, у Мартина Лютера, о чём речь пойдет далее по ходу этой книги.

[7] Конечно, эти две модели в значительной мере пересекаются, и многие ученые могут быть с полным правом отнесены к сторонникам обеих моделей одновременно. В конце концов, можно рассматривать канон просто как книги, отобранные победителями борьбы идей в ранней Церкви, *в то же время* стремясь исследовать эти книги, чтобы обнаружить в них истинное «ядро». Здесь есть много общего и с другими социально-обусловленными моделями. Например, Марксен утверждает, что истинный канон – это самый ранний слой материалов об Иисусе (модель «канона внутри канона»), но также и то, что истинный канон – это тот, который удовлетворяет экзистенциальные потребности читателя (экзистенциальная (неортодоксальная) модель). См. W. Marxsen, Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems (Philadelphia: Westminster, 1968), 282-83.

[8] Обзор различных критериев, используемых в рамках модели «канона внутри канона» см. в W. Schrage, "Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion," in Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmacher (Tübingen: Mohr Siebeck, 1976), 415–42.

[9] Анализ подхода Землера: W. G. Kümmel, The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems (Nashville: Abingdon, 1972), 62–69.

[10] W. Marxsen, The New Testament as the Church's Book (Philadelphia: Fortress, 1972), 28–29.

[11] S. Ogden, “The Authority of Scripture for Theology,” Int 30 (1976): 258.

[12] «Жизнеописаний Иисуса» от Шлейермахера до Бауэра и Гарнака было составлено так много, что перечислять их здесь не представляется возможным. Обсуждение данной темы: Robert Gnuse, The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture (Mawhaw, NJ: Paulist, 1985), 89.

[13] Обзор феминистских подходов: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Boston: Beacon, 1995); и Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1983). Элизабет Фьоренца утверждает: «Библейское откровение и истина даны *только в тех текстах*, которые критически преодолевают свои патриархальные рамки» (In Memory of Her, 30, курсив Крюгера).

[14] Обзор подходов теологии освобождения: Christopher Rowland, ed., The Cambridge Companion to Liberation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

[15] Шуберт Огден (Ogden, “Authority,” 242–61), является примером смешения исторических и богословских вопросов. С одной стороны, он утверждает, что самый ранний слой «традиции Иисуса» и есть настоящий канон, а с другой стороны – что подлинный канон определяется благовестием «Иисуса-керигмы» (258).

[16] Хотя Лютер критически относился к этим книгам в ранние годы (называя Послание Иакова «соломенным»), в дальнейшем его критика стала менее острой. Хотя Лютер был гораздо консервативнее большинства сторонников историко-критического подхода к канону (таких, как Землер или Барр), он, тем не менее, заложил основы для многих позднейших критиков, которые в своем подходе к канону стали апеллировать к его методологии. В то же время следует отметить, что отношение Лютера к Посланию Иакова и ряду других книг не позволяют обвинить его в пренебрежении идеей богодухновенности, как то предполагали

некоторые критики, например Виллем Коойман (Willem Jan Kooiman, Luther and the Bible (Philadelphia: Muhlenberg, 1961)). Здесь важно помнить о различии между природой канона и его объемом; для Лютера вопрос заключался не в том, были ли канонические книги богодухновенными (он верил, что были), а в том, какие книги в принципе входят в канон. Подробнее см. John Warwick Montgomery, "Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ," in God's Inerrant Word, ed. John Warwick Montgomery (Minneapolis: Bethany, 1974), 63–94; и Francis Pieper, Christian Dogmatics, 4 vols. (St. Louis: Concordia, 1950–1957), 1:276–98.

[17] W. G. Kümmel, "Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons," ZTK 47 (1960): 277–313; и Kümmel, The New Testament, 503–10.

[18] Theodore Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche (Leipzig: Deichert, 1890); подробнее об идеях Цана см. Herman N. Ridderbos, Redemptive History and the New Testament Scripture (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 4–5.

[19] Käsemann, "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?,"13–21; English translation, "The Canon of the New Testament and the Unity of the Church," in Essays on New Testament Themes (London: SCM, 1964), 95–107; Ernst Käsemann, "The Problem of a New Testament Theology," NTS 19 (1973): 235–45.

[20] Ernst Käsemann, "Kritische Analyse," in Das Neue Testament als Canon, ed. Ernst Käsemann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 368–69. Кеземанн – хороший пример ученого, которого трудно классифицировать. Учитывая его сходство с Бультманом и другими сторонниками диалектической теологии, можно утверждать, что он должен быть в экзистенциальном лагере (см. выше). Однако автор данной книги поместил его в эту категорию по двум причинам: (1) Кеземанн гораздо больше Бультманна стремился к тому, чтобы вера в Иисуса была связана с реальной историей, тем самым отделяя себя от своего наставника (см. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," in Essays on New Testament Themes, 15–47); (2) другие исследователи моделей

каноничности также помещали Кеземанна в лагерь сторонников модели «канона внутри канона»: например, см. Lee Martin McDonald and James A. Sanders, eds., The Canon Debate (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 3; Joseph T. Lienhard, The Bible, the Church, and Authority (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995), 91; и Geoffrey Wainwright, "The New Testament as Canon," SJT 28 (1975): 564.

[21] Данн. Единство и многообразие. С. 385-386. Хотя Данн утверждает, что центр Нового Завета – это Иисус, он не прибавляет к этому никаких подробностей. С точки зрения Данна, кто такой Иисус в богословском смысле? Что Он сделал и что это значит для христиан? Дело в том, что, если попытаться добавить эти подробности, сразу окажешься за пределами утвержденного «центра», в области, где нет ни норм, ни и обязательных утверждений. Более свежий взгляд на тезисы Данна: James D. G. Dunn, "Has the Canon a Continuing Function?," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 558–79.

[22] Обсуждение см. Мецгер. Канон НЗ. С. 275-282.

[23] H. J. de Jonge, "The New Testament Canon," in The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers and H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), 309.

[24] J. Barr, The Bible in the Modern World (New York: Harper & Row, 1973), 161.

[25] Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus (New York: Macmillan, 1968); и Martin Kähler, The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ (Philadelphia: Fortress, 1964).

[26] B. S. Childs, The New Testament as Canon: An Introduction (London: SCM, 1984), 34–47.

[27] Stanley E. Porter, The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research (Sheffield: Sheffield Academic, 2000).

[28] N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis: Fortress, 1996) *(русский перевод: Райт Н.Т. Иисус и победа Бога / Пер. Г. Ястребова. Москва: ББИ, 2004)*; I. Howard Marshall, I Believe in the Historical Jesus (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); L. T. Johnson, The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels (San Francisco: HarperCollins, 1996); и Craig A. Evans, Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008).

[29] Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000), 374–421.

[30] J. D. Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (San Francisco: HarperCollins, 1991), xxviii.

[31] Как мы увидим ниже, это не означает, что историческая наука не может привести к обретению знания. Скорее, мы выступаем против конкретной версии этой науки, которая привержена современным критическим методам и теориям эпохи Просвещения.

[32] Разумеется, о критериях каноничности пишут не только евангелики. Практически все ученые, работающие с вопросом канона, так или иначе касаются этих критериев. Например, см. H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 67–72. Однако в большинстве критических трактовок канона эти критерии упоминаются лишь как методы, использовавшиеся ранней Церковью, тогда как в наши дни использовать их совершенно не обязательно; см. K.-H. Ohlig, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche (Düsseldorf: Patmos, 1972). Тем не менее, именно евангелики как правило выходят за рамки простой констатации использования критериев каноничности ранней Церковью, и предлагают считать их мерилом каноничности и сегодня.

[33] За всё время исследований этой проблемы было предложено много разных критериев, причем их списки у разных ученых отличаются друг от друга. Так, Фредерик Брюс (F. F. Bruce, The Canon of Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 255–69)

считает такими критериями апостольское происхождение, древность, соответствие вероучительной истине, использование в древней Церкви. Брюс Мецгер предлагает свои три критерия: «правило веры», апостольское происхождение и использование в древней Церкви (Мецгер. Канон НЗ. С. 251-254). Норман Гейзлер считает критериями каноничности книги ее авторитетность (претензию на то, что она дана Богом), ее пророческое происхождение (написана ли книга апостолом или пророком), ее доктринальную безупречность (отсутствие вероучительных ошибок), ее внутреннюю силу (способна ли она влиять на читателя, меняя его жизнь), и ее рецепцию (использовалась ли книга ранней Церковью); см. Norman L. Geisler and William E. Nix, From God to Us: How We Got Our Bible (Chicago: Moody Press, 1974), 67–71. Аргументам Гейзлера следуют многие известные авторы-евангелики, например Пол Литтл, Джош МакДауэлл и Роберт Спроул (Paul Little, Know What and Why You Believe (Minneapolis: World Wide Publications, 1980), 193–94; Josh McDowell, Evidence That Demands a Verdict, vol. 1 (San Bernardino: Here's Life, 1991), 29–38; R. C. Sproul, Now That's A Good Question! (Wheaton, IL: Tyndale, 1996), 78–82).

[34] Paul Helm, "Faith, Evidence, and the Scriptures," in Scripture and Truth, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 303–20. «Экстернализм» очень похож на стандартный эвиденциалистский подход к защите авторитета Писания. Описание эвиденциализма: Kenneth D. Boa and Robert W. Bowman Jr., Faith Has Its Reasons: An Integrative Approach to Defending Christianity (Colorado Springs: NavPress, 2001), 159–248; и G. Habermas, "Evidential Apologetics," in Five Views on Apologetics, ed. S. B. Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 92–121. Термин «экстернализм», используемый Хелмом, не следует путать с экстернализмом как эпистемологической моделью, согласно которой истинное убеждение становится знанием, когда оно сформировано на надлежащих основаниях (Олстон) или при надлежащих эпистемологических обстоятельствах (Плантинга). Последнее противопоставляется интернализму, который утверждает, что человек должен не только иметь адекватные

основания, но и знать, что они собой представляют (и что они адекватны). См. обсуждение эпистемологического экстернализма и интернализма в C. Stephen Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History (New York: Oxford University Press, 1996), 218–30; и Alvin Plantinga, Warrant: The Current Debate (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3–29.

[35] B. B. Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948), 429, курсив Крюгера.

[36] John Warwick Montgomery, History and Christianity (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1965), 43.

[37] Ibid., 26.

[38] Habermas, "Evidential Apologetics," 95.

[39] C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," in Canon and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle: Paternoster, 2006), 150.

[40] Ibid.

[41] A. A. Hodge, A Commentary on the Confession of Faith (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869), 51–52.

[42] B. B. Warfield, "The Formation of the Canon of the New Testament," in Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible, 415. Уорфилд уточняет, что он имеет в виду, когда говорит об «апостольском происхождении». Это понятие, согласно Уорфилду, включает не только книги, написанные непосредственно апостолами, но те книги, которые апостолы одобряли и рекомендовали Церкви в качестве авторитетных. Хороший пример его защиты идеи «апостольского происхождения» см. в книге Warfield, "The Canonicity of 2 Peter," in Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield, ed. John E. Meeter, vol. 2 (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973), 49–79.

[43] R. Laird Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 219–35.

[44] Ibid., 202.

[45] Warfield, "The Formation of the Canon," 415.

[46] Ibid., 429.

[47] Montgomery, History and Christianity, 43.

[48] Мы видим эту тенденцию у некоторых апологетов-эвиденциалистов; так, Деннис МакКоллам (Dennis McCallum, Christianity: The Faith That Makes Sense (Wheaton, IL: Tyndale, 1992)) утверждает, что, занимаясь историей, мы должны встать на «нейтральную позицию» (11). Кен Боа определяет эвиденциализм как следование «содержательно-нейтральным методам» и «использование методов, которые в принципе приемлемы для нехристиан» (Boa and Bowman, Faith Has Its Reasons, 182). Гарольд Нетланд (Harold A. Netland, "Apologetics, Worldviews, and the Problem of Neutral Criteria," in The Gospel and Contemporary Perspectives, ed. Douglas Moo (Grand Rapids: Kregel, 1997), 138–52) признаёт существование нейтральных критериев, к которым апологеты должны апеллировать при доказательстве авторитетности Библии. Нетланд утверждает, что такие вещи, как законы логики (в частности, закон непротиворечия), могут функционировать «нейтрально» в качестве критерия истины. Он даже утверждает, что законы логики «независимы» от любого мировоззрения, включая христианское (147–48). Но разве были бы у нас законы логики, если бы Бога не было? Вероятно, Нетланд с этим согласится (в конце концов, законы логики не предполагают никакого конкретного мировоззрения). Но это поднимает пару проблем. (1) На каком основании нематериальные, трансцендентные и абсолютные законы мышления (каковыми являются законы логики) существуют в атеистическом мире? В ней нет ничего, что говорило бы о существовании нематериальных трансцендентных законов. На самом деле атеистическая вселенная – вселенная, которая полностью материальна и в которой царит

случайность, – заставляет нас ожидать прямо противоположного. (2) Сказать, что законы логики существуют без Бога, значит сказать, что они для мира более фундаментальны, чем сам Бог. Согласно Нетланду, рациональное мышление предполагает наличие законов логики, но, очевидно, для него не нужен Бог (потому что человек может быть логичным и без Бога). Однако это не соответствует библейскому учению о Боге как основе правильного мышления (Прит. 1.7, Мф. 22.37, 1 Кор. 1.20, 2 Кор. 10.5, Кол. 2.3).

[49] Plantinga, Warranted Christian Belief, 374-421; Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 170-202; William P. Alston, "Historical Criticism of the Synoptic Gospels," in "Behind" the Text: History and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 151-80. Эрнст Трельч выделил три основных принципа историографии эпохи Просвещения: (1) принцип методологического сомнения, (2) принцип аналогии и (3) принцип корреляции (Ernst Troeltsch, "Historical and Dogmatic Method in Theology," in Religion in History [Minneapolis: Fortress, 1991], 11-32). Jбсуждение и критика: Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 27-34, 184-202; и R. B. Strimple, The Modern Search for the Real Jesus (Phillipsburg, NJ: P&R, 1995), 6-11. В современную эпоху ученые также разработали «критерии» для определения подлинных исторических событий (и слов) земной жизни Иисуса. Это включает (1) критерий независимого свидетельства, (2) критерий несхожести и (3) критерий контекстуальной достоверности; см. Bart D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium (New York: Oxford University Press, 1999), 85-101. Эти критерии подвергались резкой критике со стороны ученых-евангеликов, например: Darrell L. Bock, "The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?," in Jesus Under Fire, ed. Michael J. Wilkins and J. P. Moreland (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 74–99. Подробнее об этих принципах см. Robert L. Webb, "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research," in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 9–93.

[50] Roy A. Clouser, The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 94. Клоузер доказывает, что в каждой области знания, включая математику, психологию, физику, политологию и многое другое, присутствуют явные религиозные предпосылки. Для дальнейшего обсуждения христианской эпистемологии в духе Клоузера см. J. M. Frame, The Doctrine of the Knowledge of God (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987).

[51] Clouser, The Myth of Religious Neutrality, 95.

[52] Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 241–43.

[53] Habermas, "Evidential Apologetics," 95. Монтгомери также вполне законно признаёт наличие «предрассудков» в современных методологиях. Но вопрос не в признании проблемы, а в том, как ее решить. Ответы Монтгомери и Хабермаса состоят в том, чтобы просто устранить как можно больше предрассудков в рамках современных исторических методологий (History and Christianity, 89). См. также John Warwick Montgomery, The Shape of the Past: A Christian Response to Secular Philosophies of History (Minneapolis: Bethany, 1975), 73–74, 265.

[54] Warfield, Inspiration and Authority of the Bible, 429.

[55] Уильям Крейг (William Lane Craig, "Classical Apologetics," in Cowan, Five Views on Apologetics, 35–38), отмечает, что новые исторические свидетельства не способны поколебать его убеждений относительно таких вещей, как канон, потому что свидетельство Святого Духа убеждает его в истине независимо от перемен в науке. Здесь я согласен с позицией Крейга. Однако если он твердо верит в канон, невзирая на новые исторические свидетельства, значит, он в своем подходе к истории он не нейтрален, а исходит из истинности христианского теизма. Это вполне библейский подход, но хорошо бы всё-таки признать, что он не нейтральный.

[56] Marxsen, The New Testament as the Church's Book, 27.

[57] Ibid., 25.

[58] Например, Morwenna Ludlow, "'Criteria of Canonicity' and the Early Church," in The Unity of Scripture and the Diversity of Canon, ed. John Barton and Michael Wolter (Berlin: de Gruyter, 2003), 69–93; L. M. McDonald, "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 416–39; и R. Gaffin, "The New Testament as Canon," in Inerrancy and Hermeneutic (Grand Rapids: Baker, 1988), 165–83.

[59] Ludlow, "'Criteria of Canonicity' and the Early Church," 70.

[60] Пример защиты «критериев» каноничности: Klyne Snodgrass, "Providence Is Not Enough," Christianity Today 32 (1988): 33–34. Во многих отношениях данная точка зрения не столь сильно отличается от позиции Снодграсса. Он тоже признает использование критериев каноничности постфактум: «Традиционные "критерии" каноничности – это данные задним числом объяснения того, почему новозаветные книги вошли в канон. То есть это объяснения, предложенные уже *после* того, как эти книги стали рассматриваться в качестве авторитета» (34, курсив Крюгера).

[61] Ludlow, "'Criteria of Canonicity' and the Early Church," 69–71.

[62] Некоторые ученые отождествляют использование книги христианами с признанием ее канонической. Очевидно, что последнее очень важно (подробнее об этом я расскажу позже), но для целей нашего обсуждения я провожу различие между этими понятиями.

[63] В 5-й главе мы коснемся проблемы «потерянных» апостольских книг, а также книг, написанных не апостолами (например, Марком и Лукой).

[64] Helm, "Faith, Evidence, and the Scriptures," 306.

[65] Richard Swinburne, Revelation: From Metaphor to Analogy (Oxford: Oxford University Press, 2002); Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible, 219; R. C. Sproul, J. Gerstner, and A. Lindsley, Classical Apologetics (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 141ff.

[66] Харрис (Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible) утверждает, что критерий апостольского происхождения должен исходить из книг, «которые никогда не подвергались сомнению» ранними христианами (219). Но почему это должно быть источником для любого критерия каноничности? Откуда он взял этот принцип? Приступая к поиску критериев каноничности Харрис, похоже, *уже* имеет критерий, о котором он не говорит. Когда Харрис утверждает, что источник критериев каноничности лежит в книгах, «которые никогда не подвергались сомнению» Церковью, он превращает использование или рецепцию книг ранней Церковью в самостоятельных критерий, даже если сам этого не замечает. И позже он действительно защищает апостольское происхождение как правильный критерий на том основании, что он играл важную роль для ранней Церкви (236-45). Таким образом выходит, что настоящим критерием каноничности для Харриса является церковное использование или рецепция. Но такой критерий не может быть правильным.

[67] Обсуждение см. в J. A. Cover, “Miracles and Christian Theism,” in Reason for the Hope Within, ed. Michael J. Murray (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 345–74.

[68] В частности, Плантинга ссылается на «принцип убывающей вероятности», когда нечто на каждом этапе становится все менее вероятным. См. Alvin Plantinga, “Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship,” in Bartholomew et al., “Behind” the Text, 19–57.

[69] Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 255.

[70] Ричард Хансон (R. P. C. Hanson, Tradition in the Early Church (London: SCM, 1962), 213) пишет о «нормах каноничности».

[71] William K. Clifford, “The Ethics of Belief,” in Classics of Philosophy, vol. 2, Modern and Contemporary, ed. Louis J. Pojman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 1047–51.

[72] Craig, “Classical Apologetics,” 35–38.

[73] G. Habermas, “The Personal Testimony of the Holy Spirit to the Believer and Christian Apologetics,” Journal of Christian Apologetics 1 (1997): 49–64.

[74] Helm, “Faith, Evidence, and the Scriptures,” 310.

3. «Овцы Мои слушаются голоса Моего»: самоподтверждаемый канон

Бог, давая обещание Аврааму, так как никем большим не мог поклясться, поклялся Самим Собой.

Послание к Евреям 6.13,
перевод еп. Кассиана (Безобразова)

В предыдущих главах я изложил таксономию моделей каноничности, попытавшись кратко разобрать каждую из них. Все эти модели отличаются друг от друга по многим параметрам, включая датировку Нового Завета, определение термина «канон», учение о существе Священного Писания, взгляды на роль Церкви и так далее. Посреди такого разнообразия становится очевидно, что все модели объединяет одна ключевая характеристика. Все они обосновывают авторитет канона чем-то за пределами самих новозаветных книг. Именно эта апелляция к внешнему авторитету объединяет все представленные позиции. Как уже отмечалось, идея о том, что канон можно подтвердить лишь с опорой на внешние авторитеты, ставит перед нами множество богословских вопросов. Ричард Гэффин отмечает, что такой подход таит в себе опасность «подчинить канон релятивизму исторической науки и несовершенству нашего человеческого мышления. Иными словами, он разрушает канонический Новый Завет как высший авторитет» [1]. Герман Риддербос также сомневается в адекватности подобных подходов. Он отмечает, что «всякий раз, когда принципы каноничности начинают искать за пределами Писания, когда его в этом заменяет что-то другое, мы сталкиваемся с серьезными проблемами» [2]. Во всех представленных выше моделях «окончательное решение о том, что Церковь считает святым и безошибочным, лежит за пределами канона. Высшей апелляционной инстанцией оказывается мнение людей» [3].

Итак, необходима такая модель каноничности, которая не обосновывает канон Нового Завета внешними авторитетами, но стремится утвердить его на единственном достойном основании – на нём самом. Ведь если канон дан самим Богом, к чему еще он может обращаться, чтобы подтвердить свою истинность? Бог, давая обещание, *«поклялся Самим Собой»* (Евр. 6.13). Таким образом, чтобы канон был каноном, он должен удостоверять сам себя. Модель самоподтверждаемой каноничности обращает внимание на то, что другие модели по большей части упускали из виду: содержание самого канона. Вместо того чтобы ориентироваться лишь на его рецепцию (социально-обусловленная модель) или только на его происхождение (историко-критическая модель), самоподтверждаемая модель в известном смысле признаёт за каноном право голоса в процессе доказательства собственной аутентичности. При этом, однако, возникает ряд вопросов. Что именно мы имеем в виду, когда говорим, что канон удостоверяет сам себя? И запрещает ли нам модель самоподтверждаемой каноничности использовать внешние данные?

Цель этой главы – сформулировать такую модель каноничности, которая бы могла ответить на эти вопросы. Вначале будет предложен общий обзор подобной модели, а ее подробный разбор последует в дальнейших главах этой книги.

I. Концепция модели самоподтверждаемой каноничности

Идея самоподтверждаемого канона – это не что-то новое. Отличительной чертой учения отцов протестантской Реформации и основой принципа «sola scriptura» является самоподтверждаемость природы канона[4]. Жан Кальвин отмечает: «Бог достаточно свидетельствует о Себе Самом своим словом… [Писание] достоверно само по себе»[5]. С этим соглашается Франциск Турретин: «Таким образом Писание, каковое является первоначалом в сверхъестественном порядке, познаётся само из себя, так, чтобы засвидетельствовать себя перед нами и дать нам

познать себя, оно не имеет нужды в сторонних доводах»[6]. Герман Бавинк напоминает нам, что отцы Церкви понимали Писание именно таким образом: «У отцов Церкви и схоластов… Считалось, что Писание обладает авторитетом в себе, внушает доверие само по себе (αὐτόπιστος) и является нормирующей нормой (norma normans) для Церкви и традиции»[7]. Поэтому, утверждает Бавинк, столь высокому авторитету как Писание (которое он также называет «первоначалом») «доверяют благодаря ему самому, а не в силу других причин»[8]. В другом месте он говорит: «Авторитет Писания самого по себе опирается на само Писание»[9].

Но что именно мы имеем в виду, когда говорим, что канон достоверен сам по себе? На первый взгляд может показаться, что самоподтверждаемость канона относится к *притязанию* канона на то, что он – слово Божие (например, 2 Тим. 3.16; 2 Пет. 1.21; Откр. 22.18-19), что в свою очередь подразумевает, что нам остается лишь принять или отвергнуть данное притязание[10]. Хотя свидетельство Писания о самом себе является важным аспектом библейского авторитета (подробнее об этом речь пойдет далее), мы не станем утверждать, что канон аутентичен исключительно в силу того, что он сам так о себе говорит. В этой книге данное понятие используется в несколько ином смысле. Кто-то, столкнувшись с термином «самоподтверждаемость» может решить, что речь идет о традиционной реформатской доктрине, согласно которой книги Писания сами свидетельствуют о собственном Божественном происхождении. В результате можно предположить, что самоподтверждаемость канона означает, что эта модель будет рассматривать только внутренние качества новозаветных книг и что внешние данные или свидетельства не играют никакой роли в процессе доказательства истинности новозаветных книг. Хотя мы согласны с тем, что книги Нового Завета несут в себе признаки своего Божественного происхождения (более того, это основная черта данной модели), это не означает, что сведения извне не играют никакой роли в процессе аутентификации канона. Ведь когда речь идет о каноничности, Писание само понуждает нас анализировать внешние данные: апостольское происхождение книг, свидетельство Церкви и так далее. Конечно, эти внешние

данные не должны использоваться в качестве независимой и нейтральной «проверки» для определения того, что считать каноническим; скорее, их следует рассматривать как нечто предписанное Библией и толкуемое ею же.

Таким образом, в рамках данного исследования термин «самоподтверждаемость» будет использоваться в более широком смысле, нежели это обычно бывает в реформатском богословии [11] – не только чтобы указать на признаки Божественного происхождения канонических книг (хотя и это верно), но и для обозначения того, как сами эти книги указывают на правильный путь познания собственной истинности. По сути, сказать, что канон доказывает сам себя, значит просто признать, что нельзя подтвердить подлинность канона, не обращаясь к нему самому. Канон сам устанавливает критерии для проверки и изучения себя. Самоподтверждаемый канон – это не просто собрание книг, претендующих на авторитетность или имеющих собственные свидетельства в пользу этого, но такой канон, который определяет и указывает, как эту авторитетность доказать.

Конечно, тем, кто привык к более фундаменталистской эпистемологии, идея самоподтверждаемости канона Писания покажется довольно странной [12]. Мы склонны думать, что нельзя верить чему-то, что невозможно доказать, исходя из постулатов, в которые мы уже верим. Но, как уже отмечалось, такой подход упускает из виду уникальную природу канона. Канонические книги – это слово Божие, и потому они не просто истинны, они – мерило истины и высший авторитет. Но как же сформулировать причины, на основании которых мы убеждены, что наш высший авторитет – это действительно высший авторитет? Ведь если мы хотим подтвердить высший авторитет, обращаясь к иному авторитету, это сразу обнаруживает тот факт, что тот авторитет, который мы стремимся подтвердить, на самом деле – не высший. Таким образом, чтобы высший авторитет можно было по праву назвать таковым, он сам должен быть мерилом собственной истины. Его невозможно удостоверить без того, чтобы обратиться к нему же.

Здесь может показаться, что мы ходим по кругу, но это неизбежно, учитывая природу проблемы. Следует помнить, что вопрос стои́т не о том, как человек (впервые) приходит к вере в истинность Библии – здесь возможны варианты, причем человек может даже не осознавать эпистемологию того, как именно он обретает это знание [13]. Также, как уже говорилось в предисловии, у нас нет цели убедительно «доказать» скептику, что книги Нового Завета действительно даны Богом. Скорее, перед нами вопрос о том, может ли христианская вера с ее Новым Заветом из двадцати семи книг адекватно объяснить тот механизм, благодаря которому она узнала, что именно эти книги следует считать каноничными. Неужели, как утверждает *юридический аргумент*, у христиан нет достаточных оснований для того, чтобы с уверенностью сказать, какие книги входят в канон, а какие нет? Вопрос не в нашем *знании* о каноне, а в том, как мы можем *объяснить* природу этого знания [14]. Однако ответить на него можно исключительно на основании самой христианской веры, то есть доподлинного христианского учения о Боге, Писании, природе христианского знания и так далее. В конце концов, как можно объяснить и отстоять христианскую концепцию познания, не обращаясь к христианской концепции познания?

Уильям Олстон согласен с тем, что если мы желаем обосновать свое знание Писания, без некоторого хождения по кругу обойтись не удастся:

«Если мы хотим точно знать, правда ли Бог дал людям Библию, как о том говорит христианская традиция, в качестве источника основных религиозных убеждений, то что нам еще делать, кроме как обратиться к своим знаниям о Боге, Его природе, стремлениях, планах и действиях. Но где почерпнуть такие знания? В отсутствие серьезных альтернатив придется прибегнуть к тем самым источникам религиозных убеждений, которые мы в начале и намеревались исследовать» [15].

Подобная зацикленность – не помеха, а лишь элемент методологии подтверждения подлинности основополагающих авторитетов.

Представим, к примеру, что нужно определить, является ли чувственное восприятие надежным источником веры. Если я вижу на столе чашку, откуда мне знать, что мое чувственное восприятие точнó? Как это проверить? Я могу рассмотреть чашку и стол более внимательно, чтобы убедиться, что они такие, какими кажутся (взять их в руки, потрогать и т. д.). Я также могу попросить друга сказать мне, видит ли он чашку на столе. Но во всех этих случаях я всё равно изначально предполагаю надежность собственного восприятия (или восприятия моего друга), даже если я проверяю это самое восприятие. Или другой пример. Представим, что надо выяснить, могут ли наши рациональные способности адекватно продуцировать истинные представления о вещах. Разве мы смогли бы изучить доказательства надежности своих рациональных способностей, не пользуясь ими (и тем самым не предполагая их надежности)? Олстон подводит итог: «В оценке основных источников собственной веры нам не избежать эпистемологической зацикленности»[16].

Но если это всё так, то рассуждая об аутентификации канона, мы не столько подтверждаем Писание, сколько используем его. Или, лучше сказать, мы *обращаемся* к Писанию за ответом на вопрос о составе Нового Завета. Возможно, это более простой подход к разговору о самоподтверждаемости канона, потому что он не слишком сильно отличается от того, как мы обращаемся к Писанию за ответами на вопросы из любых иных областей, будь то политика, наука, искусство или что-то еще. И всякий раз, когда мы это делаем, вполне уместно и необходимо использовать и внебиблейские факты. Например, чтобы узнать, что Библия говорит о проблемах биоэтики (исследования стволовых клеток, клонирование человека и т. д.), недостаточно просто почитать ее, ведь Библия не говорит об этих вещах *напрямую*. Она не говорит о том, что такое клонирование, и что оно за собой влечет. Нам придется получить некоторую информацию об этих проблемах извне, и лишь затем сделать соответствующие выводы на основе Писания. Так же обстоит дело и с обращением к Писанию по вопросу о каноне.

Но тот факт, что для наших выводов потребовались внебиблейские данные, не означает, что сами выводы небиблейские или неопределенные. Мы можем обладать библейским *знанием* в том числе и при наличии внебиблейских *данных*. Джон Фрейм подробно объясняет, что не сто́ит проводить резкого различия между собственным смыслом слов Библии и их отношением к окружающей действительности, ведь мы не можем полностью постичь смысл, пока не соотнесем его должным образом с миром вокруг нас[17]. Таким образом, он говорит, что «использование норм Писания на практике носит столь же авторитетный характер, как и библейские формулировки этих норм… Иисус и апостолы считали, что те из их слушателей, кто не смогли правильно реализовать слова Писания в жизни, должны нести за это ответственность»[18]. Вестминстерское исповедание[*] подтверждает это, говоря, что вероучительный авторитет должен быть либо «ясно изложен в Писании», либо же «с правильной и очевидной последовательностью может быть выведен из него» (1.6). Поэтому даже если Писание не говорит прямо, какие книги входят в канон Нового Завета (т. е. в нём нет богодухновенного «оглавления»), мы можем объяснить источник своего знания, обратившись за ответом к Писанию. Ведь куда еще нам обратиться за пониманием того, почему христиане верят Новому Завету?

Когда используем Писание для решения проблемы о составе канона, мы видим, что оно свидетельствует, что Бог создал надлежащую эпистемологическую среду, в которой доверие к канону Нового Завета способно обрести должную форму. Эта среда включает три составляющих:

- *Действие Божественного провидения.* Чтобы Церковь могла распознать книги канона, она должна по провидению Божию ознакомиться с этими книгами. Церковь не может распознать книгу, которой у нее нет.
- *Атрибуты каноничности.* Эти атрибуты в целом представляют собой черты, отличающие канонические книги от всех прочих. Существует три признака каноничности: (1) Божественные качества (канонические книги несут на себе «знаки» того, что

они даны Богом), (2) церковная рецепция (канонические книги признаются Церковью как совокупностью всех христиан) и (3) апостольское происхождение (канонические книги являются результатом деятельности апостолов в контексте истории спасения).
- *Внутреннее свидетельство Святого Духа.* Для того чтобы верующие могли правильно распознать признаки каноничности, Святой Дух действует в них, преодолевая последствия греха в области разума, и порождает в их сердцах веру в то, что книги Нового Завета даны Богом.

Эти три составляющих – обязательное условие познания каноничности новозаветных книг. Мы не можем обладать таким познанием, если у нас нет доступа к этим книгам (*действие Божественного провидения*); нам нужно как-то отличать канонические книги от прочих (*атрибуты каноничности*); и у нас должны быть основания полагать, что мы способны верно различить эти атрибуты (*внутреннее действие Духа*). Теперь разберем эти компоненты подробнее.

II. Компоненты самоподтверждаемой модели каноничности

A. Действие Божественного провидения

Для того чтобы сообщество верующих правильно распознало данные Богом книги, ему потребуется нечто большее, чем атрибуты каноничности или внутреннее свидетельство Святого Духа. Сообщество должно ознакомиться с каноническими книгами. Очевидно, что Церковь не может положительно или отрицательно реагировать на книгу, о которой она ничего не знает [19]. Христос сказал: «Овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10.27, перевод еп. Кассиана (Безобразова)), но это относится только к тем книгам, «голос» которых был услышан «овцами». Если Богу было угодно вручить Свои книги всей полноте Церкви, а не только отдельной общине на ограниченный период времени, то у нас есть все

основания полагать, что Он Своим провидением сохранит эти книги и донесет их до Церкви, чтобы она, действием Святого Духа, признала их каноническими. Как утверждает Эванс, тот факт, что некоторые книги утрачены, «дает основание думать, что Бог не желал, чтобы эти тексты считались частью Божественного откровения» [20].

Добавление фактора промысла Божия в самоподтверждаемую модель каноничности не только очевидно (как Церковь смогла бы распознать новозаветные книги, если бы не ознакомилась с ними?), но и очень важнó, если мы говорим, что эпистемологическая среда, в которой живут христианине, способна *надежно* привести к познанию канона. Не создай Бог условий, при которых вся полнота Церкви ознакомилась с каноническими книгами, то мы не могли бы быть уверены, что знаем, да и вообще можем знать точный состав Нового Завета. Всегда могло бы оставаться неизвестное количество книг, не вошедших в канон – не потому, что Церковь отвергла их, а из-за того, что они были утрачены еще до того, как их можно было оценить. К счастью, Библия дает нам веские основания считать, что Богу было угодно вручить Свое слово Церкви (Рим. 15.4, 2 Тим. 3.16-17) и что Он по Своему всемогуществу был способен это сделать (Пс. 134.6, Дан. 4.35, Деян. 17.25-28, Еф. 1.11, Евр. 1.3).

Это влияет на наше отношение к книгам, которые могли быть написаны апостолами, но не дошли до нас, например, к *утраченному* посланию апостола Павла к коринфянам (1 Кор. 5.9) [21]. Подобные послания, будь они написаны апостолами в качестве авторитетного наставления, несли бы в себе вдохновение Святого Духа. Но поскольку Бог по Своему провидению не попустил, чтобы такие книги стали достоянием полноты Церкви (очевидно, они были известны лишь ограниченной группе людей, а затем утеряны или забыты), у нас не остается оснований считать, что их вообще имеет смысл обсуждать, говоря о каноничности. Повторюсь, невозможно признать каноничность книги *без* самой книги. Если суть разговора о каноничности сводится к тому, какие книги Церкви следует принимать или отвергать – а это именно так, – то потерянные книги, по определению, не стóят обсуждения. Поэтому

модель самоподтверждаемой каноничности применима только для оценки книг, которые Богу было угодно открыть полноте Церкви, как-то Первое послание Петра, «Пастырь» Ерма, Первое послание к коринфянам Климента или Евангелие от Иоанна.

Остается сложный вопрос о том, в каких выражениях следует говорить об этих «потерянных» апостольских книгах. Как их называть? В принципе, можно было бы использовать в их отношении термин «канон» (по крайней мере, в качестве функционального определения), но это лишь всё усложнит и запутает. Если Бог промыслительно сделал так, чтобы некоторые апостольские книги навсегда легли в основание Церкви (например, Евангелие от Иоанна), в то время как другие апостольские книги служили бы временной, единократной цели, после чего они были утеряны или забыты (например, то самое утраченное послание апостола Павла к коринфянам), то наше словоупотребление должно отражать это различие[22]. Если так, то лучше всего называть эти утраченные апостольские тексты «богодухновенными книгами» или, возможно, даже «Писанием». Что касается последнего термина, то, вопреки Зундбергу, это единственный случай, когда действительно можно провести различие между Писанием и каноном[23]. Но такое различие применимо лишь к краткому периоду в истории спасения, к веку апостолов, которым Бог поручил насаждать новые Церкви и иметь попечение о них. На этом уникальном апостольском этапе каноничность была подкатегорией Писания – все канонические книги были Писанием, но не обязательно все книги Писания были каноническими[24].

Учитывая это различие, понятие «канон» можно использовать в отношении книг еще до того, как они получили общецерковное признание (например, для Евангелия от Иоанна через десять минут после его написания), но оно не применимо к книгам, которые такого признания вообще никогда не получали (например, к утраченным посланиям апостола Павла)[25]. Такие терминологические различия, конечно, всегда носят ретроспективный характер. Да, Евангелие от Иоанна было каноничным еще до того, как высохли чернила на его первой

рукописи, но Церковь осознала это лишь позднее, после того как познакомилась с его текстом и признала его каноническим. Но в этот момент Церковь могла оглянуться назад, как это делаем мы, и понять, что канон действительно существовал в I веке, хотя тогда Церковь еще не была полностью осведомлена о нем. Подобным образом и утраченное послание апостола Павла к коринфянам не было каноническим даже в I веке, но те, кто тогда читал это послание, об этом не знали. Только позже, когда оно было утеряно или забыто, стало ясно, что оно неканонично.

Поэтому канонические книги, как мы их здесь определили, не могут быть утрачены. Если с какой-то книгой такое произошло, значит, она никогда не была канонической. И найди мы сейчас это Павлово потерянное послание, мы бы не включили его в новозаветный канон в качестве двадцать восьмой книги. Вместо этого нам бы пришлось признать, что Бог не сохранил эту книгу и не сделал ее неизменным основанием Церкви. Добавлением ее в канон Нового Завета этого не изменить, ведь мы не можем сегодня сделать книгу тем, чем она никогда не была[26].

B. Атрибуты каноничности и Святой Дух

Вышеизложенное обсуждение заложило соответствующую основу для нашей канонической модели. Теперь ясно, что мы имеем дело (и можем иметь дело) только с теми книгами, которые нам доступны. И в этом отношении мы доверяем Божьему провидению, что доступные нам книги – это те, которые Он задумал. Но, конечно, это только первый шаг. Далее мы должны провести различие между этими доступными нам книгами. Как мы узнаем, какие из них канонические? Ответ кроется в атрибутах каноничности и роли Святого Духа, к которым мы сейчас и обратимся.

1. Божественные качества

Поскольку канонические книги появились в результате особого вдохновения Святого Духа, резонно ожидать, что в них сохранится

некое свидетельство этого – «печать» Духа. Таким образом, первый атрибут самоподтверждаемой природы канона заключается в том, что канонические книги несут в себе Божественные качества, то есть особые признаки того, что эти книги ниспосланы Самим Богом[27]. Джон Мюррей рассуждает: «Если Писание имеет Божественное происхождение, характер и авторитет, оно должно нести на себе знаки или свидетельства этого»[28]. Этими «знаками» (indicia) могут служить самые разные вещи, но традиционно к ним относят красоту, действенность и гармоничность Писания (о чем мы поговорим подробнее в следующей главе)[29]. Еще Кальвин понимал, что в канонических книгах присутствуют объективные качества, свидетельствующие о том, что они – от Бога: «Легко понять, что Святое Писание обладает Божественным свойством вдохновлять людей, ибо по силе воздействия намного превосходит все написанное человеком»[30]. В другом месте он утверждает: «Писание познаётся столь же непосредственным и непогрешимым ощущением, как познаются белый и черный цвет, сладкий и горький вкус»[31]. И еще в одном месте Кальвин опять пишет о внутренних Божественных качествах Писания:

«Что же касается Святого Писания… оно… полно изречений, которые заведомо навсегда останутся в памяти и душах людей. Перечитайте любого пророка: любой из них намного превосходит человеческие мерки. Поэтому приходится признать, что люди, не чувствующие властной силы учения пророков, вовсе лишены способности восприятия и попросту тупы»[32].

Как отмечает Вестминстерское исповедание веры, эти Божественные качества суть явные признаки, «посредством которых оно [Писание] обильно *свидетельствует* о том, что оно есть слово Божие»[33] Таким образом, все канонические книги будут обладать этими Божественными качествами.

Во многих отношениях Божественные качества Писания сходны с тем, как природный мир свидетельствует о Боге – своем Творце. Исторически христиане всегда утверждали, что сотворение мира

Богом явствует из того, что мир несет на себе «знаки» и «печать» своего Создателя. Красота, совершенство и гармония творения свидетельствуют о том, что у него есть Творец. В Псалме 18 говорится: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18.2). Также в Послании к Римлянам мы читаем: «От создания мира невидимые свойства Бога – Его вечная сила и Божественная природа – вполне могут быть поняты через рассматривание того, что Он сотворил. И значит, людям нет извинения» (Рим. 1.20, Новый русский перевод 2023). Если тварный мир (общее откровение) может ясно говорить, что он – от Бога, то насколько больше канон Писания (специальное откровение) способен ясным образом говорить, что он – от Бога? Мюррей проводит ту же связь: «Если небеса проповедуют славу Божию и, следовательно, свидетельствуют о своем Божественном Создателе, то и Писание как творение Божие должно нести на себе печать Его авторства» [34].

Именно здесь мы ясно видим, как учение о Писании формирует модель каноничности. *Метод*, с помощью которого доказывается подлинности канона, соотносится с *природой* этого самого канона. Они должны соответствовать друг другу. Поскольку ряд моделей отрицает наличие у канона присущих ему Божественных качеств – историко-критическая, канонико-критическая, экзистенциальная (неоортодоксальная) и модель «канона внутри канона», – то для подтверждения подлинности канона они вынуждены обращаться к критериям за пределами канона. В этих моделях канон *не способен* сам подтвердить собственную подлинность, и потому он должен искать внешних обоснований (опыт, исторические свидетельства и т.д.). Мы снова видим, что модели каноничности не подходят (и не могут подходить) к вопросу о каноне с богословской нейтральностью. Все модели исходят из уже имеющихся богословских аксиом о том, чем является (или не является) Писание, а это, в свою очередь, определяет способ аутентификации канона. Но откуда берутся эти аксиомы о Писании, если не из самого Писания? Парадоксально, но каждая модель должна знать, что такое Писание, прежде чем определить способ

доказательства его аутентичности. Не может быть богословски-нейтрального подхода к канону.

Конечно, едва мы начинаем говорить об Божественных качествах канонических книг, мы должны также уделить внимание данным Богом средствам, которые позволяют надежно распознать эти качества. В конце концов, если в канонических книгах действительно содержатся Божественные «знаки», то как так вышло, что множество людей не принимают или не признаю́т их? Если они там объективно есть, то почему так много людей отвергают Библию? Ответ заключается в том, что из-за действия греха на разум (Рим. 3.10-18) человек неспособен распознать эти знаки без внутреннего свидетельства Духа Святого (testimonium Spiritus Sancti internum)[35]. Святой Дух не только действует в самих канонических книгах (обеспечивая «знаки», о которых говорилось выше) – Он также должен действовать в тех, кто их принимает. Такое свидетельство – это не частное откровение Духа или новая информация, данная верующему, как если бы список канонических книг нашептали нам на ухо; это действие Духа, которое преодолевает последствия греха в области разума и порождает веру в то, что Писание – это слово Божие[36]. Причина, по которой некоторые отказываются веровать Писанию – не в том, что в Библии присутствуют какие-то недостатки или дефицит свидетельств («знаки» ясны и объективны); она в том, что не имеющие в себе Святого Духа не принимают того, что от Бога (1 Кор. 2.10-14).

Сам Иисус подтвердил эту реальность, заявив: «Овцы Мои (то есть те, кто имеет в себе Святого Духа. – Крюгер) голос Мой слышат, и Я знаю их, и они следуют за Мною» (Ин. 10.27, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Также Иисус говорит: «А за чужим не последуют, но побегут от него, потому что не знают голоса чужих» (Ин. 10.5, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Проще говоря, канонические книги принимают те, в ком живет Святой Дух. Когда у людей открываются глаза, они поражаются Божественным качествам Писания – его красоте, гармонии, действенности – и

признают и принимают Писание как то, что оно есть, – как слово Божие. Они осознаю́т, что голос Писания – это голос Пастыря[37].

Именно здесь мы наблюдаем сходства и различия с рядом социально-обусловленных моделей. Модель самоподтверждаемой каноничности схожа с ними в том, что все они признаю́т законное место субъективного отклика христиан в деле аутентификации канона. Разница, однако, в том, что в социально-обусловленных моделях субъективный отклик становится основой авторитета канона, а в ряде случаев – и носителем канонического авторитета. Например, в экзистенциальной (неоортодоксальной) модели Писание не несет в себе Божественных качеств само по себе, поскольку действует как слово Божие лишь тогда, когда оно становится орудием Святого Духа. В итоге авторитет Писания всецело опирается на субъективный опыт тех, кто его принимает. Дух здесь является *основанием* авторитетности канона, а не *средством* его осознания[38]. В свою очередь модель самоподтверждаемой каноничности понимает «свидетельство Духа» как нечто не обособленное от Писания, но всегда соединенное с его объективными качествами, о которых говорилось выше[39]. Эти два аспекта всегда идут вместе, поскольку принадлежат одному и тому же феномену; не следует излишне их разделять[40]. Бавинк отмечает: «Писание и свидетельство Святого Духа соотносятся как объективная истина и субъективная уверенность… как свет и глаз»[41]. Таким образом, когда христианин принимает Писание как слово Божие, его мотивы всецело разумны и оправданы, ибо они опираются на самое надежное из всех оснований – Божественные качества Писания[42]. Итак, хотя в модели самоподтверждаемой каноничности и присутствует аспект *субъективности*, в ней нет *субъективизма*[43].

Здесь кто-то возразит: «Но откуда мне знать, что я переживаю внутреннее свидетельство Святого Духа? А вдруг мне причудилось?». Проблема с таким аргументом заключается в том, что оно предполагает, что мы способны понять, что Писание – от Бога, лишь если сможем верно опознать свидетельство Духа. Но это было бы верно лишь в том случае, если бы основанием нашей

веры было свидетельство Духа само по себе – как если бы человек сказал себе: «Я переживаю свидетельство Святого Духа, следовательно, Писание истинно». Но, как уже говорилось, основанием нашей веры служит постижение Божественных качеств Писания, а не свидетельство Духа или наш опыт общения с Ним [44]. Таким образом, нам не нужно сознательно отслеживать в себе действие Духа, чтобы это действие имело место [45]. Наша вера в истинность Писания через действие Духа лучше всего объясняется не как индуктивное умозаключение на основе одного из аспектов нашего опыта (будь то опыт Духа или что-то другое) [46], но, по словам Джонатана Эдвардса, как более «непосредственная» или «интуитивная» убежденность [47].

2. Церковная рецепция

Было бы совершенно неверно утверждать, что рецепция канона проходит только на индивидуальном уровне (возможно, именно поэтому некоторым этот процесс представляется субъективным) [48]. Имеются веские библейские причины полагать, что свидетельство Духа также ведет к церковной [*] рецепции слова Божия. Это значит не то, что в Церкви будет абсолютное *единомыслие* по вопросу о каноне – всегда останутся группы с собственным мнением, – но то, что на общецерковном уровне как сегодня, так и на протяжение истории, единство взглядов на этот вопрос будет *преобладать* [49]. Таким образом у нас есть библейские основания считать, что церковный консенсус – это надежный показатель каноничности определенных книг.

Есть веские причины считать, что рецепция канона на общецерковном уровне была исторически неизбежна. Во-первых, домостроительство спасения состоит не просто в искуплении Богом отдельных людей, но в искуплении Им народа, Церкви, для Себя (Деян. 15.14; Тит. 2.14; 1 Пет. 2.9). И когда Бог на этом пути создает сообщество людей, Он вручает ей книги, свидетельствующие об искуплении [50]. По этим причинам Мередит Клайн и ряд других богословов утверждают, что канонические

книги в конечном счете и в первую очередь – это книги, данные *всей Церкви*. Библейское свидетельство указывает на то, что именно народу Божию – не как частным людям, а как полноте Церкви – «вверено слово Божие» (Рим. 3.2). Как утверждает Клайн, Бог дает священные книги с намерением, чтобы они стали «правилом общины верующих»[51]. Выводы очевидны: если канонические книги Бога в конечном итоге имеют общецерковную цель, мы в праве думать, что и свидетельство Духа имеет общецерковную цель. Канон не может направлять общину, если он не принят этой общиной. Эванс утверждает, что логика Библии именно такова:

«Если Бог устроил так, что Его откровение было дано людям, то Он также устроит, чтобы оно было признано ими… Поэтому факт церковного признания книг Нового Завета каноническими сам по себе составляет весомый аргумент в пользу того, что эти книги – действительно то самое откровение, которое Бог благоволил ниспослать человеческому роду»[52].

Во-вторых, если мы наблюдаем действенность свидетельства Духа на индивидуальном уровне, то почему не увидеть его на уровне всей Церкви? Если свидетельство Духа способно пробудить в человеке веру в канон, то, очевидно, нет причин, чтобы Дух действовал иначе для всей полноты Церкви. Напротив, Библия дает нам все основания для уверенности в роли свидетельства Духа на общецерковном уровне. Писание свидетельствует, что «во многом совете – спасение» (Прит. 11.14, перевод П. Юнгерова), и советует следовать тем же путем, что и «множество свидетелей» (Евр. 12.1, перевод РБО 2015), бывших до нас. Более того, Дух дается именно Церкви, а не отдельным людям: Церковь – это дом Божий (1 Тим. 3:15), «духовный Храм» (1 Пет. 2.5, перевод РБО 2015), тело с одним Духом (1 Кор. 12.13). Все это говорит о том, что если мы сомневаемся в факте свидетельства Духа на общецерковном уровне, то должны усомниться в нём и на уровне отдельного человека.

В-третьих, об общецерковной стороне свидетельства Духа неоднократно писали богословы реформатской традиции. Так, Бавинк отмечает:

«Под свидетельством Святого Духа подразумевается свидетельство, которое Он нес Церкви о Писании на протяжении веков. Непрямо это свидетельство обнаруживается… в единодушном исповедании Церковью всех веков того, что Писание есть слово Божие» [53].

Абрахам Кёйпер также утверждает, что свидетельство Святого Духа в конечном итоге действует общецерковно, формируя «общность сознания не только с окружающими нас людьми, но и с поколением святых прежних веков..., [благодаря чему] мы можем быть уверены, что у нас есть богодухновенное Писание» [54]. Роджер Никол пишет, что мы узнаём состав канона, обращаясь к «свидетельству Святого Духа, данному всему народу Божию и проявившемуся в почти единодушном принятии канона Нового Завета христианскими Церквами» [55]. Нед Стоунхаус делает схожее замечание:

«Хотя Церковь может ошибаться, ее исповедание в отношении Писания представляет собой не просто мнение, а адекватную оценку, вытекающую из свидетельства Писания о себе самом и соответствующая ему. Таким образом, основным фактором каноничности остается свидетельство, которое само Писание несет о собственном авторитете. Но историк канона должен признать и тот факт, что собственный авторитет Писания утвердился в истории Церкви по воле ее Божественного Главы» [56].

Здесь перед нами раскрывается истинная роль Церкви в установлении подлинности канона. Принятие Церковью новозаветного канона утверждает наши знания о нём не потому, что Церковь не может ошибаться или что она создала или сформировала канон, но потому, что *церковная рецепция новозаветных книг – это естественное и неизбежное следствие самоподтверждаемой природы Писания*. Анализ роли Церкви в

контексте самоподтверждаемой Библии позволяет по-новому взглянуть на сложные взаимоотношения Церкви и канона и избавиться от крайностей в суждениях, присущих некоторым моделям каноничности. Католическая модель настаивает на том, что принятие новозаветных книг Церковью является единственным основанием их авторитета. В самоподтверждаемой модели, однако, принятие Церковью этих книг свидетельствует не об авторитете Церкви в деле появления канона, а об авторитете, силе и влияния самоподтверждаемого Писания, которые неизбежным образом сформировали именно такую реакцию со стороны Церкви. Заявление Иисуса о том, что «овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10.27, перевод еп. Кассиана (Безобразова)) свидетельствует не об авторитетности решения «овец» следовать за Ним, а об авторитете и действенности голоса Пастыря, призывающего их[57]. Когда мы слышим что-то – это всегда реакция, а не первичное действие[58]. Таким образом, если мы признаём самоподтверждаемую природу канона, становится понятно, что не Церковь избрала канон, а канон в известном смысле избрал сам себя[59]. Как отмечал Чайлдс, содержание Нового Завета «властно *понуждало* слушателей принять его слово»[60]. С этим согласен Барт: «Библия сама по себе – канон. Она – канон, потому что он *понудила Церковь принять себя*»[61]. Таким образом, роль Церкви – это роль термометра, а не термостата. Оба прибора показывают температуру в комнате, но один измеряет ее, а другой – создает.

С другой стороны, некоторые настолько стремятся избежать ошибок католического подхода, что практически полностью игнорируют роль Церкви. В результате складывается индивидуализм в стиле «только я и Бог», где канон определяется полностью вне каких-либо церковных соображений[62]. По словам Клайна, «традиционные формулировки учения о каноне не вполне отражают роль общины»[63]. Так, Чарлз Бриггс, порой отдавая должное роли Церкви, всё же считал внутреннее свидетельство Святого Духа глубоко личным феноменом. Он утверждал, что каждый человек должен «решать сам», а канон – это «вопрос между отдельно взятым человеком и Богом»[64]. Подобный подход

часто оправдывают принципом «sola scriptura». Однако в самой Библии мы не найдем оснований для столь индивидуалистского подхода к канону, поскольку в ней, как уже говорилось, священные книги со всей ясностью рассматриваются как церковная (а значит, не индивидуальная) реальность. Как верно отмечает Бавинк, «свидетельство Святого Духа – это не частное мнение, а свидетельство Церкви всех веков, всего христианского мира»[65].

Во многих отношениях естественное признание канонических книг Церковью как совокупностью христиан, напоминает то, как оправдание естественным образом приводит к добродетели[*]. Наша вера в то, что оправдание неизбежно производит в человеке добрые дела, не означает, что христиане живут совершенной жизнью. Кто-то может возразить против связи между оправданием и добрыми делами на том основании, что он знает многих христиан, совершающих тяжкие грехи. Однако вера в то, что добрые дела следуют за оправданием, не исключает возможности подобных грехов или даже периодов отступления в жизни христианина. Она лишь утверждает, что, по действию Духа, общее направление жизни христианина приносит свой плод. Сходным образом и библейские слова о том, что овцы Христовы слушаются Его голоса, не означают, что церковная рецепция канона должна быть чем-то идеальным, без малейших разногласий и замешательства; единственный их смысл в том, что Церковь, на общем, соборном уровне, под действием Святого Духа примет новозаветный канон. Можно развивать эту аналогию и дальше. Вера в то, что оправдание всегда ведет к добрым делам, не означает, что добрые дела являются основанием или причиной оправдания – так можно рассуждать лишь по недопониманию. Подобным образом и то, что Церковь, благодаря внутреннему свидетельству Духа, соборно откликается на голос Христа, звучащий в библейских книгах, не поставляет библейский голос Христа в зависимость от Церкви. Книги Нового Завета каноничны не потому, что их признаю́т таковыми; их признаю́т именно потому, что они каноничны. В этом и состоит фундаментальная разница между моделью самоподтверждаемой каноничности и многими социально-обусловленными моделями[66].

Итак, Библия дает нам все основания верить, что действие Духа в сердцах народа Божия (как на частном, так и на церковном уровне) приносит свой плод и что Христос исполняет Свое обещание: «Овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10.27, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Риддербос подводит следующий итог: «Христос утверждает и устрояет Свою Церковь, *делая так, чтобы она приняла именно этот канон* и, при содействии и свидетельстве Святого Духа, признала, что этот канон – от Бога»[67]. Повторюсь, это не значит, что от Церкви нужно ожидать абсолютного единства мнений; это означает, что от Церкви можно ожидать общего, соборного единства – что мы и наблюдаем[68].

3. Апостольское происхождение

Мы рассмотрели два атрибута канонических книг. Эти книги несут на себе «знаки» того, что они даны Богом (Божественные качества), а также они в целом признаются Церковью (церковная рецепция). Но когда читаешь Писание, становится очевидно, что этими двумя атрибутами каноничность не ограничивается. Взятые в отдельности, эти атрибуты могут создать ошибочное впечатление, что канонические книги – это абстрактное откровение от Бога, чуждое истории и времени, некое квази-гностическое знание, которое просто упало с неба, и теперь на протяжении всей своей истории Церковь обречена всё это передавать снова и снова. Но Писание представляет канон не как абстрактное откровение, но часть истории нашего *спасения*[69]. Канонические книги создавались в конкретные периоды этой истории, когда Бог действовал ради избавления Своего народа. Этот аспект канона ясно виден в том, что два главных библейских Завета – ветхий (Синайский) и новый – оба запечатлелись в форме Писания *после* того, как совершилось особое, могучее и спасительное деяние Божие (например, Исх. 20.2; Ин. 20.31).

Что касается установления Нового Завета, то нести весть об искуплении в Иисусе Христе было доверено апостолам Христовым, которых Господь наделил всей Своею властью и силой: «Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня

отвергает» (Лк. 10.16, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Живым мостом между событиями истории спасения и последующей вестью о них выступают апостолы [70]. Они не только лично написали многие из новозаветных текстов, но и в широком смысле направляли передачу апостольского дара, трудясь над тем, чтобы весть Христова, содействием Святого Духа, надежно и точно сохранилась для будущих поколений (Лк. 1.1-4; Рим. 6.17; 1 Кор. 11.23, 15.3; Гал. 1.9; Фил. 4.9; Кол. 2.6-8; 1 Фес. 2.13-15; 1 Тим. 6.20; 2 Тим. 1.14; 2 Пет. 2.21; Иуд. 1.3). Таким образом, новозаветный канон – это не столько собрание *писаний апостолов*, сколько собрание *апостольских писаний*, которые восходят к первоапостольской эпохе и несут подлинное апостольское учение (даже если они вышли не непосредственно из-под их рук) [71].

Как пишет Джон Уэбстер, «включение книг в канон – это признание их апостольского происхождения не в том только смысле, что определенные тексты были написаны апостолами, но, что куда глубже, в том смысле, что они "основаны на спасительном деянии Божием во Христе, совершившемся единожды и на веки"» [72].

Таким образом, мы приходим к третьему атрибуту каноничности, который состоит в том, что все канонические книги имеют апостольское происхождение. Этот атрибут напоминает нам, что доказательство подлинности канона имеет сильный ретроспективный компонент. Это взгляд назад, в конкретную историческую эпоху, когда Бог действовал в Иисусе Христе, и признание того, что новозаветное книги дают авторитетное апостольское толкование Божиих деяний [73]. Но речь идет не просто о том, что Новый Завет *рассказывает* об спасительных деяниях Христовых, совершенных в человеческой истории. Новозаветные книги сами по себе – *плод* этих деяний. Они – результат той власти, которую Христос дал Своим апостолам, чтобы утвердить непреложное основание Церкви [74]. Вот почему для канонических книг характерны не только Божественные качества и общецерковная рецепция. Они – не просто часть откровения, которое Бог подает Церкви в настоящем и продолжит

подавать в будущем, но полнота откровения, данного Богом в прошлом раз и до скончания времен[75].

Отцы ранней Церкви, безусловно, видели связь между апостолами и каноничностью. Игнатий Антиохийский признавал уникальную роль апостолов: «Не как Петр и Павел заповедую вам. Они апостолы, а я осужденный»[76]. Подобным образом и Климент Римский в своем Первом послании к коринфянам не только призывает читателей взять в руки «послание блаженного апостола Павла»[77], но и поясняет, что «апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос – от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы – от Христа»[78]. В том же послании Климент пишет об апостолах, что они – «величайшие и праведные столпы Церкви»[79]. Тема апостольского происхождения занимала центральное место в спорах ранних христиан о том, какие книги должны входить в новозаветный канон. Так, автор Канона Муратори[*] отказался признать частью Нового Завета так называемое Послание апостола Павла к лаодикийцам на том основании, что в действительности его написал не Павел. Отцы Церкви признавали апостольское достоинство даже за теми книгами, которые не были написаны непосредственно кем-то из апостолов, но при этом имели апостольское содержание и относились к первоапостольской эпохе. Именно по этой причине Тертуллиан считал Марка и Луку «мужами апостольскими»[80].

Если одним из признаков каноничности является апостольское происхождение книги, то чтобы установить, является ли книга апостольской, придется обратиться к внешним историческим свидетельствам. Разумеется, здесь мы не будем рассматривать исторические доказательства апостольского авторства всех канонических книг: с ними можно ознакомиться в научной литературе и комментариях к Новому Завету (хотя ниже мы в общих чертах вернемся к этим вопросам). Важно отметить, что изучение апостольского происхождения новозаветных книг работает не только на утверждение (показывая, что эти книги – апостольские), но и на отрицание (показывая, что *другие* книги не

являются таковыми). Учитывая, однако, что кроме Нового Завета сохранилось очень мало христианских текстов, которые можно обоснованно отнести к I веку, число потенциальных кандидатов на включение в Новый Завет весьма невелико[81]. Одно это уже отсеивает большинство претендентов на место в каноне.

Здесь встает вопрос о месте исторических свидетельств в самоподтверждаемой модели каноничности. Нет ли в обращении к историческим аргументам для доказательства апостольского происхождения такой же ошибки, как та, что мы усматриваем в модели «критериев каноничности»? Не подвергнем ли мы канон неопределенности современной библейской критики? Вовсе нет. Ключевое различие заключается в том, что в самоподтверждаемой модели каноничности внешние доказательства не выступают в качестве самостоятельного стандарта, которому Писание обязано соответствовать. Рассмотрим следующее.

- а. *Использование внешних свидетельств – это один из способов практического применения библейских норм.* Как уже отмечалось, всякий раз, когда мы обращаемся к Писанию за ответом на какой-либо вопрос, мы всегда используем сведения из окружающего нас мира. Это никак не противоречит самоподтверждаемой модели, поскольку мы берем эти сведения не просто так – мы интерпретируем и понимаем их согласно с нормами Писания. Честно говоря, единственная причина, почему вы вообще вдруг решили взять «апостольские» (а не какие-то еще) книги, состоит в том, что нашим поиском руководит Писание. Христиане самого первого поколения уже использовали внебиблейские данные, стремясь соотнести свое понимание роли апостолов и той реальности, в которой они жили. Под словом «данные» тут нужно понимать самые простые вещи: например, сведения о том, был ли посланник, передавший письмо от одного из апостолов, известен как ученик и соратник автора этого письма (так, Тихик и Онисим доставили Послания к Колоссянам и к Филимону (Кол. 4.7-9; Фил. 1.12)), или рассказ о посещении христианской общины кем-то из апостолов, во время которого

он передал или упомянул свое письмо (а ведь в тексте самого письма об этом не сказано!), или информация о том, когда или где была написана та или иная книга. По последнему обстоятельству автор Канона Муратори не включил в Новый Завет книгу «Пастырь» Ерма[82].

- b. *Внешние свидетельства могут составить адекватную основу для веры благодаря действию Святого Духа.* Как справедливо отмечает Крейг Эванс, хотя внешние доказательства не необходимы в качестве основания веры, «было бы ошибкой сказать, что Святой Дух не может действовать через подобные доказательства»[83]. Эванс пишет: «Кто сказал, что убежденность в чём-то зарождается лишь одним-единственным способом? Святой Дух может порождать убежденность как непосредственно, с нуля, так и в результате процесса, включающего размышление над доказательствами»[84]. Поэтому вполне нормально, чтобы одна и та же модель каноничности указывала как на те атрибуты, которые познаю́тся сразу же, на интуитивном уровне (Божественные качества), так и на другие, познаваемые благодаря некоторому знакомству с внешними сведениями (апостольское происхождение)[85]. Независимо от того, является ли то или иное убеждение непосредственным или основанными на доказательствах, чтобы принять его, достаточно иметь уверенность, что его причина – в действии Святого Духа.
- c. *Апостольское происхождение книг – не единственный атрибут их каноничности.* В самоподтверждаемой модели, в отличие от модели «критериев каноничности», исторические доказательства апостольского происхождения рассматриваются не изолированно, а в комплексе с другими атрибутами каноничности – Божественными качествами и общецерковной рецепцией. Далее по ходу книги будет показано, что каждый из этих трех атрибутов служит для подтверждает и усиливает два других. Так, поскольку все апостольские книги также обладают Божественными качествами (в силу своей богодухновенности), то Божественные качества могут в известном смысле доказывать их апостольское происхождение.

Модель «критериев каноничности», о которой мы говорили выше, сталкивается с проблемами именно в этих пунктах. Она стремится использовать внебиблейские данные не в процессе практического применения библейских принципов, а для того, чтобы принять решение, какие книги следует считать частью Библии. Апостольское происхождение рассматривается не как принцип, заключенный в самих канонических книгах, а как независимый и внешний критерий того, какая книга является канонической, а какая – нет. В результате модель «критериев каноничности» загоняет себя в исключительную зависимость от исторических данных, не имея при этом ни богоустановленных принципов, с помощью которых можно было бы их интерпретировать, ни внутреннего свидетельства Святого Духа, которое помогло бы их понять[86]. Риддербос делает из этого вполне уместный вывод: «Историческое суждение не может быть окончательным и единственным основанием для признания Церковью Нового Завета каноническим. Принятие Нового Завета исходя из подобных доводов означало бы, что Церковь в конечном итоге утверждает бы свою веру на выводах исторической науки»[87].

C. Краткие выводы

Основной довод самоподтверждаемой модели состоит в том, что мы способны определять каноничность книг, потому что Бог создал надлежащую эпистемологическую среду, в которой адекватным образом формируется доверие к новозаветным книгам. Эта среда включает в себя не только знакомство с каноническими книгами в результате действия Божественного провидения, но и три атрибута, которыми обладают все канонические книги (Божественные качества, церковная рецепция, апостольское происхождение), а также действие Святого Духа, помогающую нам распознать их. Таким образом, вопреки юридическому аргументу, христиане имеют вполне достаточно оснований доверять новозаветному канону.

К примеру, если мы хотим высинить, канонично ли Первое послание Иоанна, мы можем обратиться к различным компонентам

самоподтверждаемой модели. Сразу отметим, что, поскольку Первое послание Иоанна было действием Божественного провидения открыто полноте Церкви, ее анализ в рамках данной модели будет вполне законным. Изучив это послание, мы увидим, что оно содержит в себе атрибуты каноничности:

- Оно наделено *Божественными качествами*: в его слове ощущается сила, оно несет красоту евангельской вести, а также пребывает в гармонии с прочими книгами Писания (последнее имеет отношение к вопросу «ортодоксальности», которого мы еще коснемся).
- Оно явно имеет *апостольское происхождение*: например, у нас есть веские исторические основания относить его к эпохе, когда разворачивались события истории спасения[*] и связывать с апостолом Иоанном (включая текстологические сходства с Евангелием от Иоанна и Откровением).
- Оно было *принято всей полнотой Церкви*. Это послание пользовалось широким признанием на протяжение всей церковной истории, заслужив его уже на самых ранних этапах формирования канона. В частности, Первое послание Иоанна присутствует в Каноне Муратори, относящемся ко II веку.
- И во всех этих атрибутах можно ощутить действие Святого Духа, благодаря которому христианин может достоверно распознать их наличие и обоснованность.

Конечно, это очень упрощенная схема того, как работает данная модель. Чтобы применить ее ко всем двадцати семи книгам Нового Завета, а также к другим возможным кандидатам (таким, как Первое послание к коринфянам Климента, «Пастырь» Ерма, Евангелие от Фомы)[88], потребуется куда как более детальный подход. Но нельзя забывать, что цель этой модели не в том, чтобы доказать скептику подлинность канона. Как уже неоднократно говорилось, наша цель – выяснить, есть ли у христиан достаточно оснований, чтобы понимать, какие книги дал Бог. Или, говоря иначе, можно ли считать уверенность христиан в правильности канона оправданной и обоснованной?

Стоит также отметить, что данная модель не подразумевает, что христиане способны иметь некую непогрешимую, неопровержимую (в декартовском смысле) уверенность в каноне. Даже если канонические книги точно обладают известными атрибутами, всегда можно усомниться в том, что мы верно определяем Божественные качества, правильно интерпретируем свидетельства апостольского происхождения и так далее. Но если модель не обеспечивает непогрешимой уверенности в каноне, это не означает, что христианам невозможно иметь знаний о каноне. Большинство специалистов в области теорий познания не разделяют идею о том, что для того, чтобы что-то знать, нужно обладать столь высоким уровнем уверенности. Будь оно так, знание было бы редкостью. Взять, к примеру, наше чувственное восприятие. Разве то, что я вижу чашку на столе, обеспечивает абсолютную уверенность в том, что она и правда там есть? Нет. Чашка может мне привидеться, присниться, а, может, меня вообще нет, а есть мои мозги в пробирке[*], и образ чашки создан электрическими импульсами подключенного к ним компьютера. Но все эти предположения не требуют от меня отказаться от чувственного восприятия как надежного средства познания[89]. Точно так же, если человек может ошибаться в том, обладает ли книга Божественными качествами, это не значит, что Божественные качества не являются надежным средством установления каноничности книг. То, что наши знания не могут достигать уровня абсолютной, неопровержимой уверенности, не препятствует нам иметь знания.

III. Последствия самоподтверждаемой модели для изучения проблемы каноничности

Рассмотрев основные элементы самоподтверждаемой модели, можно обратиться к некоторым последствиям, которые данная модель привносит в изучение канона. Я попробую доказать, что в рамках данной модели (1) атрибуты каноничности подтверждают друг друга, и (2) возможно использование нескольких взаимодополняющих определений канона.

А. Взаимоподтверждаемость атрибутов каноничности

Отличительной чертой самоподтверждаемой модели является не только наличие трех атрибутов каноничности, но и то, как они взаимодействуют друг с другом. Нельзя сказать, что эти атрибуты представляют собой отдельные независимые черты, которые можно усмотреть в канонических книгах, поскольку каждый из них указывает на другие два и тесно взаимодействует с ними. Невозможно рассуждать об одном атрибуте, при этом никак не касаясь других. Божественные качества существуют лишь потому, что книга имеет богодухновенное, апостольское происхождение. А любая книга, имеющая такое происхождение, действием Святого Духа неизбежно будет содержать Божественные качества. Кроме того, любая книга с Божественными качествами и апостольским происхождением через свидетельство Святого Духа понудит Церковь принять себя. Если же мы видим, что какая-то книга принята полнотой Церкви, то она должна обладать Божественными качествами, которые позволят Церкви различить в ней голос Христов (опять же, через свидетельство Святого Духа)[90]. Таким образом, если при рассмотрении некой книги обнаруживается, что она обладает одним из данных атрибутов, это само по себе подразумевает, что у нее есть и другие два.

Поскольку эти три атрибута подразумевают друг друга, они действуют вместе как единое целое – как *комплекс взаимоподтверждающих представлений*. Любой атрибут не только подразумевает два других, но и подтверждается ими. Так, апостольское происхождение не только подразумевает Божественные качества и общецерковную рецепцию, но Божественные качества и рецепция помогают нам узнать, что рассматриваемая книга имеет апостольское происхождение[91]. Подобным образом и церковная рецепция не только подразумевает наличие апостольского происхождения и Божественных качеств, но и подтверждается их присутствием. Божественные качества подразумевают апостольское происхождение и церковную рецепцию – но при этом апостольское происхождение и церковная рецепция помогают нам усмотреть в книге Божественные качества.

Это означает, что самоподтверждаемая модель верифицирует и корректирует сама себя. Каждый атрибут не только верифицируется двумя другими, но и может быть скорректирован ими (так, человек может решить, что видит Божественные качества, например, в «Пастыре» Ерма, но его откорректирует факт отсутствия у этой книги апостольского происхождения и общецерковной рецепции)[92].

Таким образом, основное преимущество самоподтверждаемой модели состоит в трехмерности. Другие вышеописанные модели, как правило, одномерны – они стремятся подтвердить подлинность канона, апеллируя лишь к одному атрибуту. Все они заслуживают одобрения за верное определение атрибутов каноничности, но проблема в том, что эти атрибуты, с библейской точки зрения, не работают поодиночке. Когда три атрибута разделяются между собою, проблемы неизбежны. Если взять саму по себе церковную рецепцию, может сложиться впечатление, что, говоря о каноничности, мы обсуждаем тенденции и решения внутри Церкви; в таком случае Новый Завет – это просто книги, которые нам чем-то понравились. Если свести всё к апостольскому происхождению, выйдет, что вопрос канона – он, на самом деле, о событиях, фактах и исторических процессах. В итоге мы просто останемся с горой необработанных данных. Если же остановиться исключительно на Божественных качествах, то, получается, канон – это акт Божественного откровения, данного непосредственно с небес, вне какого-либо исторического контекста. Такой подход не только игнорирует исторический процесс формирования канона, но и оставляет нас с каноном, который не связан с реальным миром.

Подводные камни абсолютизации отдельно взятого атрибута каноничности ярко проявляются в подходе к канону Мартина Лютера. В своем комментарии к Посланию Иакова он писал, что «всякая проповедь Христа – апостольская, даже если проповедником был бы Иуда Искариот, Анна, Пилат или Ирод»[93]. Из этих слов явствует, что Лютера в первую очередь волнует вероучительная безупречность книги («проповедь Христа»). Как мы увидим ниже, вероучительная истинность – одно из

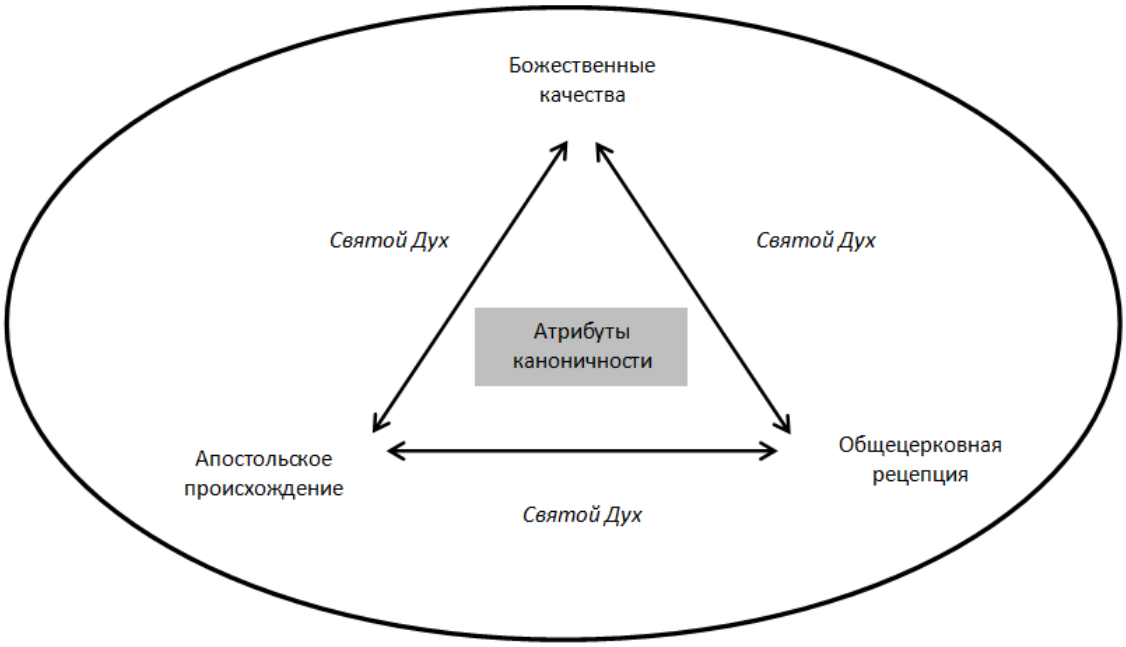
Божественных качеств Писания. Но Лютер абсолютизировал Божественные качества канона настолько, что он тем самым перечеркнул апостольское происхождение книги. Он даже готов сравнить Ирода и Пилата с апостолами, лишь бы они проповедовали Христа. Хотя верно, что вероучительная безупречность как одно из Божественных качеств, играет свою роль в том, считаем ли мы ту или иную книгу «апостольской», также верно и то, что апостольское происхождение книги играет роль в том, считаем ли мы ее истинной. Ведь зачастую именно связь книги с апостолами давала ее ранним читателям (а теперь дает и нам) уверенность в том, что ее учение следует принимать как правило веры. Книги от Иуды Искариота, Пилата или Ирода, независимо от их содержания, *не могут* считаться каноническими. Таким образом, недопустимое упрощение – утверждать, что вероучительная безупречность тождественна апостольскому статусу, равно как и наоборот, что апостольское происхождение неизбежно означает ортодоксальность. Оба этих качества взаимодействуют друг с другом и, в известном смысле, нуждаются друг в друге.

Яркий исторический пример взаимосвязи между вероучительной истиной и апостольским происхождением являет нам случай из жизни Серапиона, епископа Антиохийского (ок. 200 г.). Изучив Евангелие от Петра, которое было в ходу у некоторых верующих Росской Церкви, Серапион определил, что Петр не был его автором. «Мы, братья, – сказал Серапион, – принимаем Петра и других апостолов, как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем»[94]. Хотя забота Серапиона об апостольском авторстве здесь вполне очевидна, некоторые исследователи пытались доказать, что Серапион отверг Евангелие от Петра лишь потому, что оно содержало лжеучение (вероятно, докетизм), а не из-за того, что Петр не писал эту книгу[95]. Однако очевидно, что значение в данном случае имели оба фактора – и авторство (апостольское происхождение), и ортодоксальность (Божественные качества), причем каждый из них влиял на другой [96]. Джон Ронбинсон так комментирует действия Серапиона: «Хотя мотивом для осуждения Евангелия от Петра была докетизм,

который, как слышал Серапион, в нём содержался, критерием, на который он ссылался в силу своей опытности в таких делах, было отсутствие у этого текста апостольского происхождения»[97].

В конечном счете, самоподтверждаемая модель каноничности служит точкой сборки всех прочих моделей, поскольку, согласно ей, ни один атрибут не является самодостаточным. Тем не менее, поскольку три атрибута весьма взаимозависимы, можно рассматривать весь вопрос о каноне через призму лишь одного из них. Все три атрибута связаны с апостольским происхождением. Апостольское происхождение – это не только история книги, но и качества, порожденные ее апостольским происхождением, и то, как всё это ведет к ее церковной рецепции. Точно также все три атрибута соотносятся с Божественными качествами. Божественные качества – это не только внутренние признаки книги, но и история их возникновения и их влияние на Церковь. Наконец, все три атрибута связаны с церковной рецепцией. Рецепция – это не только реакция Церкви на книгу, но и то, что делает такую реакцию возможной, а именно Божественные качества и апостольское происхождение книги. Таким образом, для библейского понимания канона крайне важны все три атрибута.

Итак, мы можем представить самоподтверждаемую модель каноничности в виде следующей схемы:



B. Сбалансированное определение канона

Стоит понять самоподтверждаемую модель каноничности, и она прольет новый свет на старую дискуссию о формальном определении канона. Выше мы отмечали, что есть три подхода к определению канона: эксклюзивистский (канон как результат рецепции), функциональный (канон как практика использования текста) и онтологический (канон как Божественная данность). Эти подходы-определения в целом соответствуют трем атрибутам каноничности в самоподтверждаемой модели. Если смотреть на канон с точки зрения церковной рецепции, то проще всего определить его как книги, принятые и признанные консенсусом Церкви (эксклюзивистское определение)[98]. С точки зрения Божественных качеств — канон определяется как книги, которые служат общине верующих авторитетным откровением (функциональное определение). Наконец, с точки зрения апостольского происхождения канон естественнее всего определить как книги, данные Богом в качестве свидетельства о событиях истории спасения (онтологическое определение). Таким образом, самоподтверждаемая модель учитывает *все три* определения канона и признаёт, что каждое из них имеет

соответствующее значение и применение. С библейской точки зрения, нет необходимости выбирать между данными определениями (и соответствующими им датировками), поскольку каждое из них отражает один истинный атрибут каноничности и подразумевает два других. И лишь если некоторые модели каноничности сводят всё к одному из этих трех определений (например, эксклюзивистское определение Зундберга), появляются искажения.

Как отмечалось выше, эти три определения канона влияют и на датировку его возникновения. В какой момент, согласно самоподтверждаемой модели, книги Нового Завета стали каноническими? Это зависит от того, какое определение использовать. Согласно эксклюзивистскому определению, у нас не было канона до III или IV века. Исходя из функционального определения, имеющиеся свидетельства говорят о том, что канон сложился к середине II века, если не раньше. Если же обратиться к онтологическому определению, любая новозаветная книга была канонической с того момента, как она была написана, что позволяет датировать канон I веком. Если рассматривать эти три датировки в целом, то они хорошо отражают весь ход истории канона: (1) Бог дает Свои книги через апостолов; (2) книги признаются ранними христианами как Писание и используются ими в этом качестве; (3) наконец, консенсус относительно этих книг складывается во всей Церкви. Тот факт, что три датировки связаны в естественной хронологической последовательности, напоминает нам, что история канона – это действительно *процесс*, и потому ее не следует искусственно ограничивать каким-то одним моментом. Иначе говоря, история канона – это не серия точек, а последовательная линия. Если это так, то, возможно, нам стоит подумать о новой терминологии. Вместо того, чтобы недальновидно зацикливаться на «дате» возникновения канона (а затем вязнуть в спорах на этот счет), не лучше ли говорить об «эпохе» его формирования? Первое предполагает, что термин «канон» сводится к чему-то одному, тогда как согласно второму смысл этого термина имеет несколько измерений.

Три определения канона можно лучше понять в контексте современных дискуссий о теории речевых актов[99]. Речь (в том числе и богодухновенная речь) может принимать три формы: (1) *локутивную* (произнесение связных и осмысленных звуков или, в случае письма, графических знаков); (2) *иллокутивную* (содержательный смысл слов, как то обещание, предупреждение, приказ, декларирование); и (3) *перлокутивную* (целевой смысл слов – то, как слова воздействуют на слушателя, например, ободряют, обличают, убеждают)[100]. Любой речевой акт может включать в себя некоторые их этих форм, или же их все. Эти три формы речевых актов в целом соответствуют трем определениям канона, существующим в рамках самоподтверждаемой модели. Онтологическое определение относится к фактическому написанию этих книг в истории спасения, что соответствует *локутивному* акту. Функциональное определение говорит о роли канонических книг как авторитета, и таким образом относится к *иллокутивному* акту. А эксклюзивное определение связано с восприятием и влиянием книг на Церковь и, таким образом, представляет собой *перлокутивный* акт.

Теория речевых актов помогает в очередной раз прояснить, что разногласия по поводу определения канона часто оказываются вопросом расстановки акцентов в той или иной модели каноничности. Так, социально-обусловленные модели склонны рассматривать канон как перлокутивный акт и, следовательно, часто сопротивляются тому, чтобы называть книги каноном до того момента, пока не станет фактом их воздействие на общину верующих или реакция на эти книги со стороны общины. Это в значительной степени объясняет, например, экзистенциальную (неоортодоксальную) модель каноничности, особенно в ее бартианском проявлении. Как отмечалось выше, учение Барта о Писании подчеркивает откровение как «событие», которое происходит с человеком, когда Дух озаряет его и он обретает опыт слова Божия. Поэтому неудивительно, что канон возникает лишь тогда, когда имеет место отклик со стороны общины. Несмотря на то, что концепция Барта вызывает определенные возражения (о

чем говорилось выше), он прав в одной важной вещи: канон действительно имеет перлокутивное измерение[101].

Учитывая всё вышесказанное, если требуется дать формальное определение канона в рамках самоподтверждаемой модели, то оно должно быть следующим: «канон Нового Завета – это собрание апостольских текстов, которые вся полнота Церкви считает Священным Писанием». Конечно, используя термин «канон» в различных местах этой книги, мы всякий раз концентрируемся лишь на одном из трех аспектов этого определения. Поэтому важно, чтобы читатель отметил для себя следующее: хотя все канонические книги в конечном итоге обладают каждым их трех атрибутов каноничности, термин «канон» может использоваться в отношении книги в том числе и до того, как она приобрела их все. Например, Евангелие от Иоанна стало «каноническим» в момент, когда завершилось его написание, хотя тогда оно еще не получило церковной рецепции. Опять же, самоподтверждаемая модель не утверждает, что церковная рецепция делает книгу канонической. Это позиция свойственна как раз социально-обусловленным моделям, которые часто ставят каноничность книги в зависимость от рецепции. Самоподтверждаемая модель, напротив, полагает, что книга может быть канонической до церковной рецепции, но при этом она не может быть канонической, если она никогда не имела таковой рецепции.

IV. Возможные проблемы модели самоподтверждаемой каноничности

Суть самоподтверждаемой модели заключается в том, что она дает христианам рациональное основание или оправдание для того, чтобы считать традиционные двадцать семь книг Нового Завета аутентичными, поскольку Бог создал надлежащую эпистемологическую среду, в которой может сформироваться подобная уверенность. Однако есть и еще кое-что. Даже если у человека есть рациональное основание придерживаться какого-то представления, оно всё равно может испытывать

эпистемологическую угрозу со стороны других убеждений того же человека. Подобные угрозы – это такие воззрения, которые оспаривают или подрывают предшествующее убеждение, давая повод думать, что оно ложно[102]. К примеру, представим, что некий человек просыпается утром и, увидев на будильнике девять часов, решает, что он почти проспал работу. Но когда он начинает спешно собираться, жена говорит ему, что их трехлетняя дочь накануне вечером играла с будильником и, скорее всего, переставила время. Эта новая информация повлечет за собой отказ от прежней убежденности человека в том, что он опаздывает на работу, даже если таковое казалось полностью оправданным.

Точно так же, когда речь идет о вере в аутентичность канона Нового Завета, существуют потенциальные факторы, способные подорвать основы такой веры. Все подобные проблемы в формате данной книги перечислить невозможно, потому остановимся на главных. Эти первичные факторы как правило ставят под сомнение вышеперечисленные атрибуты каноничности в смысле возможности с их помощью идентифицировать канонические книги. Таких основных проблем три:

- *Проблема Божественных качеств: видимые разногласия и (или) противоречия между книгами Нового Завета.* Этот аргумент призван опровергнуть существование Божественных качеств в новозаветных книгах. Если эти книги не согласны между собой, как утверждают многие ученые, то как они могут быть от Бога? Как могут канонические книги нести внутренние знаки Божественного происхождения, если они – лишь разрозненное собрание текстов с противоречивыми богословскими идеями?
- *Проблема апостольского происхождения: ряд книг Нового Завета был написан не апостолами.* Хотя мы говорили, что все канонические книги – апостольские, многие современные исследователи утверждают, что ряд новозаветных книг не был написан теми, кому их обычно приписывают. Например, из всех посланий апостола Павла только семь считаются аутентичными (Римлянам, Первое и Второе Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, Первое Фессалоникийцам и

Филимону). Как можно в такой ситуации утверждать, что все канонические книги – апостольские?

- *Проблема церковной рецепции: в ранней Церкви имело место широкое разномыслие, с которым было покончено лишь в IV веке, если не позже.* В этой главе говорилось, что консенсус всей Церкви является одним из признаков каноничности той или иной книги, потому что Церковь понуждалась принять такую книгу действием Святого Духа. Но не ставится ли под сомнение значимость церковного консенсуса, в свете споров и разногласий относительно состава канона, которые имели место среди ранних христиан? Если Церковь с самого начала раздирали споры по поводу канонических книг, не должно ли это посеять сомнения в том, что в этом вопросе ее наставлял Святой Дух? Более того, и сегодня есть отдельные Церкви с нестандартным каноном Нового Завета (например, у Церквей сирийской традиции Новый Завет состоит из двадцати двух книг[*]). Неужели в этих Церквах нет Святого Духа?

Эти проблемы обращаются наше внимание на важные вопросы о каноне, которые, к сожалению, нельзя адекватно рассмотреть в одной книге. Тем не менее, в оставшихся главах мы попробуем дать хотя бы общий ответ на каждый из них. Кроме того, в оставшейся части книги мы также подробнее рассмотрим каждый из трех атрибутов каноничности и того, как они помогают понять происхождение и развитие Нового Завета.

---

[1] R. Gaffin, "The New Testament as Canon," in Inerrancy and Hermeneutic, ed. Harvey M. Conn (Grand Rapids: Baker, 1988), 170.

[2] H. N. Ridderbos, Redemptive History and the New Testament Scripture (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 7.

[3] Ibid.

[4] Это представление появилось не в эпоху Реформации, его следы уходят в раннепатристический период, где оно встречается, например, у Аврелия Августина (Августин. Исповедь 6.5; 11.3). См. F. H. Klooster, "Internal Testimony of the Holy Spirit," in Evangelical Dictionary of Theology, ed. W. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), 564–65.

[5] Кальвин. Наставление 1.7.4-5.

[6] Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992–1997), 1:89 (2.6.11).

[7] Пролегомены. Гл. 118.

[8] Пролегомены. Гл. 119.

[9] Пролегомены. Гл. 119.

[10] Об учении Писания о самом себе см. W. Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in Scripture and Truth, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1992), 19–59; подробнее о принципе самосвидетельства см. B. B. Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948).

[11] Например, Кальвин часто проводил контраст между самоподтверждаемыми знаками Писания и свидетельствами внешнего мира (Кальвин. Наставление 1.7.4; 1.8.1). Это не значит, что Кальвин был против использования доказательств; напротив, он называл такие доказательства «хорошим подспорьем» (Кальвин. Наставление 1.8.1). Скорее, дело в том, что Кальвин относил понятие «самоподтверждаемости» только к «Божественным знакам» Писания.

[12] Философский фундаментализм в целом утверждает, что убеждение в правоте христианства и Библии невозможно обосновать, если оно не основано на других убеждениях, которые

либо имеют под собой доказательную базу, либо являются самоочевидными или базовыми (законы логики, причинности и т. д.). Классический представитель такой позиции – Джон Локк, который считал, что все человеческие убеждения должны основываться на доказательствах, основанных на несомненных фактах. См. обсуждение в Nicholas Wolterstorff, "Tradition, Insight and Constraint," Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 66 (1992): 43-57. Многие современные философы критиковали фундаментализм за несостоятельность прежде всего из-за того, что убеждение в его правоте само не в силах соответствовать собственным стандартам (для него нет доказательной или самоочевидной основы) и потому необоснованно (Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief [New York: Oxford, 2000], 81-99). Подробный разбор и критика философского фундаментализма: Plantinga, "Reason and Belief in God," in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 16-93.

[13] C. Stephen Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History (New York: Oxford University Press, 1996), 277. Тем, кто знаком с современными дискуссиями в области эпистемологии, должно быть ясно, что эта книга предполагает «экстерналистский» подход к знанию. Человек может знать что-то, не зная, как он это знает, и даже не осознавая, что он это знает. Осознание правоты (или обоснованности) своих убеждений не является необходимым для того, чтобы эти убеждения были на самом деле правомерными (или обоснованными). Подробнее см. Alvin Plantinga, Warrant: The Current Debate (Oxford: Oxford University Press, 1993).

[14] Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 274–82.

[15] William Alston, "Knowledge of God," in Faith, Reason, and Skepticism, ed. Marcus Hester (Philadelphia: Temple University Press, 1992), 42.

[16] Ibid., 41.

[17] J. M. Frame, The Doctrine of the Knowledge of God (Phillipsburg, NJ: P&R, 1987), 81–85.

[18] Ibid., 84.

[*] *Вестминстерское исповедание – краткое изложение вероучения реформатской (кальвинистской) традиции, составленное в 1646 году участниками Вестминстерской ассамблеи, созванной в ходе Английской революции с целью реформирования Церкви Англии. Хотя в самой Церкви Англии Вестминстерское исповедание распространения не получило, оно стало классическим изложением веры многих англоязычных Церквей реформатской традиции (пресвитерианских, конгрегационалистских и некоторых других).*

[19] Под «знанием» мы подразумеваем не просто то, что Церковь знала о существовании новозаветных книг, но и то, что она использовала их и понимала их содержание.

[20] C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," in Canon and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle: Paternoster, 2006), 157.

[21] Ср. Фил. 3.1; Кол. 4.16. О первом отрывке см. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians (Peabody, MA: Hendrickson, 1995) в главе "Lost Epistle to the Philippians?" (138–42).

[22] Согласно Абрахаму Кёйперу, то, что Бог сохранил именно те книги, которые у нас есть, а не какие-то еще, объясняется наличием «предопределенной Библии» или «предначертанной формы Священного Писания», которая существовала в замысле Божием до того, как явиться в истории (Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles [New York: Scribner, 1898], 474). Подробнее об этом: R. B. Gaffin, "Old Amsterdam and Inerrancy?," WTJ 44 (1982): 250–89, esp. 256–58.

[23] Зундберг настаивал на четком различии между Писанием и каноном вплоть до IV века, когда сложился окончательный, закрытый список книг, утвержденный Церковью. См. A. C.

Sundberg, “Towards a Revised History of the New Testament Canon,” SE 4 (1968): 452–61.

[24] См. Richard B. Gaffin, Perspectives on Pentecost (Phillipsburg, NJ: P&R, 1979), 100.

[25] Это не значит, что церковная рецепция *делает* книгу канонической. Церковь признаёт книгу, потому что она каноническая, но книга не становится канонической, потому что Церковь ее признаёт.

[26] Если каноническая книга, в нашем понимании, не может быть «утрачена», то можно задаться вопросом о местах из Ветхого Завета, таких как 2 Цар. 22.8, которые повествуют, как канонические книги были утрачены, а затем вновь обретены при царе Иосии. Встает вопрос, а не дает ли этот обрывок оснований для принятия утраченного послания апостола Павла к коринфянам, если его вдруг найдут. Тут есть два соображения: (1) внимательное прочтение этого отрывка показывает, что «Книгу Закона» не утратили – ее просто долго игнорировали. Она оставалась частью жизни Израиля на протяжении многих поколений, но затем ее забросили, перестали читать, так что она просто хранилась в храме без использования (2 Цар. 22.8); израильтяне же тем временем поклонялись идолам и ложным богам. (2) Другое важное различие состоит в том, что при Иосии ветхозаветная Община открыла для себя «Книгу Закона» не впервые (как это было бы в случае обнаружения Церковью утраченного послания апостола Павла). «Книга Закона» (скорее всего, это было Второзаконие) была признана и принята народом Завета гораздо раньше, в момент, когда Бог дал Израилю Пятикнижие в качестве главных священных книг.

[27] Richard A. Muller, Post-Reformation Dogmatics, vol. 2, Holy Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 270–302; J. I. Packer, Fundamentalism and the Word of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 115–25.

[28] John Murray, “The Attestation of Scripture,” in The Infallible Word, ed. Ned B. Stonehouse and Paul Woolley (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946), 46.

[29] Весминстерское исповедание 1.5.

[30] Кальвин. Наставление 1.8.1. На протяжении многих лет велись споры о том, основывал ли Кальвин авторитет Писания на объективных собственных свидетельствах Писания или на внутреннем свидетельстве Святого Духа. Эдвард Доуи (Edward A. Dowey Jr., The Knowledge of God in Calvin’s Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1994)) отстаивает вторую версию, но он, вероятно, неправильно понимает, как Кальвин отличал собственные свидетельства самого Писания от внутреннего свидетельства Святого Духа, которое помогает постичь их. Подробнее см. John Murray, “Calvin and the Authority of Scripture,” in Collected Writings of John Murray, vol. 4, Studies in Theology (Edinburgh: Banner of Truth, 1982), 176–90.

[31] Кальвин. Наставление 1.7.2.

[32] Кальвин. Наставление 1.8.2.

[33] Вестминстерское исповедание 1.5, курсив Крюгера.

[34] Murray, “The Attestation of Scripture,” 46. Схожий аргумент встречаем у Турретина (Institutes, 1.63) и у Оуэна (John Owen, “The Divine Original: Authority, Self-Evidencing Light, and Power of the Scriptures,” in The Works of John Owen, vol. 16, The Church and the Bible, ed. William H. Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 297–421). В последней работе Оуэн пишет: «Как Бог при сотворении мира… оставил в нём и на нём знаки Своей вечной силы и мудрости… так и даруя Свое слово… Он вложил в него и запечатлел на нём знаки Своей благости, силы, мудрости, святости, человеколюбия, истины, верности, и всех прочих Своих достославных достоинств и совершенств, так что во везде и всюду… сие слово свидетельствует, что оно даровано Богом, и изводит свою авторитетность из Его повеления» (312).

[35] Кальвин. Наставление 1.7.4-5; 3.1.1-3; 3.2.15, 33-36. Роль внутреннего свидетельства Святого Духа в установлении каноничности признавалась рядом реформатских вероучительных документов, включая Бельгийское исповедание, Галликанское исповедание, Шотландское исповедание и Гельветическое исповедание. Интересные материалы по теме внутреннего свидетельства Духа см. Bernard Ramm, The Witness of the Spirit (Grand Rapids: Eerdmans, 1959); Plantinga, Warranted Christian Belief, 241–89; R. C. Sproul, "The Internal Testimony of the Holy Spirit," in Inerrancy, ed. N. L. Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 337–54; и J. M. Frame, "The Spirit and the Scriptures," in Hermeneutics, Authority, and Canon, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 217–35. Следует отметить неопределенность у некоторых авторов по следующим вопросам: (1) определяет ли внутреннее свидетельство Святого Духа каноничность Писания или только его Божественное происхождение, и (2) относится ли это свидетельство к отдельным библейским книгам или только к Писанию в целом. Об этом см. B. B. Warfield, Calvin and Augustine (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956), 74–87; G. C. Berkouwer, "The Testimony of the Spirit," in The Authoritative Word (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81; и Ridderbos, Redemptive History, 10–11. Однако эти градации не кажутся убедительными по ряду причин: (1) не существует четкого различия между Божественным происхождением Писания и его каноничностью. Если книгу дал Бог, ее следует считать канонической. Если это различие нужно лишь зачем, чтобы сказать, что некоторые апостольские книги были богодухновенными, но при этом не считались каноническими, то путь оно будет (хотя есть и лучшие способы объяснить это различие, как мы отмечали выше). Если это различие нужно, чтобы утверждать, что Дух свидетельствует только о содержании учения книги, а не о самой книге, то это сомнительно. Плантинга утверждает, что Дух может свидетельствовать как о книге, так и о ее содержании; на самом деле они не отделимы друг от друга (Warranted Christian Belief, 380). (2) Также не существует четкого различия между Писанием «в целом» и отдельными книгами в его составе. Если изъять из Нового Завета одну книгу, Божественные

качества оставшихся никуда не исчезнут. С другой стороны, отдельно взятая новозаветная книга, например, Послание к Римлянам, также будет обладать этими качествами. В конце концов, первое поколение христиан признавало Божественные качества отдельных книг еще до того, как у них появился весь канон. Оуэн хорошо пишет об этом: «Я не боюсь утверждать, что в каждой отдельной книге Писания присутствуют… те Божественные знаки и критерии, которых достаточно, чтобы отличить ее от любых других текстов и засвидетельствовать ее Божественный авторитет для умов и совести верующих» (The Works of John Owen, vol. 4 [repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1991], 107, курсив Крюгера). (3) Возможно, некоторые из этих ученых делают такие различия, чтобы предупредить возможный ошибочный вывод – если свидетельство Духа определяет объем канона, то оно должно приносить новое, иное откровение, которым станет список канонических книг. Однако, чтобы свидетельство Духа говорило о каноничности, его совсем не обязательно понимать представленным образом, к чему мы еще вернемся.

[36] Кальвин. Наставление 1.19.1. Из-за этого термин «свидетельство» вызывает недопонимание и порой заставляет думать, что Дух сообщает нам какое-то новое откровение. Фома Аквинский использует более удачное выражение «природная способность к божественному побуждению» (Сумма теологии II-II, q.2, a.9, resp. 3) *(русский перевод: Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. / Перевод, редакция и примечания С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2011. Следует отметить, что С.И. Еремеев интерпретирует латинский текст этого места «Суммы теологии» – «interiori instinctu Dei invitantis» – весьма отлично от большинства англоязычных переводов)*. См. обсуждение в Plantinga, Warranted Christian Belief, 249ff.

[37] Джон Уэнхем (J. W. Wenham, Christ and the Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1972), 125) возражает против действенности свидетельства Духа в том смысле, что оно не способно помочь разрешить текстологические разночтения, такие как отрывок Мк. 16.9-20. Однако отцы протестантской Реформации вряд ли считали,

что свидетельство Духа – это инструмент для решения такого рода проблем. В этой книге у нас нет возможности подробно остановиться на вопросах текстуальной критики, поэтому ограничимся несколькими краткими замечаниями. (1) Следует признать, что исторический процесс церковной рецепции канонических книг не тождественен историческому процессу передачи текста. В первом случае форма канона определяется сознательными и намеренными действиями полноты Церкви в отношении этих книг. Во втором случае форма текста определяется не сознательными и намеренными действиями Церкви, но множеством обстоятельств в процессе передачи, наиболее распространенными из которых были непреднамеренные ошибки при переписывании текста. Проще говоря, канон – это результат ответа Церкви, а разночтения в тексте – нет. Таким образом, не стоит думать, что окончательная форма текста обязательно связана с внутренним свидетельством Святого Духа или что чтение большинства обязательно является оригинальным. См. ohn H. Skilton, "The Transmission of the Scriptures," in Stonehouse and Woolley, The Infallible Word, 137–87. (2) Хотя у нас есть свидетельства того, что ранняя Церковь знала о текстуальных разночтениях и даже обсуждала их, этот вопрос для Церкви радикально отличался от вопроса о том, какие книги следует включить в канон в первую очередь. Мецгер отмечает, что для отцов Церкви «вопрос о каноничности документа не поднимался при обсуждении таких разночтений» (Мецгер. Канон НЗ. С. 269). Итак, не следует рассматривать принятие Церковью той или иной книги как одобрение конкретной версии этой книги. (3) Идея о том, что в рамках модели самоподтверждаемой каноничности даже самые небольшие фрагменты Писания, вплоть до одного слова, могут быть немедленно идентифицированы христианами как имеющие Божественное происхождение – это насмешка над реальностью. Такая идея строится на предположении, что Дух якобы просто сообщает христианам, какие слова от Бога, а какие нет. Однако, Дух, как отмечалось выше, не дает христианам частных откровений, когда они читают текст (или занимаются текстуальной критикой), а лишь позволяет им увидеть Божественные качества Писания, которые и без того объективно в

нем присутствуют. Поскольку такие качества связаны с общим смыслом, учением и доктриной, которые несет в себе книга, они не применимы к отдельным разночтениям (которые в целом, как правило, весьма незначительны и мало влияют на общий смысл). В результате два разных экземпляра Послания к Галатам, хотя и отличаются друг от друга в незначительных моментах, всё равно демонстрируют при этом Божественные качества.

[38] По этой причине концепция свидетельства Духа для многих сторонников неоортодоксии представала синонимом богодухновенности. Например, см. E. Brunner, Revelation and Reason (Philadelphia: Westminster, 1946), 168–71; Karl Barth, The Holy Ghost and the Christian Life (London: Muller, 1938), 23; и дальнейшее развитие темы: Frame, "The Spirit and the Scriptures," 222–25. Кроме того, представление о действии Духа как основе авторитетности канона может напоминать мормонский принцип, по которому подлинность «Книги Мормона» доказывается исходя из некоего чувства «горения в груди».

[39] C. Wistar Hodge, "The Witness of the Holy Spirit to the Bible," PTR 11 (1913): 41–84, особенно 52–54; Ramm, The Witness of the Spirit, 31–34.

[40] Связь между Святым Духом и словом Писания аналогична связи между Духом и церковными таинствами. Лишь благодаря действию Духа таинства могут быть действенны. Одно неотделимо от другого. Но если кто-то не принимает таинства с верой, это не значит, что с таинствами что-то не так – они все равно объективно остаются средствами благодати, независимо от того, принимают ли их вообще. Так же и слову нужен Дух, чтобы оно стало действенным в сердцах слушателей. Но если слово отвергают, это не значит, что оно ущербно. Оно по-прежнему остается объективным откровением Бога, независимо от того, будет ли оно когда-либо принято. Обсуждение см. M. S. Horton, Covenant and Eschatology: The Divine Drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 211.

[41] Пролегомены. Гл. 154.

[42] Frame, “The Spirit and the Scriptures,” 229–35.

[43] Давид Штраус (D. F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 vols. (Tübingen: Osiander, 1840)) ошибался, когда утверждал, что самоподтверждаемость Писания в протестантском богословии сводится к субъективизму (1:136). Он понимал идею свидетельства Духа как источник авторитетности Писания, а не как средство, с помощью которого христиане познаю́т эту авторитетность. См. обсуждение: Hodge, “The Witness of the Holy Spirit to the Bible,” 52–53; и G. C. Berkouwer, “The Testimony of the Spirit,” in The Authoritative Word, ed. Donald K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 155–81, особенно 156.

[44] Для некоторых ученых идея свидетельства Святого Духа быстро сводится к аргументу от опыта; например: F. Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T&T Clark, 1928), 597-611. В результате субъективный опыт становится высшим авторитетом и действует как внешний стандарт, по которому судят об истинности Писания.

[45] Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 276–77.

[46] Hodge, “The Witness of the Holy Spirit to the Bible,” 52–53.

[47] Jonathan Edwards, The Works of Jonathan Edwards, vol. 2, Religious Affections, ed. John E. Smith (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 298; и Plantinga, Warranted Christian Belief, 258–60, 330. В настоящее время ведутся споры о том, выводима ли вера, основанная на Божественных качествах, из последовательности логических заключений, или же нет. Некоторые утверждают, что Божественные качества составляют *повод* для веры, но при этом сама вера не связана с ними причинно-следственной аргументацией (например, «Библия обладает таким-то и таким-то качеством, следовательно, она богодухновенна»). Но несмотря на то, что для такой убежденности, безусловно, не нужна подобная аргументация, ее существование не составляет проблемы. Ведь если Писание – это слово Божие, то это рациональное и

обоснованное умозаключение. Такие рассуждения настолько неформальны, что, если их направляет Святой Дух, они не кажутся несовместимыми с пониманием нашего знания Писания как своего рода опыта. Для более подробного обсуждения см. Frame, “The Spirit and the Scriptures,” 229–35.

[48] В этом вопросе рассуждения Плантинги о концепции внутреннего свидетельства Духа нуждаются в некоторой корректировке. Хотя Плантинга не отрицает, что свидетельство имеет церковное измерение (и у нас есть все основания думать, что он бы прямо с этим согласился), он направляет всё внимание только на индивидуальный его уровень.

[*] *Крюгер использует английские термины «corporate» и «covenantal», которые отсылают к концепциям т.н. теологии ковенанта – крупного богословского направления в англо-шотландском (и позже американском) протестантизме (в основном, но не только, реформатской традиции). Ее основная черта – отсутствие принципиального различия между ветхозаветной Общиной и новозаветной Церковью, поскольку, согласно теологии ковенанта, обе они выстроены вокруг веры в Мессию – грядущего (Ветхий Завет) или пришедшего (Новый Завет), и обе они выстроены вокруг ковенанта – «договора» между Богом и Его народом (но не между Богом и отдельными людьми). У Крюгера эти понятия указывают на принятие новозаветного канона всей совокупностью христиан, которую он понимает как Церковь (в отличие от «частей» Церкви, таких, как определенная группа – географическая (например, только Западная Церковь), временная (например, только раннее христианство), конфессиональная (например, только Римско-Католическая Церковь), или же некая церковная структура (например, какой-то собор или иерархия). Для простоты восприятия эти понятия в основном переданы такими русскими терминами, как «церковный», «полнота Церкви» и близкими им по смыслу.*

[49] Вопрос о точном определении понятия «Церковь» в данном случае не слишком важен. Даже если понимать Церковь в самом широком смысле – например, как совокупность человеческих

сообществ, исповедующих «то, что объединяет все великие исповедания» христианской веры (Plantinga, Warranted Christian Belief, vii), – всё равно в отношении двадцати семи книг Нового Завета между этими сообществами будет существовать практически полный консенсус. Таким образом, у нас есть библейские основания полагать, что христиане способны верно распознать истинную Церковь – по крайней мере, в той степени, в которой этого достаточно для целей этой книги. Основными характеристиками Церкви считаются чистая проповедь Евангелия (Ин. 8.31-47, 14.23; 1 Ин. 4.1-3; 2 Ин. 9 гл.) и правильное совершение таинств, установленных Христом (Мф. 28.19; Деян. 2.42; 1 Кор. 11.23-30). К этому можно добавить множество других вещей, включая слова Самого Иисуса о том, что истинных христиан можно узнать по их взаимной любви (Ин. 13.35; ср. 1 Ин. 4.7-8, 5.1). О признаках Церкви см. Кальвин. Наставление 4.2.1-3 и Edmund P. Clowney, The Church (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 99-115. Различие между истинной Церковью и лжецерковью состоит, в частности, в том, что не в каждом сообществе библейские книги имеют одинаковый вес. Например, хотя мормоны утверждают, что являются последователями Христа, мы не принимаем их канон (включающий, наряду с двадцатью семью книгами Нового Завета, «Книгу Мормона») и не считаем их частью истинной Церкви.

[50] M. G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1997), 76–93.

[51] Ibid., 89.

[52] Близкую аргументацию см. в Evans, “Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority,” 155. J. W. Wenham, Christ and the Bible, 162–63.

[53] Пролегомены. Гл. 154.

[54] Kuyper, Encyclopedia of Sacred Theology, 561–62.

[55] R. Nicole, “The Canon of the New Testament,” JETS 40 (1997): 204.

[56] N. B. Stonehouse, “The Authority of the New Testament,” in Stonehouse and Woolley, The Infallible Word, 135–36.

[57] John Calvin, Tracts and Treatises, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 267.

[58] J. Webster, Holy Scripture: A Dogmatic Sketch (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 45; см. также C. Schwöbel, “The Creature of the Word: Recovering the Ecclesiology of the Reformers,” in On Being the Church: Essays on the Christian Community, ed. C. Gunton and D. W. Hardys (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 110–55.

[59] Данн. Единство и многообразие. С. xxxi.

[60] Brevard S. Childs, “The One Gospel in Four Witnesses,” in The Rule of Faith: Scripture, Canon, and Creed in a Critical Age, ed. Ephraim Radner and George Sumner (Harrisburg, PA: Morehouse, 1998), 53, курсив Крюгера.

[61] Karl Barth, Church Dogmatics, trans. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1975), I/1:107, курсив Крюгера.

[62] О важности роли Церкви в рецепции канона см. Craig D. Allert, A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 68–86,

[63] Kline, The Structure of Biblical Authority, 90.

[64] Charles A. Briggs, Church Unity: Studies of Its Most Important Problems (New York: Scribner, 1909), 161. Подробнее по теме канона см. Briggs, General Introduction to the Study of Holy Scripture (New York: Charles Scribner, 1899), 117–68.

[65] Пролегомены. Гл. 155.

[*] *Крюгер обращается к классической реформатской доктрине оправдания одной только верой во Христа, согласно которой*

спасение человека никак не зависит от его добродетельной, христианской жизни («добрых дел»). Эта жизнь, однако, является неизбежным следствием того, что человек оправдан по вере во Христа (Вестминстерское исповедание 11.1-3).

[66] Здесь следует провести еще одно различие между самоподтверждаемой моделью и социально-обусловленными моделями, в частности, католической. Католики считают церковную рецепцию нововозаветных книг единственным средством, с помощью которого человек может получить знание о каноне. Однако в самоподтверждаемой модели церковная рецепция рассматривается лишь как одно из средств обретения этого знания. Как уже говорилось во введении, существует множество способов, с помощью которых человек может впервые распознать канонические книги – к примеру, усмотрев, с помощью Святого Духа, их Божественные качества. Для этого не нужна Церковь. Однако, когда речь заходит об аутентификации канона – то есть не о том, как человек впервые обретает знание о каноне, а о том, как христианская религия объясняет, откуда ей известно, что ее Новый Завет – правильный, тогда мы вольны прибегнуть к множеству разных средств для получения знаний о каноне. Таким образом, самоподтверждаемая модель утверждает, что церковная рецепция является одним из трех атрибутов каноничности, обеспечивающих знание канона, не будучи при этом необходимым условием того, чтобы человек пришел к этому знанию.

[67] Ridderbos, Redemptive History, 37, курсив Крюгера.

[68] Уэнхем (Wenham, Christ and the Bible, 129) возражает против действенности принципа свидетельства Духа на том основании, что «не все истинно верующие всегда сразу же признавали Писание тем, чем оно является». Но почему мы должны ожидать, что признание будет немедленным или даже без разногласий? Откуда взялось такое условие? В 6-й главе мы поговорим о том, что Библия вполне допускает отсутствие среди верующих абсолютного единомыслия.

[69] Подробнее по теме см. Geerhardus Vos, Biblical Theology (Edinburgh: Banner of Truth, 1975), 299–304.

[70] Ridderbos, Redemptive History, 12–14; Vos, Biblical Theology, 303.

[71] В 5-й главе мы подробно остановимся на том, что означает концепция апостольского происхождения новозаветных книг.

[72] Webster, Holy Scripture, 64. Уэбстер приводит цитату из E. Schlink, Ökumenische Dogmatik Grundzüge (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 635.

[73] Webster, Holy Scripture, 64.

[74] Thomas F. Torrance, God and Rationality (New York: Oxford University Press, 2000), 152.

[75] Vos, Biblical Theology, 302–4.

[76] Игн. Рим. 4. Подробнее о теме апостольского авторитета в трудах Игнатия см. C. E. Hill, "Ignatius and the Apostolate," in StPatr, vol. 36, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), 226–48.

[77] Клим. 1 Кор. 47.1-3.

[78] Клим. 1 Кор. 42.1-2.

[79] Клим. 1 Кор. 5.2.

[*] *Канон Муратори или Мураториев канон – предположительно древнейший известный перечень книг Нового Завета. Назван в честь открывшего его итальянского священника и историка Лудовико Муратори (1672-1750).*

[80] Тертуллиан. Против Маркиона 4.2.

[81] Единственное дошедшее до нас значимое произведение, датируемое I веком, – это Первое послание к коринфянам

Климента Римского (ок. 96 г.), хотя столь ранняя датировка оспаривается. Подробнее об этом см. далее по ходу книги.

[82] Автор Канона Муратори не признаёт «Пастыря» Ерма канонической книгой, поскольку считает, что это произведение было написано «очень недавно, в наши дни» (Кан. Мур. 74). Анализ смысла этой фразы см. в G. M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford: Clarendon, 1992), 34–72. Критический ответ на суждение Ханемана см. в Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon," WTJ 57 (1995): 437–52.

[83] Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith, 285–86.

[84] Ibid., 287–88. По этой причине Эванс утверждает, что использование доказательств не является несовместимым с «экстерналистской» эпистемологией.

[85] В меньшей степени можно было бы включить в этот список и церковную рецепцию новозаветных книг как нечто, что должно быть установлено с помощью определенных внешних доказательств. Чтобы рассуждать о церковной рецепции книг Нового Завета, необходимо как минимум знать о том, что таковая имела место.

[86] Как отмечалось в предыдущей главе, некоторые сторонники модели «критериев каноничности» признаю́т важность роли Святого Духа; например, Habermas, "The Personal Testimony of the Holy Spirit to the Believer and Christian Apologetics," Journal of Christian Apologetics 1 (1997): 49–64; C. H. Pinnock, Set Forth Your Case (Chicago: Moody, 1971), 119–25; William Lane Craig, "Classical Apologetics," in Five Views on Apologetics, ed. S. B. Cowan (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 28–38.

[87] Ridderbos, Redemptive History, 32–33, курсив Крюгера.

[*] *Крюгер употребляет здесь термин «redemptive-historical time period» (букв. искупительно-историческая эпоха). Английское*

словосочетание «redemptive-historical» – это калька с нидерландского слова «heilshistorisch», которым некоторые реформатские богословы описывали мировую историю как последовательность определенных действий Бога, направленных на спасение людей. При таком подходе все ключевые события Библии должны были составлять четкую последовательную схему, где более раннее событие неизбежно ведет к более позднему и не имеет особого значения вне этой своей функции.

[88] Может возникнуть вопрос: «А что, если есть еще одна каноническая книга, о которой нам не известно?». Здесь следует напомнить, что рассматриваемая модель, как о том говорилось выше, имеет дело только с известными книгами.

[*] *Крюгер имеет в виду известный мысленный эксперимент, демонстрирующий субъективность человеческого восприятия. Суть эксперимента в том, что любой человек может на самом деле быть мозгом в лаборатории, и всё то, что он мнит реальностью – лишь компьютерная симуляция. Данный эксперимент представляет собой современное переложение гипотезы «злого демона», выдвинутой Рене Декартом.*

[89] Обсуждение данной темы: Plantinga, Warranted Christian Belief, 333–35.

[90] Мы должны помнить, что Христос говорит о Своих овцах, что «они никогда не пойдут за чужим, они убегут от него, потому что не знают его голоса» (Ин. 10.5, Новый русский перевод 2023).

[91] Например, одной из причин (но не единственной), по которой мы считаем Первое послание Иоанна апостольской книгой, – это ее раннее принятие Церковью в этом качестве; таким образом, церковная рецепция в данном случае свидетельствует об апостольском происхождении.

[92] Эта модель также позволяет некоторым христианским сообществам с усеченным каноном исправить такое положение. Например, Церкви сирийской традиции имеют канон из двадцати

двух книг. Этих двадцати двух книг достаточно для обеспечения отдельных компонентов самоподтверждаемой модели, так что они могут продемонстрировать этой Церкви, что ее канон не соответствует библейским принципам в том, что он не полон.

[93] Martin Luther, "Prefaces to the New Testament," in Luther's Works, vol. 35, Word and Sacrament I, ed. E. Theodore Bachmann (Philadelphia: Fortress, 1960), 396.

[94] Церк. ист. 6.12.2.

[95] William R. Farmer, "Some Critical Reflections on Second Peter: A Response to a Paper on Second Peter by Denis Farkasfalvy," SecCent 5 (1985–1986): 31–46.

[96] Другие примеры взаимодействия между ортодоксальностью и апостольским статусом или аутентичностью см. в H. J. de Jonge, "The New Testament Canon," in The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers and H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), 309–19.

[97] J. A. T. Robinson, Redating the New Testament (Philadelphia: Westminster, 1976), 188.

[98] Между эксклюзивистским определением канона Зундберга, и тем, что используется здесь, есть ключевое различие. Зундберг настаивал на том, что эксклюзивистское определение требует почти абсолютного единообразия, тогда как наше понимание церковной рецепции требует лишь преобладающего консенсуса.

[99] Kevin J. Vanhoozer, First Theology: God, Scripture and Hermeneutics (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 159–203; Nicholas Wolterstorff, Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); William P. Alston, Illocutionary Acts and Sentence Meaning (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000); J. L. Austin, How to Do Things with Words (Oxford: Oxford Paperbacks, 1976); и John R. Searle, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

[100] Austin, How to Do Things with Words, 100–103; Horton, Covenant and Eschatology, 126–27; Wolterstorff, Divine Discourse, 1–36.

[101] Kevin J. Vanhoozer, "A Person of the Book? Barth on Biblical Authority and Interpretation," in Karl Barth and Evangelical Theology, ed. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker, 2006), 26–59. В этой статье Ванхузер предлагает хороший анализ того, как теория речевых актов помогает лучше понять учение Барта о Писании (хотя я не разделяю оптимизма Ванхузера по поводу того, что концепция Барта согласуется с учением Кальвина или других отцов Реформации). См. также David Gibson, "The God of Promise: Christian Scripture as Covenantal Revelation," Them 29 (2004): 27–36.

[102] Plantinga, Warranted Christian Belief, 357–73.

[*] *Крюгер использует термин «Syrian Orthodox Church» (букв. Сирийская Православная Церковь), но, очевидно подразумевает все Церкви, использующие сирийский перевод Библии, известный как Пешитта. К таким Церквам относятся Сиро-Яковитская, Маланкарская, Сиро-Малабарская Церкви, Ассирийская Церковь Востока, а также ряд отделившихся от них небольших сообществ; кроме того, сирийской традиции следуют несколько восточных католических Церквей – Маронитская, Халдейская, Сиро-Католическая, Маланкаро-Католическая и другие. В зависимости от конкретной Церкви, в них используются разные версии Пешитты. В некоторых Новый Завет действительно состоит из 22 книг (исключены 2 Пет., 2 Ин., 3 Ин., Иуд. и Откр.), тогда как в некоторых других в Новом Завете наличествует 26 книг (нет только Откр.) или же все обычные 27 книг. Кроме того, Крюгер, вероятно, ориентируется на литургические лекционарии Церквей сирийской традиции. Однако последние не могут служить критерием отношения той или иной Церкви к канону Нового Завета, отражая лишь богослужебную практику. Например, в Православных Церквах византийской традиции Новый Завет включает все традиционные 27 книг, однако Откровение Иоанна Богослова фактически не используется за богослужением. Таким образом, многократное упоминание Крюгером Церквей сирийской традиции в качестве*

примера «усеченного канона» нельзя признать вполне релевантным.

Часть вторая. Анализ и апология модели самоподтверждаемой каноничности

4. Божественные качества канона

Всё, что говорит Божественное Писание, суть глаголы Святого Духа.

Григорий Нисский

Из всех атрибутов каноничности в современных исследованиях по данной тематике менее всего затронут вопрос Божественных качеств Писания. Большинство ученых предпочитают посвящать свои силы церковной рецепции или апостольскому происхождению новозаветных книг, но редко уделяют внимание их Божественным качествам. Такое пренебрежение во многом объясняется тем, что в ряде моделей каноничности в книгах не признаётся само существование подобных качеств. Согласно историко-критической модели, причина, по которой одна книга стала канонической, а другая нет, в меньшей степени связана с собственными качествами этих книг, а в большей – с намерением и целеполаганием ранней Церкви, которая их выбрала. Они каноничны не потому, что они – то, что они есть, а потому, что Церковь – то, что она есть[1]. Подобным образом экзистенциальная (неоортодоксальная) модель также отрицает, что в канонических книгах есть нечто особенное, присущее лишь этим книгам, что выделяет их среди прочих. По мнению Барта, «тексты авторитетны не в силу каких-либо свойств, которыми они обладают»[2]. Отличие этих книг в том, что Святой Дух, несмотря на их собственную заурядность, выбрал именно их, чтобы таким образом говорить с Церковью. Кроме того, даже некоторые версии модели «критериев каноничности» в большой

степени игнорируют содержание книг, акцентируя внимание исключительно на их апостольском происхождении[3].

Однако раннехристианские авторы придерживались иного подхода. Ориген, например, был совершенно убежден в том, что Божественные качества играют здесь центральную роль. Он пишет: «Кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след Божественного вдохновения и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, действительно – не человеческие»[4]. То же самое отмечали и отцы протестантской Реформации[5]. Бельгийское исповедание[*] утверждает, что библейские книги считаются каноническими не столько по свидетельству Церкви, сколько «по причине свидетельства Духа Святого сердцам нашим, Который убеждает нас в их божественности; а также по причине многих очевидных истин вне оных, ибо даже слепые способны постичь, что всё предсказанное оными исполняется»[6]. Как видно из предыдущей главы, схожие воззрения разделяли Кальвин, Оуэн, Турретин, Бавинк и многие другие. Подобное убеждение естественным образом вытекает из веры в то, что канонические книги созданы Святым Духом[7]. Как отмечал Ричард Мюллер, «в самом Писании должно быть какое-то свидетельство или отпечаток того, что оно создано Божественным действием»[8].

Но что именно в содержании новозаветных книг дает нам веские основания думать, что они – от Бога? Вестминстерское исповедание веры вносит в этот вопрос некоторую ясность, говоря о Писании такими словами:

«Его небесная природа, сила учения, великолепие стиля, согласие всех его частей, замысел в целом (о том, что должно отдать всю славу Богу), полнота раскрытия Писанием единственного пути спасения человека, множество других несравненных достоинств, совершенство Писания в целом – все это является доказательствами, посредством которых оно обильно свидетельствует о том, что оно есть слово Божие»[9].

В Вестминстерском исповедании можно выделить три категории Божественных качеств: (1) красота и совершенство Писания, (2) действенность и сила Писания и (3) цельность и гармоничность Писания. Первые два качества мы рассмотрим вкратце, основная же часть этой главы будет посвящена третьему из них. Конечно, не стоит проводить слишком резкого различия между этими категориями. Чаще всего они пересекаются и взаимодействуют друг с другом [10].

I. Красота и совершенство Писания

Первая категория, которую следует отметить, заключается в том, что канонические Писания свидетельствуют о своем Божественном происхождении своей красотой, совершенством и безупречностью. Как отмечается в Вестминстерском исповедании, Писание выделяет «его небесная природа…, великолепие стиля…, множество других несравненных достоинств». Другими словами, Писание, будучи от Бога, отражает в себе черты Самого Бога [11]. В конце концов, как человеку понять, что он встретил Бога? Нужен ли Богу какой-то внешний авторитет, чтобы быть узнанным? Когда люди встречают Бога, они явственно осознают Его красоту, величие и совершенство, так что не нуждаются в дополнительных «доказательствах» того, что перед ними – Бог (Пс. 26.4; 49.2; 95.6; Ис. 6.1-7; Откр. 1.12-17, 4.3). Само себя Писание также много раз описывает как обладающее теми же самыми качествами. Псалмопевец говорит о слове Божием:

«Закон Господа совершен» (Пс. 18.8).

«Заповедь Господа светла» (Пс. 18.9).

«Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше мёда устам моим» (Пс. 118.103).

«Дивны откровения Твои» (Пс. 118.129).

Таким образом, человек знает, что Писание – от Бога, ведь оно несет в себе Его красоту и совершенство.

Следует отметить, что «великолепие стиля», упомянутое в Вестминстерском исповедании – это не риторические или литературные качества, которые могли бы понравиться современному человеку. Красота Писания – *духовная*, а не просто эстетическая. По этой причине Кальвин признавал, что античные классики (Цицерон, Платон, Аристотель) исполнены «изысканнейшего красноречия», но в то же время Писание «по силе воздействия намного превосходит всё, написанное человеком»[12]. Также и апостол Павел пишет: «И слово мое, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2.4-5)[13]. Итак, мы видим, что красота и совершенство Писания обусловлены прежде всего тем, как в нём отображаются красота и совершенство Христа. Геррит Беркувер замечает: «Свидетельство Духа начинается с того, чтобы соединить нас с главным в Писании, а именно – с Иисусом Христом»[14]. Именно поэтому Вестминстерское исповедание считает одним из внутренних доказательств истинности Писания то, что в нём содержится «полнота раскрытия… единственного пути спасения».

Подобный подход к оценке авторитетности канонических книг мы находим у отцов ранней Церкви. Например, в прологе комментария Иеронима на Послание к Филимону мы видим, что автор защищает это послание на том основании, что это «писание, исполненное евангельской красотой», что «указывает на его богодухновенность»[15]. Иоанн Златоуст заявляет, что в Евангелии от Иоанна «нет… ни притворства, ни вымыслов, ни басней», ибо его «голос приятнее и гораздо полезнее всякой игры на цитре и всякой музыки» и есть «нечто великое и возвышенное»[16]. Ориген защищает каноничность Послания Иуды на том основании, что оно «полно слов, сильных небесной благодатью»[17] а также отстаивает Евангелия как повествующие о «поистине славных и Божественных деяниях»[18]. Цитируя отрывки из Евангелия от

Матфея (4.17) и Послания к Филиппийцам (4.5) Климент Александрийский говорит, что слова людей можно отличить от слов Писания, потому что «Никто, пожалуй, не будет приведен в такое изумление увещеваниями остальных святых мужей, как Самим Господом»[19]. Ориген защищает аутентичность Послания к Евреям на том основании, что «мысли… в этом Послании удивительные»[20]. Татиан так рассказывает о том, как он пришел к вере словам Писания: «Я поверил этим книгам по простоте их речи, безыскусственности писателей, удобопонятности объяснения всего творения, предвидению будущего, превосходству правил»[21].

Мы говорили о том, как «великолепие стиля» Писания ведет людей к принятию его истин. Однако этот принцип работает и за пределами Библии. Почему одни произведения мировой литературы пользуются большой популярностью и считаются классикой, а другие остаются в безвестности? Всегда ли это связано с политикой издателя, беззастенчивой саморекламой автора (или ее отсутствием) или какими-то другими внешними причинами? Вовсе нет. Просто иногда к признанию книги приводит ни что иное, как ее *собственные качества*. Одни книги банально лучше других, и читатель вполне способен заметить разницу. Вилли ван Пеер доступно показывает, как это работает на примере шекспировской версии «Ромео и Джульетты» 1593 года[22]. Более ранний вариант этой истории – с тем же общим сюжетом и персонажами, но с совершенно иной моралью и концовкой – был опубликован Артуром Бруком в 1562 году. Почему же именно пьеса Шекспира завоевала народную популярность, а произведение Брука было практически полностью забыто? Причина явно не в том, что пьеса Шекспира как-то по-особенному соответствовала политическому и моральному климату елизаветинской Англии. Напротив, именно версия Брука отражала взгляды своего времени, тогда как шекспировская пьеса бросала вызов устоям. Но в итоге именно *содержание* шекспировского произведения и то, какой отклик оно вызывало в массах, привело к его признанию. Ван Пеер заключает, что пример Шекспира «опровергает утверждение... что

канон состоит только из тех произведений, которые отвечают интересам власть имущих»[23].

Тот факт, что собственные качества книги могут привести к ее принятию, был отмечен и исследователями Ветхого Завета. Не признавая, что ветхозаветные книги обладают «Божественными качествами» в том смысле, в котором о них говорится в этой книге, Шемарьяху Талмон всё же согласен, что причиной их окончательного принятия были не официальные декларации некоего авторитетного органа, а их популярность в народе[24]. Талмон пишет: «В Еврейском Писании нет ни единого явного или скрытого указания, которое дало бы повод думать, что в библейский период какая-либо властная группа в какой-то момент обсуждала создание свода авторитетных текстов или принимала решение о включении в такой свод той или иной книги»[25]. В вопросе о том, какие книги оказались приняты, а какие нет, «решающим фактором было общественное признание»[26]. Проще говоря, «распространялись те сочинения, которые *заслужили* всенародное признание»[27].

Итак, мы видим, что признание книг не всегда является результатом того, что так пожелали сильные мира сего. Напротив, книги зачастую обретали признание в результате своего рода борьбы за существование, когда выживает сильнейший[28]. Побеждают «сильнейшие» книги. Таким образом, книги порой действительно способны избирать себя сами.

II. Действенность и сила Писания

Второй способ, которым каноническое Писание свидетельствует о себе, – это его воздействие на жизнь читателя. Божественное происхождение Библии явствует не только из того, что она *говорит*, но и из того, что она *делает*. Библейское учение доказывает, что оно приносит мудрость (Пс. 118.98; 2 Тим. 3.16), радует сердце (Неем. 8.8-12; Пс. 118.111), озаряет темные моменты жизни (Пс. 118.105), вразумляет душу (Пс. 118.144),

утешает в беде (Пс. 118.50), обличает грех и вину (4 Цар. 22.11-13; Деян. 2.34-37; Евр. 4.12-13) и ведет к счастью и блаженству (Пс. 1.1-3). Вестминстерское исповедание, как уже отмечалось, ссылается на такого рода свидетельства, говоря о «силе учения» Библии. Другими словами, учение Писания не только красиво и совершенно, но также обладает силой и действенностью. Вот как об этом говорит Пол Хелм:

«Свидетельством богооткровенной природы Писания является не только то, что оно само так о себе говорит, но и то, что оно *действует* как слово Божие… Одним из признаков этого служит тот факт, что Библия может сделать явным, обнаружить внутреннее состояние своего читателя… С этим связана способность Писания пробуждать и удовлетворять определенные потребности читателя…, задавать высокую нравственную планку..., и формировать у читателя новую мотивацию для достижения этой планки»[29].

Конечно, эти слова Хелма – лишь часть того, что можно сказать о действенности Писания[30]. Принципиальный момент, который необходимо себе уяснить, состоит в том, что Писание обладает силой и динамикой, воздействуя на читателя так, что это свидетельствует о его, Писания, особом происхождении и авторитете. Как отмечает Николас Райт, «тот, кто читает Писание, видит, что его книги несут в себе ту же силу, то же *властное действие*, которым отличалась изначальная проповедь "слова"»[31].

В традиционном языке реформатского богословия это Божественное качество описывается максимой «Писание – "средство благодати"[32]». Писание не просто сообщает некие сведения (хотя оно и это делает), оно «живет и действует… и проникает вплоть до места, где встречаются душа и дух, до связок и мозга костей» (Евр. 4.12, перевод РБО 2015). Возвращаясь к нашему предыдущему разговору о теории речевого акта, можно сформулировать это так: говоря, что канон – это средство благодати, мы имеем в виду, что он, при содействии Святого Духа,

имеет *перлокутивный* эффект; он изменяет, формирует и преображает своего читателя или слушателя. Канон – не предмет суждения, он сам – судья. Если мы всерьез воспримем это свойство Писания, то увидим, что это не община верующих формирует канон, но сам канон выступает в качестве орудия, которое созидает общину верующих. Говоря словами Мартина Лютера, «Церковь не создает слова, но сама создается словом»[33].

Такое понимание канона подчеркивается в работах Уильяма Эйбрахама, в частности в его книге «Канон и критерий в христианском богословии»[34]. Эйбрахам утверждает, что многие среди современных христиан неправильно понимают роль канона, используя его как вероучительную норму – эпистемологический критерий для определения истинных и ложных представлений, – тогда как для верующих канон должен быть средством благодати, способным преображать человеческую жизнь. Опасения Эйбрахама о том, что канон может превратиться в орудие доктринальных споров, вполне обоснованы: реформатское богословие с его акцентом на слове как средстве благодати это регулярно подтверждает. Однако Эйбрахам заходит несколько дальше, чем нужно, когда утверждает, что канон – это *только* средство благодати, а никак не вероучительная норма. Как отмечал Ванхузер, «зачем выбирать между одним и другим? Иисус был полон "благодати и истины" (Ин. 1.14). Вероучение служит как эпистемологическим, так и пастырским целям»[35]. Эйбрахам справедливо указывает на важную причину влияния канонических книг на раннюю Церковь – эти книги были могучим средством благодати. Однако он словно не понимает, что у канонических книг есть и другие Божественные атрибуты[36].

Отцы ранней Церкви также признавали, что канонические книги отличаются силой и действенностью. Иустин Философ, отстаивая христианскую веру, говорит: «Докажу тебе, если ты здесь останешься, что мы поверили не пустым басням и не бездоказательным словам, но учению, которое исполнено Святого Духа и изобилует силою и благодатью»[37]. Рассуждая об учении Христа, Иустин прибавляет, что «оно внушает какой-то страх и

владеет силою поражать тех, которые совратились от истинного пути, и вместе служит сладчайшим успокоением для тех, которые живут по нему»[38]. Автор Апологии Аристида (ок. 130 г.) предлагает императору читать «Евангелие», сопровождая это таким обещанием: «Вы, если прочитаете его, познаете силу, сущую в нём»[39]. Климент Александрийский напоминает своим слушателям, что изменение жизни и святость приходят не через слова людей, а через «буквы [Писания], делающие людей святыми», и далее он цитирует многочисленные книги Нового Завета[40]. Ириней защищает четыре Евангелия, говоря, что Церкви надлежит «иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей»[41]. Ориген, отстаивая Евангелия от критики Цельса, пишет, что слова Иисуса в них были исполнены «Божественной силой», которой слушатели «проникаются» и «проявляют ее в своей жизни и настроении»[42].

III. Цельность и гармоничность Писания

Третье из Божественных качеств – это замечательная внутренняя гармония и последовательность, характерная для канонических книг. В Вестминстерском исповедании, как уже говорилось, об этой черте Писания говорится как о «согласии всех его частей». Из самого Писания ясно, что Бог – это Бог гармонии и цельности, который никогда не противоречит Себе (Пс. 88.34; Прит. 14.5; Тит. 1.2; Евр. 13.8). Поэтому ожидаемо, что любой текст, претендующий на статус слова Божия, будет соответствовать другим частям Божественного откровения[43]. Ранние отцы Церкви согласны с этим. Ириней Лионский пишет: «Всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным, и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо, и сказанное ясно послужит к объяснению притчей, и во многогласии выражений в Писаниях почувствуется единая согласная мелодия, восхваляющая песнями создавшего все Бога»[44]. Тертуллиан говорит то же самое в отношении Евангелий: «Не имеет значения, что [в Евангелиях] разное расположение повествований, лишь бы было согласие в сущности веры… И я бы уже здесь мог остановиться, утверждая, что не следует признавать

сочинение, которое не подымает чела, которое не проявляет твердости и не обещает надежности ни полным названием, ни необходимым указанием автора»[45]. Иустин прямо говорит о том, что он «убежден», «что никакое место Писания не противоречит другому»[46].

Конечно, таким понятиям, как гармоничность или последовательность, сложно дать четкое определение. Когда мы говорим, что Божественное откровение согласно внутри себя, что именно мы имеем в виду? Последовательность в отношении чего? Есть три категории, в которых эта последовательность и единство могут найти свое выражение: доктринальная, историческая[*] и структурная. Данные категории, как это часто бывает, пересекаются одна с другой и в известной степени предполагают друг друга, поэтому не следует проводить между ними слишком резкое различие.

А. Доктринальная цельность

Наиболее очевидный пример цельности, наблюдаемый в Священном Писании, – это доктринальная цельность. При рассмотрении различных частей Писания становится очевидным единство его учения по целому ряду богословских тем, таких как природа Бога и человека, роль народа израильского, задачи и устройство Церкви, личность и служение Христа, весть о прощении и искуплении, важность святости, место и значение таинств, эсхатология и последние времена и так далее. Всякий раз, когда мы говорим о доктринальной цельности какой-либо канонической книги с другими частями Божественного откровения, мы просто имеем в виду, что эта книга истинна с точки зрения содержащегося в ней вероучения[47]. Тема ортодоксальности[*] или вероучительной безупречности регулярно присутствует в современных исследованиях канона и часто выступает в качестве одного из нескольких «критериев каноничности»[48]. Однако, как отмечалось выше, концепция критериев каноничности сама по себе поднимает множество богословских и эпистемологических

вопросов. Поэтому чем рассматривать вероучительную безупречность как некий внешний, независимый стандарт, стоящий вне Божественного откровения и способный служить для проверки книги на каноничность, лучше видеть в ней один из способов, которым Божественное откровение подтверждает само себя. Именно такой подход мы видим в Писании, когда истинность слов пророка доказывается на основании откровений, данных Богом ранее (Втор. 18.20), или когда христиане Верии изучали Писание, чтобы убедиться, что богодухновенное учение апостола Павла согласуется со столь же богодухновенным учением Ветхого Завета (Деян. 17.10 и далее). При этом на вопрос вероучительной истинности сто́ит взглянуть с двух точек зрения: во-первых, с точки зрения первых христиан, которые еще не имели всего новозаветного канона и первыми пытались распознать книги, данные Богом, а во-вторых, с точки зрения наших дней, когда у нас уже есть весь Новой Завет, и мы лишь рассуждаем о том, есть ли достаточные основания считать, что эти книги действительно от Бога.

1. Ортодоксальность и незавершенный канон Нового Завета

На самых ранних этапах христианской веры, до того, как канон был завершен, решающую роль в процессе признания каноничности той или иной книги часто играла чистота содержавшегося в ней учения веры[49]. Даже если ортодоксальность сама по себе не была достаточным основанием для признания книги канонической – в среде ранних христиан ходило много книг, которые были безупречны с точки зрения вероучения, но при этом не обязательно считались каноническими (например, «Пастырь» Ерма), – этот фактор, тем не менее, был важным и необходимым для того, чтобы считать книгу частью Нового Завета. По сути, чистота вероучения считалась непременным условием каноничности. Без нее книга не могла быть канонической. Классическим примером роли ортодоксии является хорошо известный рассказ Серапиона, епископа Антиохийского (ок. 200 г.), о котором говорилось выше. Хотя у Серапиона были сомнения и по поводу авторства Евангелия от Петра, он осудил эту книгу именно

потому, что она грозила завести Церковь «как в нору, в ересь»[50]. Также и автор Канона Муратори отвергает приписывавшееся апостолу Павлу Послание к лаодикийцам на том основании, что оно содержит «ересь Маркиона… ибо негоже желчь смешивать с медом»[51]. В обоих случаях еретическое содержание книг сыграло свою роль в том, что они так и не были признаны частью канона.

В свое время идея о том, что вероучительная истинность не могла служить надежным критерием в признании ранней Церковью канона Нового Завета, была поставлена под вопрос Вальтером Бауэром[52]. В книге «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве» Бауэр утверждал, что «правильное» вероучение не могло быть надежным критерием в создании канона, поскольку до IV века у христиан не было единой вероучительной нормы. В ту эпоху, согласно Бауэру, вообще не существовало христианства как такового, а было множество «христианств», каждое из которых имело собственные доктринальные отличия и боролось за главенство над прочими. Лишь после того, как канон окончательно сложился и в богословском соперничестве определились победители, в раннем христианстве стало возможно говорить об ортодоксии. Таким образом, канон стал не столько плодом ортодоксии, сколько причиной ее формирования. Конечно, христиане более поздних поколений, которые в конце концов и определили состав Нового Завета, *утверждали*, что именно приглянувшиеся им книги соответствовали изначальному учению Иисуса. Но, пишет Бауэр, такое утверждение просто постфактум оправдывало уже сделанный выбор. Это как если бы вы добавили маршрут в навигатор уже после прибытия в пункт назначения, но при этом вы бы утверждали, что вас вёл навигатор.

Во многих отношениях тезис Бауэра – это одна из возможных проблем при понимании Божественных качеств Писания (особенно в отношении единства и ортодоксальности библейских книг), которые мы еще рассмотрим. Сразу следует признать, что в ряде моментов Бауэр безусловно, прав. Прежде всего, он справедливо отмечает, что в раннем христианстве царило разнообразие – ереси возникли очень рано, что видно из многих новозаветных текстов,

содержащих полемику с лжеучениями (например, Гал. 6.12; Кол. 2.11-13; 2 Пет. 2.1; 1 Ин. 2.19; Иуд. 4-8; Откр. 2.6,15). Всё это разнообразие никуда не делось и в дальнейшем, что видно на примере существования таких групп, как эбиониты, маркиониты, валентиниане и им подобные[53]. Однако другие стороны идеи Бауэра вызывали против себя решительную критику, которая, по мнению некоторых, опровергла их[54]. Хотя эта книга – не место для разбора этой критики, я позволю себе кратко высказаться по поводу тезисов Бауэра. Для него камнем преткновения является вопрос о том, существовал ли надежный стандарт, опираясь на который уже на раннем этапе христианской истории можно было бы оценить ортодоксальность той или иной книги. Несомненно, различные группы *считали* себя носителями истинной веры (все так считали), но можем ли мы сказать, что права была лишь одна из этих групп? Существовала ли доступная и надежная основа, исходя из которой было бы можно отличить истинные учения от ложных? В этой книге я утверждаю, что ранние христиане имели доступ к трем источникам, которые служили им мерилом истинности.

а. *Ветхий Завет.* Сторонники Бауэра обычно упускают из виду – и в этом они похожи на Маркиона – всю значимость той роли, которую среди ранних христиан играл Ветхий Завет. Морис Уайлс как-то заявил: «Не было такого времени, когда бы Церковь не имела Священного Писания. С первых дней у нее был Ветхий Завет, который Церковь признавала в качестве Божественного откровения»[55]. Помимо многочисленных примеров обращения к Ветхому Завету в новозаветном тексте, цитаты из Ветхого Завета в изобилии встречаются в трудах мужей апостольских[*] и в других раннехристианских писаниях[56]. Таким образом, определенные «направления» христианства считались неправильными уже в самую раннюю эпоху. Например, любые формы гностицизма его идеей о том, что Бог Ветхого Завета – не истинный Бог, а лишь «демиург», как в случае с маркионитством, признавались ошибочными на основании одних лишь ветхозаветных канонических книг. Как заметил Бен Уитерингтон, «гностицизм с самого начала не имел успеха, потому что отвергал единственную

книгу, которую признавали авторитетной уже самые первые христиане – Ветхий Завет»[57]. Поэтому утверждение, что у ранних христиан не было Писания, исходя из которого можно было бы рассуждать о том, что одна группа является еретической, а другая – ортодоксальной, просто ошибочно. Книги Ветхого Завета вполне обеспечивали изначальную вероучительную базу[58].

b. *«Ядро» Нового Завета.* Хотя все новозаветные книги безупречны с точки зрения содержащегося в них учения веры, не все они нуждались в подтверждении этого факта ранней Церковью или хотя бы ее частью. Некоторые из этих книг, особенно большие послания Павла и Четвероевангелие, считались авторитетными уже на самой заре христианства. Их принимали не столько потому, что они соответствовали какому-то стандарту вероучительной истины, но прежде всего на основании их очевидного апостольского происхождения – эти книги были «даны» самими апостолами[59]. Гарри Гэмбл отмечает: «Послания Павла и Синоптические Евангелия... ценились так долго и так широко, что их вероучительную истинность принимали как данность: для Церкви было бы странно, например, сомневаться в доктринальной правоте апостола Павла!»[60].

Судя по всему, уже на очень раннем этапе сложилось «ядро» новозаветных текстов, служивших образцом апостольского учения. Это объясняет, почему подавляющее большинство позднейших разногласий о границах новозаветного канона в основном касалось очень небольшого числа книг; очевидно, «ядро» Нового Завета оставалось нетронутым с наиболее раннего этапа христианской истории. Джон Бартон подтверждает это: «Центральное "ядро" нынешнего Нового Завета на удивление рано стало рассматриваться как главный авторитетный источник для христиан. У нас практически нет свидетельств о существовании серьезных разногласий по поводу Синоптических Евангелий, Евангелия от Иоанна или основных Павловых посланий»[61]. Если Бартон прав, то эти основные книги должны были служить богословским и доктринальным мерилом для анализа вероучительной истинности остальных книг, таких как Второе послание Петра, Послание Иуды

и Третье послание Иоанна. Всё это подтверждает, что в первые века христианства вероучительная безупречность как внутреннее качество не играло одинаковой роли в принятии каждой из новозаветных книг (хотя все они в равной степени истинны с точки зрения учения веры). Оно играло главную роль в дискуссиях лишь о тех книгах, чей статус был спорным или неопределенным[62].

с. *«Правило веры»*. В следующей главе мы обсудим роль апостольского предания в раннем христианстве и то, как оно сформировало вероучительную норму для первых христиан, и можно ли считать книги Нового Завета письменным воплощением этого предания. Апостольское предание как единое целое носило разные именования, такие как «regula fidei» (правило веры), «ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας» (канон истины), и «ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας» (канон Церкви)[63]. То, что это краткое изложение апостольского предания было главным оружием в борьбе ранней Церкви с ересью, видно из работ Дионисия Коринфского, Ипполита Римского, Иринея Лионского, Климента Александрийского, Тертуллиана и Оригена[64]. «Правило веры» было особенно действенно, поскольку оно передавалось из уст в уста (что было важно в мире, где мало кто умел читать и писать)[65], было сравнительно кратким (и, следовательно, простым в употреблении)[66], а область его распространения была велика (и поэтому его знали многие поместные Церкви)[67].

Хотя «правило веры» является одним из видов «предания», важно отличать его от церковного предания позднейших эпох. В своей полемике с ересями Ириней обращается к «правилу веры», как чему-то, что исходит не от Церкви, но от самих апостолов – Церковь лишь хранит его[68]. Он пишет: «Мы отсылаем их [еретиков] опять к тому преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквах чрез преемства пресвитеров»[69]. В этом смысле «правило веры» не содержало новых учений или доктрин, которых не было в Писании, и не было отделено от Писания так, словно это были два совершенно независимых источника истинного учения[70]. Напротив, оно понималось как

«краткое изложение того, о чём говорит Писание»[71] или как нечто, основанное на «принципах и логике самого Писания»[72]. По выражению Иринея, «правило веры» – это «порядок и связь Писаний»[73]. Это было полностью верно в отношении того, как «правило веры» соотносилось с Ветхим Заветом. Не будучи чем-то совершенно отдельным, «правило» разъясняло Ветхий Завет и раскрывало его связь с искупительным служением Христа. Кристофер Зайц говорит об этом так: «"Правило веры" у отцов ранней Церкви определяло связь Благой Вести с четкими и авторитетными словами Еврейской Библии, в которой теперь видели первый Завет и важнейшее свидетельство о том, как всё начиналось»[74]. Климент Александрийский подтверждает эту связь: «Церковным каноном же называется согласие и симфония Закона, Пророков и Нового Завета, который открыт после прихода Спасителя»[75].

Схожим образом «правило веры» можно понимать как краткое изложение послания, содержащегося в книгах Нового Завета. Конечно, «правило» не могло не сыграть определенной роли в рецепции Церковью тех новозаветных книг, что считались спорными или сомнительными (как говорилось выше). Но при этом оно само сложилось на основе того «ядра» Нового Завета, которое было в ходу с самых ранних времен. Кроме того, важно помнить, что новозаветные книги – это письменное воплощение устного апостольского предания (о чём мы поговорим в 5-й главе). Поскольку «правило веры» кратко излагает устное апостольское предание, оно также кратко передает писанный Новый Завет – даже те его части, что на тот момент еще не были формально признаны Церковью. Таким образом, между «правилом веры» и Новым Заветом существует «симбиотическая»[76] или даже «круговая»[77] связь – они подтверждают друг друга. Не только «правило веры» служило для «подтверждения» канонических книг, но и канонические книги использовали для «подтверждения» существа «правила веры»[78]. В какую бы сторону это не работало, перед нами – пример того, как библейское послание доказывает само себя.

Поскольку «правило веры» – это краткое изложение библейского учения, Ириней объяснял своим читателям, что такого рода предание не может меняться и развиваться: «Принявши это учение и эту веру, Церковь… тщательно хранит их… И ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением»[79]. Иоанн Бер так поясняет его слова: «Таким образом, ясно, что для Иринея "предание" не является чем-то живым, в том смысле, что оно может и изменяться, расти и развиваться в нечто иное»[80]. Ириней противопоставляет такой подход еретикам вроде Валентина, Маркиона или Керинфа, которые всегда прислушивались к «живому голосу»[81]. Для Иринея и других ранних отцов, Церковь должна не искать «живой голос» в настоящем, но лишь оглядываться на апостольский голос из прошлого, содержащийся в Писании и обобщенный в «правиле веры»[82]. Другими словами, Ириней понимает апостольское слово об Иисусе в его надлежащем историческом контексте – как то, что дано неизменно, неповторимо, единожды и навеки.

В конечном счете, обращение ранними отцами Церкви к «правилу веры» являет нам нечто очень важное об их понимании внутренних качеств Писания. Мы видим, что они рассматривали Писание не как сплетение разнородных богословских концепций, а как единую историю со множеством тематических направлений, которые можно обобщить и осмыслить. Несомненно, «правило веры» в известной мере привносит гармонию и однородность в библейский текст, образуя фон для правильного чтения Библии[83]. В то же время, следует помнить, что отцы не считали эту гармонию чем-то искусственным, словно различные части были насильно собраны в рукотворное целое. «Правило веры» смогло явить гармонию именно потому, что гармония, которую можно было обобщить и выразить, в нём уже была. Именно эта способность усмотреть внутренние качества Писания направляла отцов Церкви в процессе рецепции канона.

2. Ортодоксальность и завершенный канон Нового Завета

Мы видели, что вероучительная безупречность сыграла важную роль в признании книг Нового Завета первыми христианами. Однако мы не можем рассматривать ортодоксальность новозаветных книг только с этой точки зрения. Мы должны помнить, что вопрос о нашем принятии Нового Завета – не только исторический (как это происходило в ранней Церкви), но и эпистемологический (есть ли у христианской религии достаточные основания считать, что двадцать семь книг новозаветного канона даны Богом). Ответить на последний вопрос мы можем, лишь рассматривая канон Нового Завета *как завершенное целое*. В этом случае вопрос об ортодоксальности приобретает дополнительные черты. Хотя вероучительная истинность отдельной книги не представляет достаточного доказательства ее каноничности, тот факт, что все двадцать семь книг согласуются друг с другом (и с тридцатью девятью книгами Ветхого Завета) в вопросах веры, является убедительным аргументом в пользу Божественного происхождения Нового Завета. Если принять во внимание объем Писания, большое количество его авторов, разнообразие и сложность тем, пестроту мест, условий и временных периодов, когда писались книги Библии, а также тот факт, что канон был сформирован не каким-то одним человеком или группой людей, которые могли бы подобрать книги под собственный единый стандарт, то удивительная богословская гармония библейских книг становится еще более очевидной. Именно этот аргумент используется в Вестминстерском исповедании (1.5), когда оно говорит, что «согласие всех его частей, замысел в целом» доказывают, что известная нам Библия «есть слово Божие». Отсюда следует, что некоторые Божественные качества можно увидеть и оценить только рассматривая Писание не просто как собрание книг, но как единое целое. В этом смысле в каноне присутствует системный эффект, когда целое больше, чем сумма составляющих его частей[84].

Конечно, факт богословского единства книг Нового Завета не смог избежать своей доли критики[85]. Если Вальтер Бауэр считал, что в ранней Церкви не было единого для всех учения, то Фердинанд Баур оспаривал наличие единой ортодоксии и в завершенном

каноне Нового Завета. Баур утверждал, что каждая книга Нового Завета возникла как «партийный документ», за которым стоит определенная богословская программа, или «Tendenz» (нем. тенденция). Одни книги носили иудеохристианский характер (Евангелие от Матфея, Послание Иакова), иные принадлежали к миру нееврейского христианства (Павловы послания), а третьи представляли собой синтез (Деяния, Послание к Евреям, Евангелие от Иоанна)[86]. В различных вариантах идеи Баура восприняли некоторые современные ученые, в первую очередь Джеймс Данн, а также Джеймс Робинсон и Гельмут Кёстер, которые говорят о различных «траекториях» в Новом Завете[87]. Эрнст Кеземанн в своем знаменитом эссе «Новозаветный канон и единство Церкви» утверждает, что «разброс доктринальных мнений в Новом Завете уже настолько широк, что мы вынуждены признать существование не просто серьезных разногласий, но порой и непримиримых богословских противоречий»[88]. Ли Мартин Макдональд, отмечая, что многие ученые апеллируют к ортодоксальности при обсуждении канона, отвергает такой подход на том основании, что в Новом Завете содержится множество богословских позиций, которые «сложно примирить между собою»[89]. Эрнест Бест, стремясь доказать наличие «противоречий в Писании», утверждает, что «за поколение до нас обычно рассуждали о *едином* новозаветном богословии, теперь же более привычно говорить о нескольких богословиях внутри Нового Завета»[90].

Подобные возражения представляют собой второй потенциальный аргумент против Божественных качеств Писания, и от них нельзя просто отмахиваться. Действительно, книги Нового Завета не всегда просты для понимания; порой в них нелегко разобраться (ср. 2 Пет. 3.16). Следует признать, что на страницах Нового Завета можно встретить довольно широкий спектр представлений. Синоптики не всегда рассказывают историю Иисуса согласно и в одних и тех же словах, что вызывает бесконечные споры о потенциальных противоречиях[91]. Евангелие от Иоанна заметно отличается от синоптиков тем, что добавляет к повествованию об Иисусе собственные уникальные эпизоды (например, чудо в Кане, исцеление слепорожденного, воскрешение Лазаря), но также

умалчивая о важнейших моментах жизни Иисуса (например, в этом Евангелии нет многих притч и рассказов об изгнании Иисусом бесов)[92]. Послания Павла зачастую кажутся совершенно различными между собой как по стилю, так и по содержанию (например, Послания к Галатам и Римлянам не похожи на Пастырские послания)[93]. И, конечно, богословие Павловых посланий порой смотрится прямой противоположностью богословию Послания Иакова.

Однако даже в виду всех этих проблем не следует полагать (хотя это часто происходит), что различия неизбежно влекут за собой подлинные противоречия. Можно рассуждать о множественности богословских перспектив, признавая при этом, что у них есть общая цель. Кроме того, совсем не факт, что эти различия на деле важны настолько, насколько их таковыми порой представляют. К примеру, на многие из этих вопросов ученые в течение многих лет предлагали подробные ответы, стремясь доказать богословское единство Нового Завета (хотя в этой книге нет возможности рассмотреть их работы)[94]. Данные исследования ясно демонстрируют, что многие из предполагаемых противоречий в Новом Завете часто переоценивались, тогда как очевидные богословские разногласия очевидны что в прошлом, что сейчас[95]. Возьмем для примера предполагаемый конфликт Павла с Иаковом. Хотя история такова, что между Павлом и людьми «от Иакова» (Гал. 2.12) и вправду имели место разногласия по поводу роли ветхозаветных обрядовых установлений[96] – и, несомненно, подобные разногласия никуда не исчезли и в ранней Церкви[97] – совсем не очевидно, что разные книги Нового Завета действительно содержат несовместимые представления по данному вопросу[98]. Сам Павел признавал, что Иаков был «столпом» Церкви, подавшим ему, Павлу, «руку общения» (Гал. 2.9). Кроме того, в книге Деяний (15 гл.) мы ясно видим, что, несмотря на возможные различия в практике между двумя «лагерями», Павел и Иаков были едины в том, что следует нести Благую Весть язычникам, а также в том, в какой мере неевреи должны были соблюдать ветхозаветные нормы (Гал. 15.22-29), причем Павел был

назван «возлюбленным» (Гал. 15.25). Более того, Павел даже организовал специальный сбор пожертвований для иерусалимских христиан, демонстрируя постоянную заботу и любовь к ним (Рим. 15.26). Что касается известного отрывка из 2-й главы Послания Иакова, то многие ученые отмечают, что при ближайшем рассмотрении в нём нельзя усмотреть разногласий с Павловым пониманием оправдания[99]. Когда читатель осознаёт, что два автора ставят совершенно разные вопросы – Павла интересует, как человек может оправдаться перед святым Богом (Рим. 3.19-31), тогда как Иаков рассматривает ситуацию, когда некто утверждает, что имеет веру, не имея при этом ее плодов (Иак. 2.14), – то предполагаемые разногласия исчезают[100]. Таким образом, мы можем согласиться со словами Дэвида Уэнхемома, что «рассуждения о радикальном расколе между Павлом и Иерусалимом преувеличены»[101].

Перед теми, кто считает Новый Завет ареной борьбы соперничающих богословских течений встает и еще одна (более широкая) проблема. Если предложенная Вальтером Бауэром реконструкция раннего христианства верна, нам следует принять, что канон состоит из книг, отражающих предпочтения «победителей» богословских войн. Действительно, Эрман поднимает острый вопрос: «Что, если бы верх одержала какая-то другая форма христианства?»[102] Сам он отвечает, говоря, что в этом случая, вероятно, Новый Завет состоял бы из «совершенно другого набора книг»[103]. Поэтому тот канон, что у нас есть, представляет собой потерю «огромного разнообразия первых веков христианства»[104]. Но здесь есть проблема. Если нынешняя форма канона включает в себя книги победителей в богословской борьбе и тем самым являет *утрату* разнообразия, то как это соотносится с утверждением, что имеющийся у нас канон состоит из противоречащих друг другу книг, отражающих широту разнообразия? Если канон определяют победители, то зачем им брать книги из нескольких враждующих богословских лагерей? Нельзя утверждать, что сторонники протоортодоксии[*] «изобрели»[105] канон, чтобы подавить оппозицию, одновременно

говоря, что канон – это какофония несогласных между собой богословских идей. Какое из этих двух утверждений верное? Говоря проще, нельзя верить в правоту Бауэра и одновременно считать, что канон Нового Завета – это пространство богословского хаоса. Нужно выбрать что-то одно[106].

Во всех этих спорах важно не забывать, что оценка богословской гармоничности Нового Завета – это нечто большее, чем простая последовательность научных действий. В этом и заключается проблема большинства дискуссий о гармонии Нового Завета – они исходят из того, что богословское понимание – это чисто *человеческое* дело[107]. Как ни странно, некоторые стремятся понять новозаветное богословие, одновременно с этим отвергая идею этого самого богословия о том, как именно происходит богословское понимание. Новый Завет нельзя понять тем же путем, как люди понимают труды Платона или Тацита. Сам Новый Завет утверждает, что он в основе своей – книга Божественная, созданная действием Святого Духа. Поэтому апостол Павел напоминает своим читателям: «Природный человек не принимает того, что исходит от Духа, ведь для него это глупость, и он не способен это познать, потому что об этом можно судить с помощью Духа» (1 Кор. 2.14, перевод РБО 2015). Бревард Чайлдс утверждает похожую идею, говоря – вместе с Эйвери Даллесом, Герхардом Эбелингом и другими – о том, что не следует резко разделять исторический и богословский аспекты библейского богословия[108]. Раскрытие библейского богословия – это не просто вопрос рассказа о фактах, не просто разговор на «религиозно-историческую» тему[109]. Как пишет Чайлдс, библейское богословие – это «конфессиональное» дело, которое должно сопровождаться признанием того, что Библия – это «Писание», которое «ведет за пределы самого себя к Божественной реальности»[110].

Здесь мы подходим к сути вопроса. Должны ли христиане отказаться от своей приверженности авторитету канона из-за того, что представители библейской критики, для которых толкование Писания – дело исключительно человеческое, заявляют, что они нашли в Библии богословские несоответствия? Ответ будет «нет»,

потому что у христиан нет оснований считать, что те, кто не имеет Духа, могут правильно разобраться в таких вещах – напротив, у христиан есть все основания считать, что они на такое не способны. С тем же успехом можно спросить, должен ли Джошуа Белл, всемирно известный скрипач, оставить музыкальную карьеру из-за того, что его концерт в вашингтонском метро (на скрипке Страдивари стоимостью 3,5 миллиона долларов) не привлек внимания прохожих, которые, скучая, проходили мимо[111]. Ответ зависит от того, есть ли у нас причины думать, что обычные пассажиры метро могут распознать музыкальный гений, когда они его слышат. Очевидно, что нет. Белл так и не собрал вокруг себя толпу слушателей, ему никто ни разу не аплодировал, и за всё свое выступление музыкант собрал всего 32 доллара 17 центов.

Здесь новозаветная критика могла бы возразить, что всё это выглядит, как хождение по кругу. Что удивительного в том, что христиане «приходят к выводу», что Новый Завет гармоничен, если они *заранее* верят в истинность Нового Завета? Поэтому не следует, утверждают критики, позволять тем, кто верит в Новый Завет, выносить окончательный вердикт по поводу его богословской гармоничности[112]. Однако данный аргумент работает в обе стороны. Если христианин исходит из истинности Нового Завета, отстаивая его цельность, то очевидно, что нехристианин исходит из ложности Нового Завета, отстаивая отсутствие в нем единства. Как минимум, он заранее считает, что утверждение из Первого послания к Коринфянам (2.14) ошибочно и что, вопреки данным словам, новозаветное богословие может быть правильно понято теми, кто не имеет Духа[113]. Таким образом, можно спросить, почему мы должны позволять тем, кто *заранее* отверг Новый Завет, быть окончательными судьями его богословской гармоничности? Опять же, по аналогии с музыкой, это было бы всё равно, что позволить человеку, начисто лишенному музыкального слуха (и по этой причине не способному понять всю эту «возню с нотами»), быть судьей на конкурсе вокалистов. И вот представьте, что такой человек, будучи не допущен к судейству, стал бы возражать и говорить, что все эти тона и ноты – фикция, которую раздувают музыканты,

утверждающие, что у них есть особая способность что-то такое слышать. Но, сколько не спорь, а правда есть правда: умение попадать в ноту существует, и не важно, слышит это глухой или нет.

В. Цельность по отношению к истории спасения

В библейском каноне присутствует не только доктринальное единство, но и цельность по отношению к истории спасения (хотя эти две категории явно пересекаются). Действительно, многие отмечают, что Писание, от Бытия до Откровения, рассказывает одну и ту же всеобъемлющую историю о том, как Бог примиряет падшее человечество с Собой через Иисуса Христа[114]. Для первых христиан вопрос стоял не только о том, согласуются ли новозаветные книги с ветхозаветными в том или ином учении (как бы важно это ни было), но и о том, действительно ли Новый Завет завершает историю, начатую Ветхим Заветом. Райт отмечает: «Иудеи того времени воспринимали библейские предания не разрозненно; они умели видеть историю в целом – и искали ей достойное завершение»[115]. Убедительность новозаветных книг заключалась в том, что вся история Израиля, начавшаяся в Ветхом Завете, достигала в них должного итога. Роберт Брейли отмечает, что «Новый Завет – словно очередная часть, продолжающая старую повесть, благодаря чему национальная история Израиля обретает универсальное измерение»[116]. Как отмечает Райт, именно в Иисусе, о котором говорят книги Нового Завета, «история Израиля достигла своей кульминации»[117].

Таким образом, единство ветхозаветных и новозаветных книг таково, что они не просто составляют набор отдельных рассказов на разные темы, но объединяются в общую всеобъемлющую историю спасения. Именно общность истории показывает, что Ветхий и Новый Завет – это, по сути, *одна книга*, ясно связанная Божественным происхождением своих отдельных частей. Райт приложил немало усилий, чтобы показать, как различные книги и части новозаветного канона передают общую тему искупления во

Христе как кульминации истории Израиля [118]. Аналогичным образом Дуайт Муди Смит утверждал, что Евангелия, в частности, представали очевидным продолжением единого библейского повествования об Иисусе Христе [119]. Точно так же Дэвид Оун отмечает, что Лука рассматривает свою книгу как «продолжение библейской истории» [120]. Именно по этой причине (среди прочих) следует отвергнуть такие книги, как Евангелие от Фомы. Как замечает Смит, «Евангелие от Фомы – это не нарратив; полагаю, эту книгу невозможно считать продолжением библейской истории» [121].

Именно здесь мы начинаем в полной мере ценить одно из главных Божественных качеств новозаветных книг: их *христоцентричность*. Первые христиане приняли канонические книги, потому что они, помимо всего прочего, ясно указывали на Иисуса Христа как на долгожданное разрешение загадки греха и восстания человека против Бога, проходившей через весь Ветхий Завет [122]. Именно на эту реальность указывает Вестминстерское исповедание, говоря, что «полнота раскрытия Писанием единственного пути спасения человека» (1.5) – это свидетельство того, что оно дано Богом. Поэтому мы видим, что канонические книги содержат не только *слово Христа*, сказанное через апостолов, но и *слово о Христе* [123]. Иначе говоря, канонические книги обладают как апостольским происхождением (ибо исходят от Христа), так и Божественными качествами (ибо говорят о Христе). Конечно, это относится не только к новозаветным книгам; ветхозаветные книги также понимались как христоцентричные по своей сути (Лк. 24.44). Можно с полным правом сказать: *главное*, что объединяет все канонические книги, – это Иисус Христос. Именно в Нём Библия обретает цельность.

C. Структурная цельность

То, что Ветхий и Новый Заветы образуют единую книгу, должно быть очевидно не только в общности сюжета, но и в цельности структуры. Таким образом, часть внутренних доказательств

аутентичности новозаветного канона – это то, как все двадцать семь книг Нового Завета подходят в качестве структурного завершения тридцати девяти книг Ветхого Завета. Эта «структурная» цельность может проявляться различными способами, о которых мы можем здесь лишь бегло упомянуть.

1. Идея Завета как основа структуры Писания

В следующей главе я постараюсь объяснить, что и ветхозаветные, и новозаветные документы отражают общую структуру договоров, характерную для древнего мира в том числе за пределами Библии. Итак, в основе Писания лежит удивительное структурное единство, центром которого является идея Завета[*] [124]. Это означает, что новозаветные документы принимают на себя «договорные» функции, соответствующие ветхозаветным параллелям. По словам Мередита Клайна, канонические Евангелия параллельны историческим повествованиям Пятикнижия, каждое из которых выступает как «исторический пролог», рассказывающий о Божественном домостроительстве спасения[125]. Параллели проявляются особенно ярко, если сравнить Евангелия с книгой Исход: каждое из них включает (1) установление Завета через главное спасительное деяние; (2) непропорционально большой объем текста, повествующий об этом деянии[126]; (3) сочетание повествовательного и дидактического элементов[127]; (4) жизнь и смерть посредника Завета как смысловой центр всего повествования[128]; и (5) изложение закона (учения) Завета и (или) посредника Завета. Эти связи усиливаются типологическим сходством фигур Моисея и Иисуса во всех евангельских рассказах [129].

Что касается книги Деяний, то и Клайн, и Вальтер Фогельс утверждают, что она играет в каноне ту же роль, что и исторические книги Ветхого Завета, поскольку и там, и там речь идет об эпохе вступления «народа Завета» в «новую землю» немедленно после кончины посредника Завета (Ис. Нав. 1.2; Деян. 1.8)[130]. Также Клайн и другие считают, что новозаветные

послания выполняют ту же функцию, что и ветхозаветные пророческие книги, поскольку они призваны применять и поддерживать условия Завета, изложенные в предыдущем историческом повествовании[131]. Сходным образом рассуждает и Джеральд Шеппард:

«В [Еврейской Библии] книги пророков, зачастую написанные раньше Торы в том виде, в котором мы ее знаем, тем не менее, стоят после Торы, словно они – комментарий к ней. Так и в Новом Завете послания Павла, которые были написаны раньше Евангелий, размещаются после них как богословский комментарий на ту же тему»[132].

Сходства между пророками и посланиями можно усмотреть еще и в том, что обе этих группы книг выступают как «судебные иски» против народа Божия, который нарушил условия Завета и последовал за «ложными богами»[133]. Книга Откровения Иоанна Богослова продолжает ветхозаветную модель использования апокалиптической литературы для передачи эсхатологических проклятий и благословений, предназначенных соответственно нарушителям и хранителям Завета; эта книга даже завершается архетипическим проклятием на тех, кто «приложит» или «отнимет» что-либо (Откр. 22.18-19; ср. Втор. 4.2) от условий Завета. Из всего этого следует, что канон Нового Завета представляет собой подлинное продолжение канона Ветхого Завета, с которым он неразрывно связан, и оттого по праву может считаться «Новым Договором» (2 Кор. 3.6, перевод РБО 2015).

2. Структура канона

Хотя нельзя не приветствовать тот факт, что современные исследования канона в основном занимаются фактической формой библейского текста[134], всё же жаль, что в них порой упускается из виду общая структура канонов Ветхого и Нового Завета[135]. Уолтер Брюггеманн с сожалением говорит о данной проблеме в отношении подхода Чайлдса к Ветхому Завету: «Чайлдс рассматривает библейские книги по одной. И в этом проблема,

ведь у человека не возникает ощущения всей Библии или всего Ветхого Завета»[136]. Однако другие ученые уже начали отмечать макроструктурные особенности как ветхозаветного, так и новозаветного канонов[137]. Хотя примеры подобных особенностей можно привести лишь вкратце, они являют важный аспект общей гармоничности и единства канона и напоминают читателю, что Библию, по сути, следует воспринимать как единую книгу.

Говоря о еврейском Ветхом Завете, многие ученые утверждают, что ко времени Иисуса и апостолов, скорее всего, уже сложилась его трехчастное деление – Закон, Пророки и Писания[138]. Конечно, есть и те, кто считает, что содержание третьего раздела в этот период все еще было неопределенным (по крайней мере, среди некоторых групп)[139], но, тем не менее, само это деление обычно не оспаривается[140]. Стивен Демпстер заметил, что трехчастная структура канона подтверждается текстовыми маркерами в начале и конце каждого из трех разделов, главными темами которых являются Божественное слово (Тора) и Божественное присутствие (Храм)[141]. Эти маркеры указывают на «чрезвычайно богатую интертекстуальность, проявляющую себя через всё Писание во множестве языковых и концептуальных отголосков. Более поздние книги Библии сознательно обыгрывают события, понятия и язык более ранних книг»[142]. Хотя третий раздел канона – Писания – демонстрирует значительную нестабильность в порядке книг, Демпстер утверждает, что у нас есть ряд взаимосвязанных факторов, позволяющих предположить, что этот раздел, скорее всего, начинался с Псалтири и завершался двумя книгами Паралипоменона[143]. Таким образом, каждый из трех разделов еврейской Библии имеет при своем завершении крупную пророческую фигурой. Для Торы это Моисей (Втор. 34.12), для Пророков – Илия (Мал. 4.5-6), а для Писаний – восходящее к царю Давиду упование на строительство (или восстановление) Храма в Иерусалиме (2 Пар. 36.23)[144]. Такая структура, состоящая в движении от Моисея через Илию к Давиду, свидетельствует о каноническом сознании библейских авторов и «понимании того, что отдельные книги Библии суть части большого целого»[145].

Конечно, не обязательно читать Ветхий Завет в его трехчастной структуре, чтобы оценить его единство и цельность[146]. Но когда мы видим эту структуру, становится еще более очевидным то, как книги Нового Завета завершают историю, начатую в Завете Ветхом. Завершение ветхозаветного канона Паралипоменоном – это напоминание читателю о том, что возвращение Израиля из изгнания, отраженное также в книгах Ездры и Неемии, это еще не конец истории, ведь это возвращение физическое, а не духовное. Людям лишь предстояло измениться на уровне сердца, так что Израиль пока пребывал в духовном изгнании[147]. Такое завершение оставляет читателя в эсхатологическом устремлении, заставляя ожидать времен, когда Мессия, Сын Давидов, явится в Иерусалим и принесет полное освобождение Своему народу[148]. Тема царя Давида, центральная для Паралипоменона, видна и в содержащихся в этих двух книгах обширных родословиях, где предкам Давида отводится центральное место (2 Пар. 3.1-24). Учитывая такой эсхатологический, «Давидов», дух, примечательно, что первая книга Нового Завета также начинается с родословия, в центре которого находится Давид: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1.1). Тот факт, что эти книги (и только они!) начинаются с родословий, заставил Дуайта Муди Смита заявить: «Так Матфей дает понять, что Иисус представляет Собой восстановление Давидовой династии, а, значит, истории Израиля и истории спасения. Таким образом, Иисус продолжает библейское повествование»[149]. В Евангелиях особое внимание к Давиду сочетается с таким же вниманием к фигурам Илии и Моисея – настолько, что в рассказах евангелистов о Преображении Моисей, Илия и Сын Давидов беседуют друг с другом (Мф. 17.1-8; Мк. 9.2-8; Лк. 9.28-36). Таким образом, структурная последовательность ветхозаветного канона от Моисея через Илию к Давиду во многом повторяется и достигает исполнения в нарративе новозаветных Евангелий.

Дополнительные связи между Заветами проявляются при рассмотрении структуры новозаветного канона. Давид Тробиш показал, что Новый Завет в ранней Церкви четко разделялся на четыре части – Евангелия, Деяния и Соборные послания, Павловы

послания и Откровение – о чём согласно свидетельствуют новозаветные рукописи[150]. Таким образом, весь библейский канон (и еврейский, и греческий), если рассматривать его как единое целое, содержит семь разделов. Учитывая тот факт, что в Библии число «семь» символизирует полноту или цельность[151], семичастная структура канона говорит о единстве всего Священного Писания и является дополнительным свидетельством в пользу того, что наш сегодняшний канон Нового Завета – это должное завершение всего корпуса ветхозаветных книг. Следует также отметить особую роль числа «семь» как в первой (Бытие), так и в последней (Откровение) книгах Библии. Семь дней творения – это архетипическая основа всего Писания, определяющая семидневную рабочую неделю человечества и формирующая ощущение завершенности и цельности деяний Бога как Творца. Число семь – ключевое и для книги Откровения. Не только сама эта книга состоит из семи разделов, но в ней также говорится о семи Церквах, семи ангелах, семи печатях, семи трубах, семи чашах, семи язвах и так далее[152]. Таким образом, первая и последняя книги Библии образуют инклюзио[*] семерок, охватывая собой общую семичастной структуру канона, причем Откровение выступает в роли своего рода общебиблейской «субботы»[153].

О связи между книгами Бытия и Откровения, а значит, и существование этого «всецелого» инклюзио, можно рассуждать и дальше[154]. Бытие начинается с сотворения «неба и земли» (Быт. 1.1 и далее) – Откровение завершается созданием «нового неба и новой земли» (Откр. 21.1). Бытие начинается с темы райского сада (Быт. 2.8 и далее) – Откровение завершается раем на небесах (Откр. 21.4). Бытие начинается с темы брака (Быт. 2.8) – Откровение завершается великим брачным пиром Агнца (Откр. 21.9). Бытие начинается с посеянной змием лжи (Быт. 3:1 и далее) – Откровение завершается уничтожением змия (Откр. 20.10). Бытие начинается с того, что на мир пало проклятие (Быт. 3.14 и далее) – Откровение завершается тем, что проклятие спадает (Откр. 22.3). Бытие начинается с описания сотворения дня, ночи и вод (Быт. 1.3,10,14) – Откровение завершается тем, что больше нет

нужды ни в дне (солнце), ни в ночи, ни в море (Откр. 21.1; 22.5). Бытие начинается с «древа жизни» посреди народа Божия (Быт. 2.9) – Откровение завершается «древом жизни» посреди народа Божия (Откр. 22.2). Бытие начинается с того, что Бог обитает со Своим народом (Быт. 2.8; 3.8) – Откровение завершается тем, что Бог, наконец, вновь пребывает со Своим народом (Откр. 21.3).

Важность той роли, которую играют Бытие и Откровение в качестве «обрамления» Библии, еще более возрастает, стоит лишь осознать, что они также формируют лучи огромной хиастической конструкции[*], в смысловом центре которой – Иерусалим. Повествование Ветхого Завета четко движется от вселенской всеохватности рассказа о творении в книге Бытия к тому, чтобы в книгах Паралипоменона сосредоточиться всего на одном городе (Иерусалиме) и на одном человеке (царе из рода Давидова). Новозаветное повествование продолжается с того места, на котором умолк Ветхий Завет – с возвращения Давидова царства в Иерусалим, – но на сей раз оно не останавливается на Иерусалиме. Напротив, оно начинает распространяться по Самарии, Иудее, Малой Азии и в конечном итоге охватывает всё сущее, иудеев вместе с прочими народами (Деян. 1.8; 8.4-5; Кол. 1.23). В книге Откровения вселенское измерение достигает своего апогея, когда мы видим людей «из всех племен, и колен, и народов, и языков», соединившихся в Божественном акте нового творения. В результате мы видим огромную хиастическую конструкцию, внутри которой Новый Завет в структурном смысле зеркально отображает Ветхий Завет, являя его надлежащее завершение[155].

Даже в самом Новом Завете есть структурные индикаторы, говорящие о единстве его частей – то, что можно назвать «взаимными отсылками» между книгами, маркирующими их общность. Например, Дитер Люрман, Давид Тробиш, Эдвард Эллис, Дэвид Нинхоус и другие отмечают, что порядок «столпов», упомянутых апостолом Павлом в Послании к Галатам (2.9) – Иакова, Петра и Иоанна – соответствует порядку этих же авторов в Соборных посланиях[156]. Даже если порядок имен является «совпадением»[157], Тробиш предполагает, что он все равно

подталкивает читателя к тому, чтобы проследить связь между ключевыми авторами Нового Завета. Схожим образом Эллис утверждает, что этот отрывок из Послания к Галатам, независимо от конкретного порядка имен, отражает структуру Нового Завета, которая строится вокруг деяний апостолов Павла, Иакова, Петра и Иоанна[158]. В качестве другого примера Тробиш утверждает, что Второе послание Петра содержит ряд отсылок к другим каноническим книгам[159]: (1) 2 Пет. 1.4 естественным образом связывает читателя с Ин. 21.18, где Петр предсказывает свою смерть[160]. (2) 2 Пет. 1.16 приводит читателя к рассказам о Преображении в Синоптических Евангелиях[161]. (3) 2 Пет. 3.15-16 представляет собой очевидную отсылку к Павловым посланиям. Наконец, (4) обширное совпадение между Вторым посланием Петра и Посланием Иуды – это взаимная отсылка, связывающая обе книги [162]. Мы могли бы добавить и другие «внутриновозаветные» связи – например, то, что книга Деяний функционирует как своего рода введение к остальным авторам Нового Завета[163], однако объем книги не позволяет нам уходить в этот вопрос слишком глубоко.

Все эти структурные связи указывают на глубокую общность между Ветхим и Новым Заветом, а также между книгами Нового Завета. Хотя скептик может быстро отвергнуть это единство как нечто случайное или нерелевантное, но именно такой общности мы и ждем от Божественной книги. Более того, именно масштабы придают фактору общности его убедительность: сложность взаимосвязей, помноженная на огромное количество текстов, авторов и эпох, позволяет предположить, что канон – не просто человеческий конструкт. И не обязательно соглашаться со всеми аргументами Демпстера и Тробиша (не все из которых в равной степени убедительны), чтобы проследить общность двух Заветов и взаимные отсылки, которыми полны канонические книги. Многие из этих структурных особенностей остаются заметны даже несмотря на вариативность в порядке расположения книг внутри канона[164]. Конечно, не все взаимосвязи очевидны без рассмотрения канона в целом, и потому они не были доступны первым христианам, у которых еще не было всех новозаветных

книг. Это вновь напоминает нам о том, что некоторые признаки каноничности носят системный характер, когда целое – больше, чем сумма отдельных частей. Это как «пятый голос» в мужском квартете: вы слышите его лишь тогда, когда четыре голоса сливаются в унисон.

IV. Заключение

Центральное место в модели самоподтверждаемой каноничности занимает представление, что каноничность книг определяется не только исходя из их исторической подлинности (апостольское происхождение) или их принятия Церковью (церковная рецепция), но в большей мере основываясь на их содержании (Божественные качества). Если эти книги явились благодаря действию Святого Духа, то христиане, исполненные Святым Духом, должны быть в состоянии распознать это. В большинстве предыдущих работ по проблеме канона Нового Завета этому аспекту каноничности уделялось слишком мало внимания. В этой главе мы попытались заполнить некоторые пробелы, утверждая, что атрибуты Писания можно распределить по трем категориям: красота и совершенство, действенность и сила, а также цельность и гармоничность. Несмотря на то, что библейская критика (в частности, Бауэр и Баур) выступила с рядом аргументов против Божественных качеств Писания, как оказалось, она не смогла назвать особых причин для отказа от христианского убеждения в аутентичности канона. Как мы видим, у первых христиан не только были возможности для оценки вероучительной истинности книг, но и сами книги Нового Завета демонстрируют удивительное единство друг с другом, а также с Ветхим Заветом. Всё это позволяет предположить, что канон Нового Завета, в силу своих Божественных качеств, действительно способен сам выступать в собственную защиту.

---

[1] H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 58–59.

[2] D. H. Kelsey, The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia: Fortress, 1975), 47.

[3] И, соответственно, не уделяя достаточного внимания Божественным качествам канонических книг. См. R. L. Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible (Grand Rapids: Zondervan, 1978).

[4] Ориген. О началах 4.1.6.

[5] Подробнее см. Richard A. Muller, Post-Reformation Dogmatics, vol. 2, Holy Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), особенно 270–302; и John Owen, "The Divine Original: Authority, Self-Evidencing Light, and Power of the Scriptures," in The Works of John Owen, vol. 16, The Church and the Bible, ed. William H. Goold (repr., Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 297–421.

[*] *Бельгийское исповедание – краткое изложение вероучения реформатской (кальвинистской) традиции, составленное в 1561 году валлонским пастором Ги де Бре при поддержке Вильгельма Оранского. Исторически оно использовалось в основном на территории Испанских Нидерландов, однако в наше время Бельгийское исповедание официально признаю́т многие реформатские Церкви континентальной (т.е. не англо-шотландской) традиции в Нидерландах, Бельгии, США, Австралии и Южной Африке.*

[6] Бельгийское исповедание 5.

[7] Muller, Holy Scripture, 270–302; J. I. Packer, Fundamentalism and the Word of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 115–25.

[8] Muller, Holy Scripture, 270.

[9] Вестминстерское исповедание, 1.5.

[10] Очевидно, «красота и совершенство» книги могут явствовать из ее «цельности и гармоничности» и составлять ее «действенность и силу». Но лучше всё же различать эти категории.

[11] John M. Frame, Perspectives on the Word of God: An Introduction to Christian Ethics (Phillipsburg, NJ: P&R, 1990), 13–15; см. также Frame, The Doctrine of the Word of God (Phillipsburg, NJ: P&R, 2010), 297–315.

[12] Кальвин. Наставление 1.8.2.

[13] Ориген цитирует этот стих в своей апологии Священного Писания (Ориген. Против Цельса 1.62).

[14] G. C. Berkouwer, Studies in Dogmatics: Holy Scripture, trans. Jack Rogers (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 44.

[15] Иероним. Комментарий на Послание к Филимону, Пролог (на русский язык текст не переводился).

[16] Златоуст. Ин. 1.2.

[17] Ориген. Мф. 10.17.

[18] Ориген. Против Цельса 3.21.

[19] Климент. К язычникам, 9 (87).

[20] Церк. ист. 2.25.12.

[21] Татиан. Против эллинов 29. Хотя Татиан ссылается здесь на Ветхий Завет, у нас нет причин думать, что он не приписал бы эти же качества Писанию Нового Завета. Брюс Мецгер (Канон НЗ. 115) так комментирует эти слова: «Диатессарон подтверждает, что абсолютный авторитет всех четырех Евангелий действительно признавали; иначе Татиан не осмелился бы объединить их в одно повествование». Также см. R. M. Grant, “Tatian and the Bible,” in StPatr, vol. 1, = TU 63 (Berlin, 1957), 297–306; и K. L. Carroll, “Tatian’s Influence on the Developing New Testament,” in Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark, ed. B. L. Daniels and M. J. Suggs (Salt Lake City: University of Utah Press, 1967), 59–70.

[22] Willie van Peer, “Canon Formation: Ideology or Aesthetic Quality?,” British Journal of Aesthetics 36 (1996): 97–108.

[23] Ibid., 107.

[24] S. Talmon, “The Crystallization of the ‘Canon of Hebrew Scriptures’ in the Light of the Biblical Scrolls from Qumran,” in The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries, ed. E. D. Herbert and E. Tov (London: The British Library, 2002), 5–20.

[25] Ibid., 9.

[26] Ibid., 10.

[27] Ibid. (курсив Крюгера).

[28] C. E. Hill, Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy (Oxford: Oxford University Press, 2010), 226–29.

[29] P. Helm, “Faith, Evidence, and the Scriptures,” in Scripture and Truth, ed. D. A. Carson and John Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 310.

[30] Подробнее см. Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison Jr., 3 vols. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992–1997), 1:63–64; и E. J. Young, Thy Word Is Truth (Edinburgh: Banner of Truth, 1991), 33–34.

[31] N. T. Wright, The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 51, курсив автора.

[32] Вестминстерский полный катехизис 155-160; Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 610–15.

[33] Martin Luther, “The Misuse of the Mass,” in Luther’s Works, vol. 36, Word and Sacrament II, ed. A. R. Wentz (Philadelphia: Fortress, 1959), 144–45.

[34] William J. Abraham, Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism (New York: Oxford University Press, 2002); Также см. William J. Abraham, Jason E. Vickers, and Natalie B. Van Kirk, eds., Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

[35] Kevin J. Vanhoozer, The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 145.

[36] Критика позиции Эйбрахама: J. Webster, "Canon and Criterion: Some Reflections on a Recent Proposal," SJT 54 (2001): 67–83.

[37] Иустин. Триф. 8.

[38] Там же.

[39] Апология Аристида (сирийский вариант) 2.7.

[40] Климент. К язычникам 9 (87).

[41] Ириней. Против ересей 3.11.8.

[42] Ориген. Против Цельса 1.62.

[43] Muller, Holy Scripture, 293; Owen, The Divine Original, 342–43.

[44] Ириней. Против ересей 2.28.3.

[45] Тертуллиан. Против Маркиона 4.2.

[46] Иустин. Триф. 65.

[*] *Здесь Крюгер снова использует словосочетание «redemptive-historical», представляющее собой кальку с нидерландского термина «heilshistorisch» (см. примечание переводчика выше). Речь идет об историческом аспекте в богословском его понимании.*

[47] Общие исследования по теме ереси и ортодоксии включают следующие работы: Alister McGrath, Heresy: A History of Defending the Truth (New York: HarperCollins, 2009); Robert M. Bowman, Orthodoxy and Heresy (Grand Rapids: Baker, 1992); Harold O. J. Brown, Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church (Peabody, MA: Hendrickson, 1988); R. Williams, ed., The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

[*] *Крюгер использует английский термин «orthodoxy», который по отношению к раннему христианству обозначает «правильность» вероучения, «вероучительный мейнстрим», что в первую очередь включает в себя веру в Бога, единого в трех Лицах (Троицу) и в богочеловечество Христа (т.е. в то, что Он – истинный Бог и истинный человек), а также принятие христианами Ветхого Завета в качестве части Божественного откровения. На русский язык данный термин может переводиться как однокоренными словами-заимствованиями («ортодоксия», «ортодоксальность»), так и описательно («вероучительная, доктринальная безупречность», «истинность учения», «вероучительная норма» и т.п.). Понимание этого термина осложняется еще и тем, что в английском языке он также обозначает православие как направление в христианстве, причем, когда речь идет об эпохе ранней Церкви (I-III в.) или о периоде вселенских соборов (IV-VIII в.), во многих русскоязычных текстах различие между «ортодоксией» и «православием» бывает размыто до полного отождествления. Антонимами «ортодоксии» как правило служат такие термины как «ересь», «гетеродоксия» и «неортодоксальность».*

[48] Общее обсуждение данной темы: Lee M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 232–36; Мецгер. Канон НЗ. С. 251-253; и F. F. Bruce, The Canon of Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 260–61.

[49] См. Lee M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 232–36; Мецгер. Канон НЗ. С. 251-253; и F. F. Bruce, The Canon of Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 260–61.

[50] Церк. ист. 6.12.4.

[51] Кан. Мур. 64-66. Следует отметить, что нет никаких признаков того, что Росская Церковь действительно считала Евангелие от Петра частью Библии; вероятно, росские христиане просто использовали его в качестве полезной и назидательной книги. В любом случае, этот случай помогает понять роль ортодоксии при обсуждении раннехристианских текстов.

[52] Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, ed. Robert Kraft and Gerhard Krodel, trans. Paul J. Achtemeier (Philadelphia: Fortress, 1971); немецкий оригинал: Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum (Tübingen: Mohr, 1934).

[53] Развитие идеи Бауэра о многообразии течений в раннем христианстве см. B. D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York: Oxford University Press, 2002); и Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства / пер. Н. Балашова, Г. Ястребова. Москва: ББИ, 1997.

[54] Анализ и критика идей Бауэра: A. J. Köstenberger and M. J. Kruger, The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

[55] M. F. Wiles, "Origen as Biblical Scholar," in The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome, ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 454. В отличие от него, Зундберг утверждает, что «Церковь не унаследовала канон Писания от иудейства. Ей пришлось самой определять собственный Ветхий Завет» (A. C. Sundberg, "The 'Old Testament': A Christian Canon," CBQ 30 [1968]: 152). Очевидно, что здесь не место для развернутой апологии положения ветхозаветного канона в раннем христианстве, но утверждение Зундберга было оспорено Стивеном Чапменом и другими (Stephen B. Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church," Ex auditu 19 (2003):

125–48; Christopher Seitz, The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); E. Steinmann, The Oracles of God: The Old Testament Canon (St. Louis: Concordia Academic Press, 1999); и R. T. Beckwith, The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)). Даже если в I веке не было ветхозаветного канона в эксклюзивистском смысле, то с точки зрения функционального определения он определенно был. Трехчастная структура древнееврейского Ветхого Завета, вероятно, к началу века уже вполне сложилась, даже если точный состав канона все еще мог меняться (например см. Лк. 24.44; Сир. 39.1; Галахическое письмо (4QMMT) [95–96]; Филон. О созерцательной жизни 25).

[*] *«Мужи апостольские» – русский термин для обозначения авторов ряда христианских текстов I-II веков, не вошедших в Новый Завет (и, в ряде случаев, не претендовавших на это). В других европейских языках (в т.ч. в английском) эти авторы обычно именуются «апостольскими отцами». К мужам апостольским чаще всего относят Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, Папия Иерапольского и Кодрата Афинского; иногда к их числу добавляют Тертуллиана, Иринея Лионского и некоторых других, в том числе анонимных, авторов.*

[56] John Barton, The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon (London: SPCK, 1997), 74–79; Larry W. Hurtado, Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 496; Pheme Perkins, "Gnosticism and the Christian Bible," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 355–71; Harry Gamble, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon," in The Earliest Gospels, ed. Charles Horton (London: T&T Clark, 2004), 27–39.

[57] Ben Witherington, The Gospel Code: Novel Claims About Jesus, Mary Magadelene, and Da Vinci (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 115.

[58] C. H. Dodd, According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology (London: James Nisbet, 1952), 127ff.

[59] Hill, Who Chose the Gospels?, 231–34.

[60] Gamble, The New Testament Canon, 70.

[61] Barton, The Spirit and the Letter, 18.

[62] Gamble, The New Testament Canon, 69–70.

[63] Подробнее по теме см. John Behr, Formation of Christian Theology, vol. 1, The Way to Nicaea (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001), 11–48 *(русский перевод: Бер И. Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006)*; L. W. Countryman, "Tertullian and the Regula Fidei," SecCent 2 (1982): 208–27; W. R. Farmer, "Galatians and the Second Century Develoment of the Regula Fidei," SecCent 4 (1984): 143–70; Albert C. Outler, "Origen and the Regula Fidei," SecCent 4 (1984): 133–41; Catherine Gonzalez, "The Rule of Faith: The Early Church's Source for Unity and Diversity," in Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World, ed. Walter Brueggemann and George W. Stroup (Louisville: Westminster John Knox, 1988), 95–106; Paul M. Blowers, "The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith," ProEccl 6 (1997): 199–228; Bryan Litfin, "The Rule of Faith in Augustine," ProEccl 14 (2005): 85–101; Paul Hartog, "The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis," TrinJ 28 (2007): 65–86; R. W. Jenson, Canon and Creed (Louisville: Westminster John Knox, 2010).

[64] Eric Osborn, "Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD," in Williams, The Making of Orthodoxy, 40–61.

[65] Hartog, "The 'Rule of Faith,'" 82–85.

[66] Osborn, "Reason and the Rule of Faith," 48–49. Классические примеры изложения «правила веры»: Ириней. Против ересей 1.10.2; Тертуллиан. О прескрипции 13; Тертуллиан. О целомудрии 1; Тертуллиан. Против Праксея 2; Ориген. О началах 0.4-10.

[67] Ириней, в частности, подчеркивает его универсальность, заявляя, что «не иначе верят, и неразличное имеют предание Церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии, и в средине мира» (Ириней. Против ересей 1.10.2; ср. 3.3.1).

[68] J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (San Francisco: HarperCollins, 1978), 36–39.

[69] Ириней. Против ересей 3.2.2; ср. 3.3.1.

[70] E. Flesseman-van Leer, Tradition and Scripture in the Early Church (Assen: Van Gorcum, 1954), 127.

[71] Vanhoozer, The Drama of Doctrine, 206; O. Cullmann, "The Tradition," in The Early Church (London: SCM, 1956), 59–99; B. Hägglund, "Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen," ST 12 (1958): 1–44; Osborn, "Reason and the Rule of Faith," 48.

[72] John J. O'Keefe and R. R. Reno, Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 120. Павел Гаврилюк (Paul L. Gavrilyuk, "Scripture and the Regula Fidei: Two Interlocking Components of the Canonical Heritage," in Abraham, Vickers, and Van Kirk, Canonical Theism, 27–42) проводит слишком резкое различие между Писанием и «правилом веры», заявляя, что последнее «не является кратким изложением Писания» (34).

[73] Ириней. Против ересей 1.8.1; см. анализ в Бер И. Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 36. Тертуллиан пишет, что в Писании «собственно и сохраняется правило веры» (Тертуллиан. Против Праксея 10 (20)), и Ориген также утверждает, что «правило веры» состоит «из примеров и положений, и какие [человек]… найдет в Священном Писании» (Ориген. О началах 0.10).

[74] Seitz, The Goodly Fellowship of the Prophets, 36; также см. Kelly, Early Christian Doctrines, 34.

[75] Строматы 6.15 (124.3).

[76] Daniel H. Williams, Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 95.

[77] Gamble, The New Testament Canon, 70.

[78] Ibid., 69. См. T. F. Torrance, "The Deposit of Faith," SJT 36 (1983): 1–28.

[79] Ириней. Против ересей 1.10.2.

[80] Бер И. Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 39. Конечно, это не значит, что «правило веры» нельзя адаптировать или подстраивать под конкретные нужды и ситуации. См. Williams, Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism, 94; и Blowers, "The Regula Fidei," 226.

[81] Ириней. Против ересей 1.10.2. Папий Иерапольский использует выражение «живой голос» для обозначения не устного предания, а особой ценности свидетельства очевидцев из числа учеников Иисуса Христа (Церк. ист. 3.39.3-4). Поскольку ко времени Иринея все очевидцы земной жизни Иисуса уже умерли, он может сказать, что при нём уже не звучало достоверного «живого голоса» (несмотря на утверждения еретиков вроде Валентина и Маркиона). Таким образом, Ириней утверждал, что теперь мы должны полагаться на апостольский залог, переданный в Писании (и кратко изложенный в «правиле веры»). Подробнее о концепции «живого голоса» см. R. Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 21–30; и L. Alexander, "The Living Voice: Skepticism Toward the Written Word in Early Christian and Graeco-Roman Texts," in The Bible in Three Dimensions, ed. D. J. A. Clines, S. E. Fowl, and S. E. Porter (Sheffield: JSOT, 1990), 221–47.

[82] G. W. H. Lampe, “Scripture and Tradition in the Early Church,” in Scripture and Tradition, ed. F. W. Dillistone (London: Lutterworth, 1955), 41.

[83] O’Keefe and Reno, Sanctified Vision, 120–21.

[84] В этой связи в замечательной работе Бреварда Чайлдса верно отмечена та степень, в которой книги Писания проясняют и усиливают друг друга, если читать их в контексте всего канона. Другими словами, цельность Писания становится более очевидной, если читать составляющие его книги все вместе. Подробнее см. Brevard S. Childs, The New Testament as Canon: An Introduction (London: SCM, 1984).

[85] Например, см. Heikki Räisänen, Beyond New Testament Theology: A Story and a Program (London: SCM, 1990); Данн. Единство и многообразие; и Franz Overbeck, On the Christianity of Theology, trans. John Elbert Wilson (San Jose, CA: Pickwick, 2002).

[86] F. C. Baur, Paul, the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and Teachings (London: Williams and Norgate, 1873–1875), 1:113–16. Влияние Баура ощущается в ряде современных работ, в которых высказываются предположения, что настоящим основателем христианства был именно Павел, который по многим вопросам расходится с историческим Иисусом: A. Loisy, The Gospel and the Church, trans. C. Home (London: Isbister, 1903); J. Weiss, Paulus and Jesus (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1909); Hyam Maccoby, The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity (London: Weidenfeld and Nicholson, 1986); Joseph Klausner, From Jesus to Paul (New York: Macmillan, 1943); и M. Casey, From Jewish Prophet to Gentile God (Cambridge: Clarke, 1991). Полемику с этой идеей см. в Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1962); A. J. M. Wedderburn, Paul and Jesus: Collected Essays (Sheffield: JSOT, 1989); и David Wenham, Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Подробнее о различии между иудеохристианством и эллинистическим христианством см. Martin Hengel, Judaism and

Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period (Philadelphia: Fortress, 1974).

[87] James M. Robinson and Helmut Koester, Trajectories Through Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1971); Данн. Единство и многообразие. С. 1-8.

[88] Ernst Käsemann, "The Canon of the New Testament and the Unity of the Church," in Essays on New Testament Themes (London: SCM, 1964), 100. Также см. Ernst Käsemann, "The Problem of a New Testament Theology," NTS 19 (1973): 235–45.

[89] Lee Martin McDonald, "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 428.

[90] Ernest Best, "Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament," BJRL 61 (1979): 272.

[91] Предполагаемые богословские противоречия между синоптиками стали активнее обсуждаться с тех пор, как возникла критика редакций. Так, Ганс Концельман (H. Conzelmann, Theology of St. Luke (New York: Harper & Row, 1960)), отстаивал идею о том, что Евангелие от Луки было написано как ответ на несостоявшееся Второе пришествие Христа, а Гюнтер Боркам (G. Bornkamm, "The Stilling of the Storm in Matthew," in Tradition and Interpretation in Matthew, ed. G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held (Philadelphia: Westminster, 1963), 52–57) утверждал, что Матфей изменил нарратив об усмирении Иисусом бури из Евангелия от Марка так, что ученики в версии Матфея изображаются имеющими более крепкую веру, нежели у Марка. Подробнее о противоречиях у синоптиков см. C. Blomberg, The Historical Reliability of the Gospels, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007), 152–95.

[92] Интересный обзор исторической критики Евангелия от Иоанна (и некоторые ответы на эту критику) можно найти в книге Paul Anderson, The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered (London: T&T Clark, 2006).

[93] Интересный обзор некоторых из этих вопросов можно найти в статье Stanley E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon," BBR 5 (1995): 105–23.

[94] Среди работ по этой теме: C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Developments (New York: Harper, 1949); Floyd Filson, One Lord, One Faith (Philadelphia: Westminster, 1943); A. M. Hunter, The Unity of the New Testament (London: SCM, 1952); P. Balla, Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise (Peabody, MA: Hendrickson, 1998); David Wenham, "Unity and Diversity in the New Testament," appendix to George Eldon Ladd, A Theology of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 684–719; D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology," in Carson and Woodbridge, Scripture and Truth, 65–95; I. Howard Marshall, New Testament Theology (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 17–48; E. E. Lemcio, "The Unifying Kerygma of the New Testament," JSNT 33 (1988): 3–17; Lemcio, "The Unifying Kerygma of the New Testament, pt 2," JSNT 38 (1990): 3–11; Scott Hafemann and Paul House, eds., Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Walter C. Kaiser, Recovering the Unity of the Bible: One Continuous Story, Plan, and Purpose (Grand Rapids: Zondervan, 2009); и C. Blomberg, "The Legitimacy and Limits of Harmonization," in Hermeneutics, Authority, and Canon, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74. Хороший обзор всей темы: Thomas Schreiner, New Testament Theology: Magnifying God in Christ (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 867–88.

[95] A. J. Köstenberger, "Diversity and Unity in the New Testament," in Biblical Theology: Retrospect and Prospect, ed. Scott Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 144–58.

[96] Ученые до сих пор не пришли к согласию по поводу того, в чем состояла суть конфликта в Антиохии (Гал 2 гл.). Джеймс Данн (James D. G. Dunn, "The Incident at Antioch (Gal. 2:11–18)," JSNT 18 (1983): 3–57) утверждает, что спор был о том, должны ли законы ритуальной чистоты соблюдаться во время общей трапезы; Дэвид

Кетчпол (D. R. Catchpole, “Paul, James, and the Apostolic Decree,” NTS 23 (1976–1977): 428–44) утверждает, что люди «от Иакова» заботились только о соблюдении постановлений Иерусалимского собора (Деян. 15 гл.), а не устных законов о ритуальной чистоте; Джордж Ховард (G. Howard, Paul: Crisis in Galatia (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)) высказывает точку зрения, что люди «от Иакова» добивались того, чтобы обращенные из язычников принимали обрезание, получая таким образом полноценный статус прозелитов; Эрнест Бертон (E. D. W. Burton, The Epistle to the Galatians (Edinburgh: T&T Clark, 1952)) считал, что спор в Антиохии разгорелся вокруг готовности апостола Петра принимать ритуально нечистую пищу; Дитер Люрман (Dieter Lührmann, “Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2:11ff.,” in Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm, ed. Dieter Lührmann and Georg Strecker (Tübingen: Mohr, 1980), 271–86) полагал, что в Гал. 2.11-14 речь идет о евхаристической трапезе; с этим предположением согласны Фредерик Брюс (F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 129) и Эрнст Генхен (Ernst Haenchen, “Petrus-Probleme,” NTS 7 (1961): 187–97).

[97] В истории, несомненно, существовали иудеохристианские группы, подобные эбионитам, которые считали себя последователями апостола Иакова и противниками апостола Павла (Данн. Единство и многообразие. С. 267-293). Однако это совершенно не значит, что подобные идеи содержатся непосредственно в Новом Завете. Подробнее об эбионитах: S. M. Mimouni, Le judéo-christianisme ancien: Essais historiques (Paris: Éditions du Cerf, 1998), 257–86; H. J. Schoeps, “Ebionite Christianity,” JTS 4 (1953): 219–24; Schoeps, Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church (Philadelphia: Fortress, 1969), 38–117; J. A. Fitzmyer, “The Qumran Scrolls, the Ebionites and Their Literature,” in The Semitic Background of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 435–80; J. L. Teicher, “The Dead Sea Scrolls—Documents of the Jewish-Christian Sect of the Ebionites,” JJS 2 (1950–1951): 67–99; Georg Strecker, “Ebioniten,” RAC 4 (1959): 487–500; David F. Wright, “Ebionites,” in Dictionary of the Later New Testament

and Its Development, ed. Ralph P. Martin and Peter H. Davids (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 313–17; и F. Stanley Jones, An Ancient Jewish-Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71 (Atlanta: Scholars Press, 1995).

[98] Wenham, "Unity and Diversity in the New Testament," 690–97.

[99] Дискуссия по данной теме: Ralph P. Martin, James, WBC (Waco, TX: Word, 1988), civ–cix; Douglas J. Moo, The Letter of James (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 37–43; T. Laato, "Justification According to James: A Comparison with Paul?," TrinJ 18 (1997): 47–61; и D. O. Via, "The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic," JR 49 (1969): 253–67.

[100] Childs, The New Testament as Canon, 443.

[101] Wenham, "Unity and Diversity in the New Testament," 691.

[102] Ehrman, Lost Christianities, 5.

[103] Ibid., 6.

[104] Ibid., 4.

[*] *Протоортодоксия – гипотетическое течение в раннем христианстве, из которого приблизительно к IV веку выросло «стандартное» или ортодоксальное христианство. Использование данного термина предполагает представление о раннем христианстве как о конгломерате всевозможных противоречащих друг другу учений, ни одно из которых не могло доминировать.*

[105] Ehrman, Lost Christianities, 229.

[106] Следует отметить, что цельность канона сама по себе не доказывает теорию Бауэра. Существует и другое объяснение этой цельности, которое не нуждается в отсылках к заговорам в среде ранней Церкви. Оно состоит в том, что все книги Нового Завета в конце концов были созданы одним и тем же автором – Богом.

[107] Кристель Стендал (K. Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary,” in The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia, ed. G. A. Buttrick et al. (Nashville: Abingdon, 1962), 422) утверждает, что библейским богословием в равной степени могут заниматься как верующие, так и агностики. Также см. Räisänen, Beyond New Testament Theology, 95–96.

[108] Brevard S. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1993), 8. Также см. Childs, “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of the Old Testament Commentary,” Int 18 (1964): 432–49. Принципы, схожие с подходом Чайлдса: Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999).

[109] P. Stuhlmacher, “Biblische Theologie des Neuen Testaments—eine Skizze,” in Eine Bibel—zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, ed. C. Dohmen and T. Söding (Paterborn: Schöningh, 1995), 275–89, esp. 281ff.

[110] Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments, 9.

[111] О концерте Белла см. Gene Weingarten, “Pearls Before Breakfast,” Washington Post, April 8, 2007.

[112] Räisänen, Beyond New Testament Theology, 110–11.

[113] Ряд ученых-критиков утверждают прямо противоположное тому, что сказано в 1 Кор. 2.14, а именно: человек может верно понять Писание лишь отрекшись от всех своих прежних убеждений. См. John Van Seters, The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), особенно 371–76.

[114] Wright, The Last Word, 63; Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Пер. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013; R. L. Brawley, “Canonical Coherence in Reading Israel’s Scriptures with a

Sequel," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 627–34; и H. H. Rowley, The Unity of the Bible (London: Carey Kingsgate Press, 1953).

[115] Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 8.2.2.

[116] Brawley, "Canonical Coherence," 629–30.

[117] Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 13.5.

[118] Ibid., 371–417.

[119] D. Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?," JBL 119 (2000): 8–9.

[120] David E. Aune, "Luke 1:1–4: Historical or Scientific Prooimion?," in Paul, Luke and the Graeco-Roman World, ed. A. Christopherson et al. (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 138.

[121] Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?," 13.

[122] Здесь мы видим основное различие между каноническими Евангелиями и такими книгами, как Евангелие от Фомы. Последнее, будучи просто собранием 114 изречений (многие из которых, вероятно, имеют гностический характер, хотя не все с этим согласны), говорит об Иисусе, но не в нём Он не выглядит как венец истории спасения, начатой в Ветхом Завете.

[123] J. H. Roberts and A. B. D. Toit, Guide to the New Testament, vol. 1, Preamble to New Testament Study: The Canon of the New Testament (Pretoria: N. G. Kerkboekhandel Transvaal, 1979), 130–34.

[*] *В английском языке есть два слова, которые как правило переводятся на русский как «завет» – «testament» и «covenant», причем оба они употребляются в переводах Библии для обозначения «Завета» в смысле «Договора» между Богом и людьми. В классическом английском переводе Писания – Библии короля Якова (1611) – слово «testament» используется исключительно в книгах Нового Завета попеременно с «covenant», тогда как в ветхозаветных книгах переводчики использовали*

только «covenant» (при том, что сам Ветхий Завет как часть Библии называется «Old Testament»). У Крюгера слово «covenant» является также богословским термином, отсылающим читателя к теологии ковенанта – крупного богословского направления в англо-шотландском (и позже американском) протестантизме (в основном, но не только, реформатской традиции). Ее основная черта – отсутствие принципиального различия между ветхозаветной Общиной и новозаветной Церковью, поскольку, согласно теологии ковенанта, обе они выстроены вокруг веры в Мессию – грядущего (Ветхий Завет) или пришедшего (Новый Завет), и вокруг «Завета» или «Договора» между Богом и Его народом, в который отдельные люди призваны «войти».

[124] Я не пытаюсь доказывать, что договор Бога со Своим народом – это главная тема Библии или «центр» библейского богословия. Я лишь хочу сказать, что идея Завета – это основа структуры всей Библии; См. Scott Hafemann, "The Covenant Relationship," in Hafemann and House, Central Themes in Biblical Theology, 23.

[125] M. G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1997), 172–203; также см. Kline, "The Old Testament Origins of the Gospel Genre," WTJ 38 (1975): 1–27. Схожие идеи присутствуют у Вальтера Фогельса (Walter Vogels, "La structure symétrique de la Bible chrétienne," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 299).

[126] Тема установления Завета занимает большую часть книги Исхода, охватывая гл. 19-40; схожим образом многие авторы (в частности, Мартин Келер) отмечали непропорционально большой объем нарратива страстей Христа в Евангелиях.

[127] Имело место множество попыток анализа того, как в Евангелиях сочетаются нарративы «деяний» и «речений». См. J. M. Robinson and H. Koester, Trajectories Through Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1971), 158–204.

[128] Vogels, “La structure symétrique de la Bible chrétienne,” 299–300.

[129] См. Vern S. Poythress, The Shadow of Christ in the Law of Moses (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991), и Kline, “The Old Testament Origins of the Gospel Genre,” 1–27. Подробнее об образе Моисея в Новом Завете: John Lierman, The New Testament Moses (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

[130] Vogels, “La structure symétrique de la Bible chrétienne,” 300; Kline, The Structure of Biblical Authority, 71–72.

[131] Kline, The Structure of Biblical Authority, 72–73.

[132] Gerald T. Sheppard, “Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions,” Ex auditu 1 (1985): 112.

[133] Например, W. L. Lane, “Covenant: The Key to Paul’s Conflict with Corinth,” TynBul 33 (1982): 3–29; C. Roetzel, “The Judgment Form in Paul’s Letters,” JBL 88 (1969): 305–12; и J. L. White, “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter,” JBL 90 (1971): 91–97.

[134] Работая как с Ветхим, так и с Новым Заветом, Чайлдс верным образом сосредоточил своим усилия на окончательной (или канонической) форме текста. См. B. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture (Philadelphia: Fortress, 1979); Childs, The New Testament as Canon.

[135] Макроструктурные черты канона (порядок книг, текстовое деление, названия книг и т.д.) также известны как «паратекст» или «контекстуальность». См. Greg Goswell, “The Order of the Books in the Hebrew Bible,” JETS 51 (2008): 673; и John H. Sailhamer, Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 213.

[136] Walter Brueggemann, Creative Word (Philadelphia: Fortress, 1982), 5. Подробнее см. в Stephen G. Dempster, “An ‘Extraordinary

Fact': Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon, Part I," TynBul 48 (1997): 32ff.

[137] Например, O. H. Steck, "Der Kanon des hebraischen Alten Testament," in Vernunft und Glauben, ed. J. Rohls (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 231–52; R. E. Clements, Prophecy and Tradition (Atlanta: John Knox, 1975); Joseph Blenkinsopp, Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986); Sheppard, "Canonization," 106–14; D. N. Freedman, The Unity of the Hebrew Bible (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991); Beckwith, The Old Testament Canon of the New Testament Church, 165ff.; E. Earle Ellis, The Making of the New Testament Documents (Leiden: Brill, 2002); и D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[138] Лк. 24.44; Сир. 39.1; Галахическое письмо (4QMMT) [95–96]; Филон. О созерцательной жизни 25. Дискуссии по данной теме: Rolf Rendtorff, Theologie des Altens Testaments: Ein kanonischer Entwurf (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 4ff.; Beckwith, The Old Testament Canon of the New Testament Church, 110–80; D. A. Carson and Douglas J. Moo, An Introduction to the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 727–32; Chapman, "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church," 125–48; Seitz, The Goodly Fellowship of the Prophets, 97ff.

[139] Craig A. Evans, "The Scriptures of Jesus and His Earliest Followers," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 185–95; и Julio C. Trebolle Barrera, "Origins of a Tripartite Old Testament Canon," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 128–45.

[140] При этом есть примеры недооценки важности порядка расположения книг канона. Например, см. Barr, Holy Scripture: Canon, Authority and Criticism (Philadelphia: Westminster, 1983), 57; и John Barton, Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile (London: Darton, Longman, and Todd, 1985), 83–91; Steinmann, The Oracles of God: The Old Testament Canon, 182–85; Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture, 502–3.

[141] Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Part I," 23–56; и Stephen G. Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon, Part II," TynBul 48 (1997): 191–218. Хотя Демпстер верно выявил текстуально-тематические маркеры, он, видимо, слишком поспешил, объяснив их возникновение исключительно позднейшей работой редакторов канона.

[142] Stephen G. Dempster, Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 31–32. Например, Пророки как раздел Еврейской Библии завершается (1) отсылкой к Торе («закон Моисея, раба Моего») в Мал. 4.4; (2) ссылкой на начало Пророков с уникальным определением «Моисей, раб Мой», которое встречается только в Ис. Нав. 1.1-2 и Мал. 4.4; и (3) предвосхищение дальнейшей пророческой деятельности: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал. 4.5). Анализ см. в Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Part I," 191–200.

[143] См, например Лк. 24.44 (ср. Лк. 11.51); Флавий. Против Апиона 1.37-42; Галахическое письмо (4QMMT) [95–96]; Филон. О созерцательной жизни 25.

[144] Dempster, "An 'Extraordinary Fact': Part I," 214. Дополнительные доказательства наличия канонических «швов» в книгах Второзакония/Иисуса Навина и Малахии/Псалтири были выдвинуты Джоном Сейлхеймером (Sailhamer, Introduction to Old Testament Theology, 239–352) и Треболле Баррерой (Barrera, "Origins of a Tripartite Old Testament Canon," 133–34).

[145] Dempster, Dominion and Dynasty, 30.

[146] Грегори Госуэлл (Goswell, "The Order of the Books in the Hebrew Bible," 677) справедливо не советует превращать трехчастную структуру канона в «определяющий принцип ветхозаветного богословия».

[147] Идея о том, что Израиль до сих пор пребывает в изгнании, звучит в следующих работах: Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 6; С. А.

Evans, “Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels,” in Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions, ed. James M. Scott (Leiden: Brill, 1997), 299–328; C. A. Evans, “Jesus and the Continuing Exile of Israel,” in Jesus and the Restoration of Israel, ed. C. C. Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 77–100; и Dempster, Dominion and Dynasty, 224–27.

[148] Nahum Sarna, “Bible,” in Encyclopedia Judaica, vol. 3, edited by Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference and Keter, 2006), 832.

[149] Smith, “When Did the Gospels Become Scripture?,” 7. Хотя Бытие начинается не с родословия, тот факт, что первая и последняя книги Ветхого Завета содержат родословия, является еще одним доказательством его структурного единства.

[150] Подобная структура наличествует в лучших библейских кодексах, таких как Синайский (א), Ватиканский (B), Александрийский (A) и Ефремов (C). Дискуссию см. в Trobisch, The First Edition of the New Testament, 26.

[151] G. K. Beale, The Book of Revelation, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 58–59; A. Y. Collins, “Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature,” in ANRW 2.21.2 (1984): 1221–87.

[152] William Hendriksen, More Than Conquerors (Grand Rapids: Baker, 1994), 16–19.

[*] *Инклюзио – литературно-композиционный прием, при котором одна и та же мысль или фраза повторяется в начале и в конце отрывка, как бы «заключая» в себя остальной нарратив. Инклюзио часто используется в кинематографе, когда в начале фильма следует сцена, логически относящаяся к его завершению, а затем сюжет приводит зрителя к этой сцене, позволяя ему понять ее. В Библии присутствует множество инклюзио, например в начале книги Притчей Соломоновый (1.1-7), где отрывок текста начинается и заканчивается словами «мудрость и наставление».*

[153] Первые шесть дней творения предваряют и предвосхищают седьмой и последний день, который стоит особняком. Так же и общая структура канона включает шесть разделов, за которыми следует седьмой и последний, состоящий из одной книги Откровения, которая выступает в качестве эпилога. Примечательно, что небесная слава, так выразительно описанная в Откровении, в другом месте названа Божиим «субботним покоем» (Евр. 4.9-11, Новый русский перевод 2023). О том, что в Евр. 4.9-11 речь идет о небесах, говорится в следующих работах: Philip Edgcumbe Hughes, A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 191; F. F. Bruce, The Epistle to the Hebrews (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 109–10; Richard B. Gaffin, "A Sabbath Rest Still Awaits the People of God," in Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church, ed. Charles G. Dennison and Richard C. Gamble (Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), 33–51.

[154] Подробнее по теме см. Paul Sevier Minear, Christians and the New Creation: Genesis Motifs in the New Testament (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

[*] *Хиастическая конструкция или хиазм (греч. χιασμός, похожий на букву «χ») – фигура речи, состоящая в х-образном изменении последовательности элементов в двух параллельных рядах слов. Классический пример хиазма – библейская фраза «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2.27). Хотя обычно хиазмы представляют собой отдельные фразы, в литературе (например, в Библии или в произведениях У. Шекспира) встречаются очень длинные и сложные конструкции этого типа.*

[155] Dempster, Dominion and Dynasty, 231–32.

[156] D. Lührmann, "Gal 2, 9 und die katholischen Briefe: Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei," ZNW 72 (1981): 65–87; Trobisch, The First Edition of the New Testament, 57–59; Ellis, The Making of the New Testament Documents, 33; David R. Nienhuis, Not

by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 7–19.

[157] F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 121. Примечательно, что обычный порядок, в котором в Новом Завете следуют Соборные послания – это не от более длинного к более короткому (как в случае Павловыми посланиями), а так, как указано в Гал. 2.9.

[158] Ellis, The Making of the New Testament Documents, 33.

[159] Такие взаимные отсылки не обязательно требуют датировки, при которой Второе послание Петра написано позже. Идея заключается лишь в том, что эти тексты естественным образом приводят читателя к другим каноническим текстам, которые служат связующим звеном между данными книгами. Сам Петр, возможно, не знал обо всех этих связях, когда писал свое письмо (хотя о некоторых он явно знал).

[160] Trobisch, The First Edition of the New Testament, 87.

[161] Ibid., 57–59.

[162] Ibid.

[163] Например см. R. W. Wall and E. E. Lemcio, The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism (Sheffield: JSOT, 1992), 161–207; Wall, “The Jerusalem Council (Acts 15:1–21) in Canonical Context,” in From Biblical Criticism to Biblical Faith, ed. William H. Brackney and C. A. Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 93–101.

[164] В частности, кто-то может возразить, что некоторые из этих взаимосвязей были бы не столь очевидны для первых христиан, которые пользовались Ветхим Заветом на греческом языке (а многие из них именно так и делали). Однако то, что некоторые связи не видны в определенных переводах, не означает, что их не существует. Не обязательно читать ветхозаветные книги в той

последовательности, в которой они стоят в Еврейской Библии, но, когда их всё-таки читают в этой последовательности, связи проясняются и обретают значимость. Более того, многие из них – масштабное инклюзио Бытия и Откровения, общая хиастическая структура библейского повествования и т.д. – заметны и при греческом порядке ветхозаветного канона. Подробнее о значении Септуагинты в теме канона см. в следующих работах: R. Glenn Wooden, "The Role of the 'Septuagint' in the Formation of the Biblical Canons," in Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective, ed. C. A. Evans and E. Tov (Grand Rapids: Baker, 2008), 129–46; и Marvin Sweeney, "Tanak versus Old Testament: Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible," in Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim, ed. Henry T. C. Sun et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 353–72.

5. Апостольское происхождение канона

Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа.

Климент Римский

Остановившись в предыдущей главе на собственных, Божественных качествах канона, теперь обратимся к его происхождению. Откуда взялась идея Нового Завета? Что послужило толчком к созданию канона? Даже краткий обзор мнений современных ученых показывает, что в каноне чаще всего видят явление из раннего периода церковной истории. По мнению многих исследователей, особенно из числа сторонников историко-критической модели, идея канона возникла уже после написания книг Нового Завета и, следовательно, была задним числом навязана книгам, изначально написанным для чего-то еще [1]. Таким образом утверждается, что существование новозаветного канона было невозможно предвидеть или предполагать заранее, поскольку его истоки лежат в богословских и политических интригах более поздних христианских группировок [2]. Как утверждал Гельмут Кёстер, «силой, сформировавшей канон» был еретик II века Маркион [3]. «Таким образом, канон Священного Писания Нового Завета..., был, по сути, создан Иринеем Лионским» [4] для противостояния Маркиону. По схожим причинам Ли Мартин Макдональд отмечал, что «авторы [Нового Завета] не предпринимали никаких сознательных или явных усилий по созданию христианского Писания» [5]. По словам Гарри Гэмбла, «нет ни одной причины, по которой само существование Нового Завета как собрания книг было бы необходимым» [6]. Джеймс Барр еще более прямолинеен: «Идея христианской религии, основанной

на христианском корпусе священных книг, в момент зарождения христианства не была чем-то необходимым»[7].

Но неужели мы действительно думаем, что «силу, сформировавшую канон» нельзя искать раньше II века? Лучше попробуем доказать, что историко-критическая модель, недальновидно зациклившись на эпохе после написания новозаветных книг, упустила из виду наиважнейший период до и во время написания этих книг, особенно же непосредственно тот момент истории спасения, в котором лежит их исток. Проще говоря, эта модель сделала акцент на церковной рецепции новозаветных книг, но недооценила факт их *апостольского происхождения*. Именно здесь мы подходим ко второму из трех атрибутов каноничности. Апостольский характер книг Нового Завета напоминает о том, что их авторитет – да и само существование – не зависит от действий Церкви последовавших веков, но коренится в основополагающей роли, которую играли апостолы как «служители Нового Завета» (2 Кор. 3.6). Новозаветные книги каноничны не потому, что Церковь их считает их таковыми; это Церковь считает их таковыми потому, что они *уже* каноничны в силу своего апостольского авторитета.

Таким образом, цель этой главы – более подробно исследовать апостольское происхождение новозаветных книг, попутно рассмотрев одну из потенциальных проблем, связанных с данным фактором. Но обо всём по порядку. Основополагающую роль апостолов следует понимать в соответствующем контексте. Поэтому сначала хорошо бы изучить историческую и богословскую матрицу I века, когда появились эти книги. Была ли это та среда, в которой канонические книги проросли бы естественным образом? Были ли богословско-исторические условия благоприятны для появления нового Писания? Что мы знаем о верованиях первых христиан, и как они могли повлиять на их ожидание нового откровения от Бога? Хотя есть немало способов приступить к этим вопросам, я попробую показать, что в их историческом контексте наличествовали два ключевых фактора: для канона (1) уже имелись структурная основа – Завет – (2) и ясное и мощное

обоснование – искупление. Определившись с историческим контекстом, мы рассмотрим роль апостолов как «проводников» канона. Рассматривая эти три фактора (Завет, искупление и апостольское служение) во взаимосвязи, можно увидеть, что идея канона была не чем-то позднейшим, уходящим корнями в историю Церкви, но естественным, ранним и неизбежным феноменом, уходящим корнями в историю спасения.

I. Структурная основа канона: Завет

Чтобы понять обстоятельства истории спасения, породившие канон, следует начать с темы, которую зачастую игнорировали в исследованиях. Речь идет о теме Завета или договора межу Богом и Его народом, на фоне которой создавались новозаветные книги. Здесь можно увидеть, что первые христиане *уже* обладали макроструктурными категориями для понимания того, что такое канон и как он функционирует в домостроительстве Божественного замысла о спасении людей. Им помогал в этом тот факт, что тот контекст, внутри которого зародилось само христианство, строился именно на таком Завете, заключенным между Богом и еврейским народом[8].

A. Концепция Завета

Если говорить просто, то Завет (евр. בְּרִית [брит]) – это соглашение или договор между двумя сторонами, в котором проговорены условия их отношений, взаимные обязательства, и сопровождающие их благословения и проклятия. Хотя в Писании встречаются «заветы» между людьми (3 Цар. 18.3; 20.16), библейская концепция Завета в основном говорит об отношениях между Богом и человеком (Быт. 15.18; 17.2; Исх. 34.28; Ис. 55.3; Лк. 1.72, 22.20; Евр. 8.6-13). Действительно, все отношения между человеком и Богом в Писании можно описать и понять в рамках концепции Завета. Сразу же после падения первых людей Бог замыслил спасти для Себя особый народ – спасти по Своей милости, через пролитие крови обещанного Семени, которое

сокрушит голову змия (Быт. 3.15). Иисус Христос, Новый Адам (1 Кор. 15.21-22), действуя как представитель одной из сторон договора, совершенным образом выполнил соответствующие обязательства и, пострадав на кресте, принял на Себя проклятие за непослушание, снискав благословение для всех, кого Он представлял.

Как видно из этого краткого описания, концепция Завета образует общий структурный фон для всей истории спасения людей, изложенной в Писании[9]. Рассказать о том, как Бог спас Свой народ – значит рассказать об отношениях Бога с этим народом в рамках Завета. Таким образом, архетипическая макроистория Божественного искупления доносится через структуру Писания, которая строится на идее Завета. Эта структура служит опорой евангельской вести о спасении и словно облекает в плоть голый библейский остов. Можно согласиться с Майклом Хортоном, который отмечает, что концепция Завета – это «строительный каркас, переплетение балок и опор, собирающих воедино структуру библейских событий»[10].

B. Структура Завета

Связь между каноном и Заветом становится понятной, если подробнее рассмотреть как строится Завет. Структура Еврейской Библии проясняется в процессе осознания того, что она следует образцу договорных соглашений, принятых на Древнем Востоке, откуда она происходит[11]. В тамошних договорах царь-сюзерен оговаривал условия своих отношений с подчиненным царем-вассалом, излагая условия их соглашения, включая благословения и проклятия. Эти древние договоры, особенно хеттские, имели четко определенную структуру[12].

1. *Преамбула*. Вступительная часть хеттских договоров включала имя великого царя-сюзерена, заключавшего договор, и часто перечисляла его многочисленные титулы и атрибуты[13].
2. *Исторический пролог*. В этой части договора излагалась история взаимоотношений между царем-сюзереном и

вассалом. Если сюзерен в прошлом спасал подчиненного царя, то считалось, что это дает основания для преданности и любви последнего по отношению к сюзерену. Делберт Хиллерс отмечает: «История выполняла определенную функцию: она должна была поставить отношения на иную основу, нежели просто сила»[14].

3. *Условия*. В древних договорных соглашениях излагались условия договора и обязательства, которые каждая из сторон была должна выполнять. Среди прочего, такие условия включали верность царя-вассала и надежную защиту со стороны царя-сюзерена, если вассалу будут угрожать иноземные завоеватели.
4. *Ответственность (благословения и проклятия)*. Хеттские договоры также включали перечень наказаний, которым подлежала сторона, нарушившая условия договора. Хотя сюзерен защищал своего вассала от иноземцев, он мог прийти к нему и наказать, если тот оказывался нелояльным.
5. *Хранение письменного текста договора*. Последний компонент древнехеттских договоров – и самый важный для нас в данном случае – заключался в том, что обе стороны получали рукописный экземпляр договора, который размещался в их святилищах. Власти каждой из сторон не только хранили эти тексты, но и всенародно зачитывали их через регулярные промежутки времени.

Когда мы смотрим на структуру ключевых частей Моисеева Завета, таких как Второзаконие и Декалог, мы видим, что она явно повторяет структуру этих договорных соглашений древневосточного мира[15]. Десять заповедей, данных на Синае и явно составлявших сердцевину Завета Бога с Израилем, имели преамбулу (Исх. 20.2a, «Я Господь, Бог твой»), исторический пролог (Исх. 20.2b, «Который вывел тебя из земли Египетской»), список условий (Исх. 20.3-17), список благословений и проклятий (Исх. 20.5-7,11-12) и, что особенно важно, два письменных экземпляра Завета, которые помещались в святилище (Исх. 31.18; Втор. 10.2)[16]. Как отмечает Мередит Клайн, «две скрижали Синайского Завета отражают обычай вручать по одному

экземпляру договора каждой из сторон»[17]. Подобно тому, как древние договоренности порождали соответствующие документы для вечного свидетельства о соглашении между царем-сюзереном и его вассалом, так и Бог запечатлевает Свой Завет на скрижалях для свидетельства об условиях договора между Собой и Своим народом[18]. Далее Клайн утверждает, что вся структура Ветхого Завета и все его книги отражают различные аспекты древних договоров[19]. В частности, указывает он, древние договоры включали особое охранительное проклятие, обращенное против любого, кто посмеет изменить формулировки документов договора [20]. В Библии пример такого проклятия мы видим во Второзаконии: «Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того; соблюдайте заповеди Господа, Бога вашего, которые я вам заповедую» (Втор. 4.2)[21].

С учетом данной исторической реальности становится ясно, что канон неотъемлемо связан с концепцией Завета и вытекает из нее. Книги канона – это документальное подтверждение договора между Богом и Его народом, в котором изложена природа, условия и положения их отношений, а также соответствующие благословения и проклятия. Как и другие древневосточные договоры, которые не заключались без письменного документа, свидетельствующего об отношениях между двумя сторонами, библейские Заветы также не могли бы существовать без письменного свидетельства об отношениях между Богом и Его народом[22]. Можно сказать, что канон – это *неизбежный результат Завета*. Клайн заключает: «Библейский канон – это канон-договор» [23].

C. Новый Завет

Учитывая этот исторический контекст, перейдем к идее нового Завета. Иудейский мир духовным образом провидел в грядущем наступление иного Завета, в котором Израиль обретет свое искупление: «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет» (Иер.

31.31). Иудеи I века, встречая слово «завет» в 31-й главе книги пророка Иеремии, должны были понимать его в собственном историческом и библейском контексте, основанном на заветах-договорах древневосточного мира[24]. Таким образом, у них имелись четкие ожидания, что этот новый Завет, как и прежний, будет сопровождаться соответствующими текстами, свидетельствующими об условиях нового соглашения, которое Бог устанавливал со Своим народом. Клайн показывает, что книги Нового Завета, от Евангелия до посланий и Откровения, отражают формальную структуру договора, уже заложенную в Ветхом Завете [25]. Более того, в Откровении мы снова видим пример охранительного проклятия:

«И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни, и в святом граде, и в том, что написано в книге сей» (Откр. 22.18-19)[26].

Таким образом, канон Нового Завета по своей сути также является договорным документом.

Эта реальность отражена в самых ранних христианских текстах, которые говорят о том, что спасительные деяния Бога в Иисусе Христе положили начало новому Завету[27]. Павел называет себя и других апостолов «служителями Нового Завета» (διακόνους καινῆς διαθήκης) (2 Кор. 3.6)[28]. Эти слова явно служат отсылкой к упоминавшемуся отрывку из книги пророка Иеремии (Иер. 31.31). Из них также следует, что Павел и другие апостолы претендовали на роль Божиих посланников, утверждавших основы этого нового Завета (2 Кор. 13.10; ср. Иер. 31.28)[29]. Поскольку само это Павлово послание выступает в качестве «судебного иска»[30] против непослушания Коринфской Церкви, подтверждая роль апостола как носителя высшего авторитета при утверждении Завета, нельзя не заметить связи между новым Заветом и соответствующими текстами[31]. Но это еще не всё. Во Втором

посланию к Коринфянам (3.14) Павел прямо связывает концепцию Завета с письменными текстами, называя Письменную Тору «Ветхим Заветом» (τῆς παλαιᾶς διαθήκης)[32]. Тем самым Павел отсылает читателя к библейской модели, в которой само явление завета-договора приравнивается к соответствующим текстам: например, «взял книгу завета» (Исх. 24.7); «написал на скрижалях слова завета» (Исх. 34.28); «…сообразно со всеми проклятиями завета, написанными в сей книге» (Втор. 29:21)[33]. Как отмечает Питер Дженсен, «для Павла ветхий договор-завет[*] – это книга, которую можно прочитать»[34]. Если у Павла понятие Завета тесно связано с текстами, и именно в тексте он говорит о себе как о служителе нового Завета, сложно избежать впечатления, что и этот новый Завет Павел также понимает как включающий в себя некие тексты[35].

Связь между каноном и заветом-договором была признана и первыми церковными авторами, поскольку они часто использовали термин «διαθήκη» (завет) для обозначения книг Библии[36]. Около 180 года Мелитон Сардийский вслед за Павлом писал о «книгах Ветхого Завета» (τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία)[37]. Это не только демонстрирует, что он рассматривал договор Бога со Своим народом как записанный текст, но и подразумевает, что для Нового Завета также должен иметь место соответствующий набор книг[38]. В ту же эпоху некий полемист с монтанистской ересью прямо называл канонические книги Церкви «Евангелием Нового Завета» (τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ), что устраняет любые сомнения в том, что понятия канона и Завета как договора были тесно связаны в сознании первых христиан[39]. Действительно, ко времени Климента Александрийского словосочетание «Новый Завет» полностью утвердилось в качестве официального названия сборника соответствующих книг[40]. Эверетт Фергюсон отмечает, что для Климента Римского «слово “Завет” относилось к письменному документу»[41]. Так же и для Оригена, утверждает Ганс фон Кампенгаузен, «Было совершенно нормально употреблять слово “διαθήκη” в значении “книги”»[42]. Кроме того, Ориген использовал слово «ἐνδιαθήκους»[*], явно образованное от

«διαθήκη», для обозначения книг, которые он считал каноническими[43].

Итак, стоит лишь осознать «договорную» природу новозаветного канона, чтобы увидеть, что представления о нём как о творении ранней Церкви в корне не соответствуют тому, чем канон в действительности является. Выше мы уже цитировали слова Гэмбла: «Нет ни одной причины, по которой само существование Нового Завета как собрания книг было бы необходимым»[44]. А Барр утверждал, что «письмо было недостойным способом передачи» истины нового завета-договора[45]. Однако в свете вышеизложенных рассуждений о каноне и Завете эти слова предстают просто некорректными и с исторической, и с библейской точки зрения. На самом деле, мы видим, что идея канона как совокупности книг вплетена в саму «договорную» структуру как Ветхого, так и Нового Заветов. Тексты отнюдь не были «недостойным способом передачи» их содержания. Напротив, они выступали основным инструментом, с помощью которого Бог свидетельствовал об условиях Своих договорных отношений с древним Израилем, а потому было вполне ожидаемо, что именно тексты станут средством общения в контексте нового Завета с Богом.

II. Смысловая причина появления канона: спасение[*]

Раннехристианские представления на тему Завета не были единственным фактором, который делал I век благоприятным периодом для появления канонических книг. Основной причиной появления нового канона была вера первых христиан в то, что в Иисусе из Назарета наконец-то совершилось долгожданное эсхатологическое избавление Израиля.

A. Взаимосвязь спасения и откровения

Вновь обратившись к Ветхому Завету, мы видим, что итогом промышления Бога о спасении людей всегда бывает Его богооткровенное слово. Здесь есть взаимосвязь: Бог совершает нечто во имя спасения Своего народа, а затем открывает Свою волю в слове, чтобы люди могли истолковать, понять и приложить к своей жизни спасительные деяния Божии[46]. Герхардус Вос отмечает эту библейскую закономерность: «Откровение не стоит само по себе, но... неразрывно связано с другим Божественным деянием, которое мы называем *спасением*»[47]. Ричард Гэффин пишет: «Не будет преувеличением сказать, что спасение – это то, для чего дается откровение. Откровение – это либо свидетельство о спасительных деяниях Божиих, либо их объяснение»[48]. Как отмечает Майкл Хортон, акт спасения без откровения – «это всё равно, что смотреть пьесу без слов»[49]. Эти два феномена не следуют один без другого. Перед тем, как образовать из израильского народа теократическое государство и дать ему Писание Завета, Бог избавил израильтян от руки фараона в Египте, что, несомненно, является архетипическим примером спасительного деяния Божия ветхозаветной эпохи[50]. На Синайской горе, вручая Своему народу Десять заповедей, составляющие ядро ветхозаветного Писания, Бог начал с того, что напомнил израильтянам об их избавлении от фараона: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20.2). Мы видим, что канонические тексты – это *итог* спасительных деяний, которые Бог совершает для Своего народа, и как таковые они призваны возвещать об этих деяниях народу Божию и прочим народам. Таким образом, канонические книги – это книги о спасении, «слово победы Бога»[51].

Обратившись к контексту I века, мы увидим, что иудеи ждали от Бога нового избавления и надеялись на него[52]. Это грядущее спасение рассматривалось не просто как *еще одно событие* такого рода, но как последнее и окончательное освобождение. Израиль всё еще находился, так сказать, в «изгнании», и люди ожидали Мессию (Ин. 1.41; 4.25), который принесет «свободу для Иерусалима» (Лк. 2.38, перевод РБО 2015), «утешение» Израилю

(Лк. 2.25) и восстановления «царства Израилю» (Деян. 1.6)[53]. Эсхатологическое ожидание спасительного Божественного вмешательства в историю было основано на множестве ветхозаветных отрывков, описывающих эту новую эру (например, Ис. 40.1-11; Иер. 31.31-40; Иез. 36.24-28; Соф. 3.14-20), а также на ряде других еврейских писаний, известных в тот период[54].

Если ранние христиане верили, что содеянное Иисусом стало исполнением долгожданного Божественного избавления, если они были жили пророчествами Ветхого Завета и понимали и содержавшуюся в них взаимосвязь спасения и откровения, то вполне естественно, что они ожидали, что это спасение будет сопровождаться новым письменным откровением. Ведь если после избавления из Египта Израиль получил через Моисея Писание, свидетельствующее о Завете с Богом, то насколько сильно первые христиане должны были ожидать, что после избавления от греха Тем, Кто больше Моисея, Иисусом Христом (Евр. 3.1-6), Церковь получит новое Писание во свидетельство о новом Завете[55]. Ведь Иисус был не просто еще одним в череде провозвестников воли Божией. Он был эсхатологическим воплощением всей истории спасения. Он – *истинный* Пророк (Втор. 18.18; Ин. 7:40,52), Сын Давидов (Мф. 12.23), «Тот, Кто *больше* храма» (Мф. 12.6), поручитель и ходатай «*лучшего* завета» (Евр. 7.22; 8.6), совершенное и окончательное откровение Бога (Евр. 1.1-2). Чарлз Хилл отмечает: «Если после нового акта Божественного спасения возникнет новый свод писаний, претендующих на право воплощать в себе это новое откровение, такое вряд ли можно счесть чем-то неестественным или совершенно непредвиденным»[56]. Таким образом, книги Нового Завета существуют в силу того, что это, по сути, *эсхатологические* книги.

Здесь становится очевидно, что эсхатологическая природа раннего христианства была не препятствием для появления нового письменного материала, а его основой. Одним из давних предположений критики формы было то, что раннехристианские эсхатологические ожидания – что в Иисусе Христе наступило или вот-вот наступит Царствие Божие – должны были заставить

христиан отказаться при передаче откровения от письменной речи, оставив лишь устную[57]. Однако такая гипотеза порождает ряд вопросов. Мало того, что устный и письменный способы передачи информации часто сосуществовали (о чем мы подробнее поговорим далее по ходу книги), пример кумранской литературы показал, что общины могли носить выраженный эсхатологический или апокалиптический характер, имея при этом богатую письменность[58]. Дэвид Мид даже выказывал прямо противоположную точку зрения, а именно, что апокалиптические настроения в раннехристианских общинах не только не препятствовали литературной деятельности, но и «обеспечивали идейное обоснование для расширения Писания»[59].

B. Предчувствие новой вести о спасении

Предчувствие явления новых богооткровенных писаний в эпоху нового Завета с Богом выходит за рамки ветхозаветной схемы взаимосвязи между избавлением и откровением. Оно также основано на ветхозаветных пророчествах о том, что на заре эсхатологической эры Бог принесет людям новую *весть*[60]. В Второзаконии Моисей от лица Бога дает обетование о приходе нового Пророка, подобного ему: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого, как ты, и *вложу слова Мои в уста Его*, и Он будет говорить им всё, что Я повелю Ему» (Втор. 18.18). Этот новый Пророк принесет с собой и новое откровение, наделенное Божественным авторитетом. Первые христиане понимали служение Иисуса как исполнение данного пророчества и, следовательно, должны были понимать, что новый Завет с Богом принесет и новое пророческое провозвестие[61].

Сам Иисус ясно понимал ветхозаветное учение о том, что спасение, совершаемое через Мессию, будет сопровождаться новой вестью от Бога: «Так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедано быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк. 24.46-47). Обратите внимание, что, по словам

Иисуса, в Ветхом Завете предсказываются как спасительные *деяния* Мессии (смерть и воскресение), так и новое *откровение* о Мессии (покаяние и прощение). Повторюсь, эти два понятия неразрывно связаны. Хотя трудно сказать, какой именно отрывок или отрывки из Ветхого Завета имел в виду Иисус, возможно, это было что-то вроде стихов из книги пророка Исайи, которые играли ключевую роль в христианском понимании нового Завета: «И будет в последние дни… от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима» (Ис. 2.2-3)[62]. Иисус цитирует и другой отрывок из Исайи (Ис. 61.1-2), относя его к Своему служению: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать (εὐαγγελίσασθαι) нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу» (Лк. 4.18; ср. Мф. 11.2-6).

Итак, перед нами – ветхозаветное пророчество о том, что в грядущую мессианскую эпоху зазвучит новое послание от Бога – «Благая Весть». Ветхозаветные отрывки, подобные этому, дали основание для частого использования в Новом Завете глагола «εὐαγγελίζομαι» (благовествовать, возвещать Благую Весть) и существительного «εὐαγγελίον» (Евангелие, Благая Весть)[63]. Мартин Генгель даже говорил, что в Евангелии от Марка термин «εὐαγγελίον» используется как указание на «совершенно новую эсхатологическую весть о спасении», которая, по предсказанию пророка Исайи, явится в эпоху Мессии[64]. Поэтому не случайно, что канонические повествования о жизни Иисуса также со временем стали называться *Евангелиями*, поскольку они рассматривались как воплощение той самой вести, которую Бог обетовал послать еще в ветхозаветные времена[65].

Таким образом, именно долгожданное спасение, победа Бога, явленная в Иисусе, и новое Божественное откровение, связанное с этой победой, и стали причиной рождения новозаветного канона – а никак не Маркионова ересь, влияние Иринея Лионского или церковная политика IV века. Как писал Дуайт Муди Смит, «вера первых христиан в то, что история и пророчества древности достигли исполнения и продолжились в Иисусе и в Церкви,

предвосхищала *появление новых книг Писания*, а, возможно, даже требовала этого»[66]. Если это так, то встает вопрос том, посредством чего Богу будет угодно вручить людям это Писание. Речь об этом пойдет в следующем разделе.

III. Служители канона: апостолы

До сих пор было очевидно, что у первых христиан была структурная основа канона (Завет), равно как и понимание того, почему должно явиться новое откровение (спасение или избавление Богом Своего народа). Но требовалось еще кое-что, а именно средство, с помощью которого Бог мог бы донести новозаветное откровение как до Своего народа, так и до «всех народов» (Лк. 24.46-47; ср. Ис. 2.2-3). Поэтому Бог установил особое служение – апостольское. Апостолам надлежало стать хранителями, защитниками и глашатаями вести о спасении[67]. Совершив искупление человечества, Бог не оставил распространение вести о нём на волю случая, не дал ей затеряться в хаотичном потоке человеческой истории. Бог поставил апостолов и наделил их особой властью, чтобы они заложили основания Его Церкви для последующих поколений. Как служители канона, апостолы стали связующим звеном между устроенным Богом спасением и вестью о нём. Апостолы – призванные Богом эсхатологические «служители Нового Завета» (2 Кор. 3.6).

A. Апостольское предание

Из самых ранних христианских текстов – то есть из самого Нового Завета – очевидно, что апостольская весть была исполнена власти Христовой, отчего в ней видели Божественное послание, обладающее таким же (если не бóльшим) авторитетом, что и ветхозаветное Писание. Иисус призвал апостолов, чтобы они «с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк. 3.14-15). Таким образом, апостолы были Его глашатаями перед народами, Его полноправными свидетелями. В Евангелии от Иоанна Иисус

обращается к апостолам со словами: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20.21). Петр говорит об апостолах как о «предызбранных Богом» чтобы «проповедать народу и засвидетельствовать, что Он [Христос] есть поставленный Богом Судия живых и мертвых» (Деян. 10.41-42, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Во Втором послании Петра прямо говорится, что слова апостолов – это слова самого Иисуса, имеющие такой же вес, что и писания ветхозаветных пророков: «…Чтобы вы помнили слова, сказанные некогда святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, что передана вашими апостолами» (2 Пет. 3.2, перевод РБО 2015). Подобным образом и автор Послания к Евреям утверждает, что весть апостолов – это та же самая весть о спасении, что и слово Самого Господа Иисуса. По этой причине ее авторитет и значимость абсолютны – они даже больше, чем у ветхозаветной вести, принесенной «через ангелов» (Евр. 2.2-3).

Апостольская весть – которая есть ни что иное, как полноценное провозвестие Самого Иисуса Христа – первоначально передавалась *устно*[68]. Такая устная традиция очевидна в самом Новом Завете, когда Павел говорит христианам Фессалоник о «предании» (παράδοσιν), «которое вы приняли от нас» (2 Фес. 3.6, перевод еп. Кассиана (Безобразова))[69]. В Перовом послании к Коринфянам апостол Павел называет «преданием» Евхаристию: «Я принял (παρέλαβον) от Господа и передал (παρέδωκα) это вам» (1 Кор. 11.23, перевод еп. Кассиана (Безобразова))[70]. Утверждая, что это предание «от Господа», Павел имеет в виду не то, что он получил его непосредственно в личном откровении, но, вероятно, тот факт, что в апостольском предании с людьми говорил Сам Господь, так что это предание действительно исходило от Него[71]. Далее в том же послании Павел говорит: «Я передал (παρέδωκα) вам то, что сам получил (παρέλαβον): что Христос умер за наши грехи – согласно Писаниям» (1 Кор. 15.3, перевод РБО 2015). Структура этого стиха предполагает, что Павел передает устоявшееся апостольское предание о воскресении Иисуса[72]. О подобном говорят и другие места Нового Завета (Лк. 1.1-4; Рим. 6.17; Гал. 1.9; Фил. 4.9; Кол. 2.6-8; 1 Фес. 2.13-15; 1 Тим. 6.20; 2 Тим. 1.14; 2 Пет. 2.21; Иуд. 1.3)[73].

Конечно, понятие «устное предание» может иметь множество отрицательных коннотаций. Так, Сам Христос обличал фарисеев в том, что они доверяются «преданию человеческому», которое ненадежно и переменчиво (Мк. 7.8; ср. Мф. 5.21; Кол. 2.8)[74]. Современные версии критики формы также не устают подчеркивать, что устные предания об Иисусе бытовали в различных раннехристианских общинах, изменяясь и приспосабливаясь к каждому конкретному контексту[75]. Однако важно отметить, что предание, о котором идет речь в приведенных выше новозаветных отрывках – не человеческое и даже не церковное, а апостольское. Евангелист Лука говорит, что то, о чём он повествует, ему «передали» (παρέδοσαν) «бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1.2)[76] – совершенно очевидно, что речь идет об апостолах[77]. Этот тип предания не мог транслироваться в течение длительного времени через анонимные общины – он звучал непосредственно из уст тех, кому выпало быть очевидцем земного служения Христова и получить от Него повеление хранить это предание, полагаясь на содействие Святого Духа (Ин. 16.13)[78]. Будучи хранителями устного предания, апостолы не только несли его в своей проповеди и наставлениях, но также, как отмечает Ричард Бокем, передоверяли эту роль своим ученикам и выдающимся руководителям христианской общины, «обладавшим умением и талантом, необходимым для сохранения предания»[79]. Несомненно, в ранний период существовали и другие направления устного предания об Иисусе, различавшиеся между собою степенью достоверности. Но среди них апостольское предание имело особый статус, поскольку именно через него говорил Сам Христос[80].

Благодаря своему особому характеру апостольское предание стало фундаментом ранней Церкви. Поскольку такое предание было неизменно связано с уникальным явлением, существовавшим лишь в определенный исторический период феноменом – апостольским служением, оно не рассматривалась как нечто, что будет существовать на протяжении всей истории Церкви[81]. Поэтому

Церковь всегда была в известном смысле *обращена к прошлому*, к своему единственному краеугольному камню, заложенному апостолами Христовыми, на котором одном она и могла утверждаться в дальнейшем. Делом Церкви было не порождать новое апостольское предание, но лишь хранить и отстаивать «веру, однажды преданную святым» (Иуд. 1.3). Это различие между служением апостолов как основоположников христианства и служением Церкви как его продолжательницей явствует из учения самых первых поколений христиан. Апостол Павел напоминает своим читателям, что Церковь утверждается «на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2.20). Так было предначертано Самим Христом, Который сказал Петру и в его лице – всем апостолам: «На сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16.18)[82]. Как отмечает Оскар Кульман, существует «принципиальное различие, в том числе и с точки зрения традиции, между *моментом основания Церкви*, который имел место в апостольский век, и *послеапостольской Церковью*, которая была уже не Церковью апостолов, но Церковью епископов. Следовательно, существует различие между апостольским преданием и церковным преданием, причем первое служит основанием для второго»[83].

Если это так, возникает следующий вопрос: как удалось сохранить это основополагающее апостольское предание таким образом, чтобы оно всегда было доступно будущим поколениям христиан? Ответ довольно очевиден: его сберегли, записав.

В. Апостольское предание и письменное слово

Хотя вначале апостольское предание передавалось из уст в уста, когда апостолы проповедовали, учили и посещали Церкви (2 Фес. 2.15), очень скоро его стали сохранять и передавать в *письменном* виде. Конечно, это произошло не в мгновение ока – устное апостольское предание и письменное апостольское предание некоторое время сосуществовали[84]. Однако переход к записи текстов не был чем-то удивительным, учитывая богатую «книжную» культуру, унаследованную христианством от иудейства

[85]. Кристофер Зайц отмечает, что «форма и материя Закона и Пророков, будучи данностью, повлияла на развитие формы и материи новозаветного канона» [86]. Кроме того, следует помнить, что апостолы действовали в контексте модели завета-договора, характерной для Еврейской Библии, которая предполагала, что установление нового Завета с Богом должно сопровождаться явлением нового Писания, о чём мы уже говорили. И коль скоро первые христиане видели в принесенном Христом избавлении чаемый новый Завет (Лк. 22.20) и считали себя его «служителями» (2 Кор. 3.6), им казалось естественным передавать апостольскую весть, обратив ее в письменное слово.

Но еще более важным фактором, определяющим движение к тексту, была сама природа апостольского служения как основания для будущей жизни Церкви (Еф. 2.20). Поскольку Церковь продолжала распространяться по миру, охватывая всё новые страны, стало очевидно, что апостольское предание можно верно сохранить и действенно передать лишь в письменном виде [87]. По мере разрастания Церкви апостолы, очевидно, уже не могли уделять достаточно внимания каждой общине. Более того, срок их жизни приближался к концу, и апостолы отдавали себе отчет, что они не смогут разнести свою весть по всей Земле. Им было нужно как-то сберечь ее для будущих поколений [88]. Таким образом, роль апостолов как основателей Церкви требовала от них обеспечить сохранение своей вести в более *постоянной* форме, делая ее письменную фиксацию практически неизбежной [89]. Здесь приходит на память повеление из книги пророка Исайи: «Теперь пойди, начертай это на доске у них, и впиши это в книгу, чтобы осталось на будущее время, навсегда, навеки» (Ис. 30.8) [90].

Переход христианства от устных свидетельств очевидцев к более надежным письменным свидетельствам имеет свою параллель и в греко-римской историографии [91]. Античные историки также предпочитали подтверждать достоверность тех или иных событий, опираясь на устные свидетельства очевидцев – «живой голос» [92]. Этого принципа придерживались Полибий, Гален, Фукидид и Тацит,

а Папий Иерапольский даже применял его к христианской истории [93]. Однако, узнав историческую правду от «живого голоса» очевидцев, античный историк брался за стилус и записывал устные рассказы для будущих поколений. Зачем? Геродот объяснял, что его цель состояла в том, «чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение» [94]. Так же и Фукидид признавался, что написал свою «Историю» для того, чтобы она была не «предметом словесного состязания в данный момент», но «достоянием *навеки*» [95]. «Письменная фиксация сведений означает, что они обретают постоянный характер» [96]. Итак, мы видим, что устное свидетельство не противопоставляется письменному, но скорее рассматривается в качестве его основания – по мере того, как смерть забирает очевидцев, первое естественным образом ведет ко второму [97]. Проще говоря, античные историки видели в письменной фиксации событий способ *увековечить* устное свидетельство.

Таким образом, новозаветные тексты можно понимать как письменное выражение предания апостолов Иисуса Христа, основные черты которого – авторитетность, основополагающая роль в истории христианства, и тот факт, что оно основано на опыте очевидцев [98]. Хотя существует мнение, что книга должна быть написана непосредственно апостолом, чтобы считаться «апостольской» [99], из всего вышесказанного явствует, что апостольский статус связан не столько с апостольским авторством, сколько с тем, несет ли текст авторитетное апостольское предание. Если текст был написан непосредственно одним из апостолов (что справедливо в отношении большей части Нового Завета), это дает веские причины считать, что он несет в себе соответствующее предание. Но апостольское предание не обязательно должно быть записано кем-то из апостолов, чтобы быть авторитетным. Апостолы зачастую обращались к своим спутникам и ученикам, если те обладали «умением и талантом, необходимым для сохранения предания» [100]. Так делалось при передаче устного предания (как отмечалось выше), но, очевидно, апостолы поступали точно так же

и при передаче того же предания в письменном виде (так, апостолам помогали евангелисты Марк и Лука).

Таким образом, даже если текст не был написан непосредственно одним из апостолов, имелись веские причины считать его носителем авторитетного апостольского предания, если (1) он был написан в апостольский век – и, значит, составлен в то время, когда апостолы сами следили за сохранностью своего предания [101], и (2) автор текста получил сведения непосредственно от кого-то из апостолов [102]. Именно так было с Посланием к Евреям. Из его текста никак не следует, что оно написано апостолами, однако эта книга относится к апостольскому веку и сама так свидетельствует о своей вести: «Истинность ее нам подтвердили те, которые Его [Иисуса] услышали» (Евр. 2.3). Всё это явно указывает, что содержание Послания к Евреям исходит непосредственно от апостолов [103]. То же самое верно и в отношении Евангелия от Луки, автор которого сам не был апостолом. Тем не менее, это Евангелие было написано в апостольский век и также содержит предание, которое «передали» (παρέδοσαν) Луке «бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1.2). Размышляя обо всём этом, Риддербос отмечает, что апостольское происхождение книги определяется тем, «воплощает ли ее содержание основополагающее апостольское предание, а не тем, написана ли она рукой апостола» [104].

Вероятно, что именно так понимали апостольское происхождение книг и отцы ранней Церкви [105]. Иустин Философ рассматривает Евангелия как письменную форму апостольского предания: «Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им было так заповедано» [106]. Обратите внимание, что Иустин с готовностью называет Евангелия сказаниями апостолов [107], хотя он точно знает, что два из них не были написаны апостолами [108]. Так же и Ириней Лионский считает, что все книги Нового Завета несут в себе апостольское учение, хотя он в курсе, что не все из них написали апостолы: «Об

устроении нашего спасения мы узнали ни чрез кого другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали устно, потом же, по воле Божией, *предали нам в Писаниях*, как будущее основание и столп нашей веры»[109]. Ириней называет все четыре Евангелия «Евангелиями апостолов» и «переданным апостолами», несмотря на то, что два из них написаны не апостолами[110]. Так же понимал апостольскую природу новозаветных книг и Тертуллиан, который назвал Марка и Луку «апостольскими мужами»[111].

Если Новый Завет – это письменное воплощение апостольского предания, то нетрудно понять, почему первые христиане с самого начала считали его тексты авторитетными. Если в отношении какого-то текста существовала убежденность, что оно несет в себе апостольское послание, за ним признавалась та же авторитетность, что и за апостолами, а в конечном итоге – за Самим Христом. Здесь мы наблюдаем яркий контраст с историко-критическими моделями, о которых говорилось выше. Эти модели предполагают, что запись преданий об Иисусе произошла до того, как их стали считать авторитетными (что случилось существенно позже), тогда как исторические свидетельства говорят в пользу того, что эти предания были авторитетны до того, как были записаны (благодаря тому, что восходили к апостолам)[112]. По той же причине письменный Новый Завет был не чем-то, чем Церковь «решила» обзавестись на каком-то более позднем этапе, но естественным итогом той роли, которую апостолы сыграли в истории спасения. Как отмечает Джеймс Данн, «фактически канон Иисуса и Павла – Евангелия и послания – явился уже в течение первых тридцати лет существования христианства»[113].

C. Восприятие апостолами своей роли

Итак, при внимательном рассмотрении книг Нового Завета мы видим, что их следует понимать именно как апостольское предание в письменной форме. Другими словами, авторы Нового Завета, вероятно, в некоторой степени осознавали, что тексты, которые

они создают, обладают особым авторитетом и будут служить правилом жизни Церкви[114]. Это не означает, что авторы канонических писаний могли провидеть всю форму будущего Нового Завета из двадцати семи книг. Однако не следует считать, что они писали безо всякого ощущения авторитетности своего послания – так, что они бы удивились, узнав, что для Церкви будущих веков их писания стали руководством и наставлением. Именно здесь мы переходим к тому, что Новый Завет говорит о самом себе и что, соответственно, составляет часть (хотя и именно часть) системы самоаутентификации Священного Писания. Мы можем позволить себе рассмотреть лишь несколько показательных примеров (но к некоторым известным отрывкам, как-то 1 Тим. 5.18 и 2 Пет. 3.16, мы обратимся в другом месте этой книги).

1. *Евангелие от Марка 1.1.* Вступительная фраза этой книги – «Начало Евангелия (τοῦ εὐαγγελίου) Иисуса Христа, Сына Божия» – примечательна тем, что в ней используется характерный термин «εὐαγγελίον». Изначально первые христиане не употребляли это слово для обозначения текстов; оно лишь отсылало к авторитетному содержанию апостольской проповеди[115]. Кроме того, выражение «Сын Божий» встречается не только в самом первом стихе, но и в конце Евангелия от Марка (Мк. 15.39), в литературном плане образуя инклюзио. Такая структура позволяет предположить, что первый стих – это «не просто предисловие к повествованию о служении Иоанна Крестителя», а косвенное утверждение авторитетности текста, призванное «охарактеризовать это произведение как “Евангелие Иисуса Христа”»[116]. Апостольский характер Евангелия от Марка подтверждается четкой связью данной книги со свидетельством самого апостола Петра. Об этом факте было хорошо известно отцам ранней Церкви[117], и он подтверждается другими частями Нового Завета (Деян. 12.12-17; 1 Пет. 5.13)[118]. Кроме того, само Евангелие от Марка указывает на связь между своим автором и Петром, образуя еще одно инклюзио, которое направляет наше внимание на фигуру Петра. Из всех учеников Христовых именно Петр упомянут в самом начале (Мк. 1.16) и

в самом конце (Мк. 16.7) Маркова Евангелия[119]. Это инклюзио в сочетании с нарочито частым упоминанием имени Петра в Евангелии от Марка[120] указывает на то, что Петр должен был восприниматься как «очевидец, служивший главным источником сведений для Марка»[121]. Мартин Генгель отмечает: «У Марка Симон Петр первым и последним поименован в качестве ученика, чтобы показать, что это Евангелие основано на предании, исходящем от Петра, и, следовательно, на его авторитете»[122].

2. *Евангелие от Иоанна 21.24.* Евангелие от Иоанна ясно показывает, что «ученик, которого любил Иисус», был частью внутреннего круга апостолов. Он присутствовал на Тайной вечере (Ин. 13.23), был свидетелем распятия (Ин. 19.26), мы видим его вместе с Петром и Иисусом в самом конце евангельского повествования (Ин. 21.20). Книга завершается словами, что именно «сей ученик и свидетельствует (μαρτυρῶν) о сем, и написал (γράψας) сие» (Ин. 21.24), давая понять, что он и есть автор Евангелия от Иоанна[123]. Независимо от того, считаем ли мы, что этот ученик и апостол Иоанном – одна и та же личность[124], ясно, что Иоанново Евангелие утверждает, что оно содержит свидетельство (μαρτυρῶν) очевидца из числа апостолов – человека, близко связанного с ближайшим окружением Иисуса. Эта связь Иоаннова Евангелия с любимым учеником дала Жану Зумштейну право сказать, что Евангелие от Иоанна «претендует на статус, сравнимый с тем, что обычно присваивается Писанию»[125]. Кроме того, важно рассмотреть приведенный отрывок в свете другого стиха из того же Евангелия (Ин. 20.31): «Сие же написано (γέγραπται) дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос». В других местах Евангелия от Иоанна глагол «γράφω» используется как вводное слово перед цитатами из Ветхого Завета (Ин. 2.17; 5.46; 6.31, 45; 8.17; 10.34; 15.25). Независимо от того, указывает ли данный факт на то, что Иоанн осознавал, что создает новое «Писание», читателю ясно сообщают, что перед ним – «запись» нового авторитетного послания от Бога[126].

3. *Первое послание к Фессалоникийцам 2.13*. Павел подчеркивает, что весть, принесенную апостолами, следует принимать как само слово Божие: «Мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие, – каково оно есть по истине» (1 Фес. 2.13). Хотя эта весть передавалось апостолами устно, очевидно, что Павел ожидал, что написанные им послания будут иметь ту же силу, как если бы он обратился к фессалоникийским христианам лично. В другом письме к этой же общине Павел говорит: «Стойте и держите предания, которым вы научены *или словом, или посланием нашим*». Трудно представить, что христиане Фессалоник могли увидеть в этом обращении что-то кроме подлинного апостольского слова, требующего от них внимания и послушания.
4. *Первое послание к Коринфянам 7.12*. В этом послании, когда Павел дает повеления относительно брака, он уточняет: «Я говорю, а не Господь» (1 Кор. 7.12). Хотя высказывались идеи о том, что Павел здесь проводит различие между собственным меньшим авторитетом и высшим авторитетом Христовым, более внимательное прочтение этого отрывка обнаруживает обратное[127]. Слова Павла лишь означают, что он не имеет прямого повеления Христова по данному вопросу и потому должен говорить «от своего имени»[128]. Но это лишь доказывает, что Павел обладает апостольским авторитетом, необходимым, чтобы давать повеления, выступая от имени Христа по тем вопросам, которые Сам Он не затрагивал на прямую[129]. Риддербос заявляет: «Павел не видел разницы между авторитетом своего собственного апостольского слова и авторитетом переданных ему слов Господа»[130].
5. *Первое послание к Коринфянам 14.37-38*. Пожалуй, нет места, где бы Павел более явно заявлял о собственном апостольском авторитете, чем в этих словах: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу (γράφω) вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет» (1 Кор. 14.37-38). Павел не только приравнивает собственный авторитет к авторитету Иисуса Христа, но и

относит этот авторитет к словам своего письма, употребляя глагол «γράφω», который часто указывает на то, что перед нами Священное Писание. Более того, Павел считает свой духовный авторитет настолько очевидным, что выносит «пророческий суд» всем, кто отказывается это признать[131]. В этой связи сложно согласиться со словами Мартина Макдональда, который утверждает, что Павел «не знал о богодухновенном статусе своих наставлений»[132].

6. *Первое послание Иоанна 1.1-5*. Претензия на апостольский авторитет звучит в первых же стихах этого послания: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем (μαρτυροῦμεν), и возвещаем (ἀπαγγέλλομεν) вам сию вечную жизнь» (1 Ин. 1.1-2).

   Ряд аспектов этого стиха подтверждает мысль о том, что автор говорит о своих апостольских полномочиях. (1) Подчеркивание своего статуса как очевидца – слышал, видел, даже осязал – подтверждает, что автор были свидетелем служения Христова и, таким образом, соответствует званию апостольскому (Лк. 1.2, 24.48; Деян. 1.9). Иан Маршалл отмечает: «Не может быть сомнений в том, что автор хочет сказать, что он был очевидцем земного служения Иисуса»[133]. Как очевидец, он имеет право «свидетельствовать» (μαρτυροῦμεν) о том, что сам видел и слышал. (2) Помимо свидетельства, автор также принимает на себя власть «возвещать» (ἀπαγγέλλομεν) слово жизни[*]. Как отмечает Джон Скотт, «чтобы свидетельствовать, апостолы должны были сами видеть и слышать Христа; чтобы возвещать, они должны были получить от Него соответствующую власть»[134]. Само действие «возвещения» как таковое подтверждает апостольские полномочия, о которых уже заявлено в силу статуса очевидца. (3) Апостольский авторитет автора подтверждается также тем, что Иоанн говорит о себе во множественном числе – «мы», тем самым указывая, что он выступает не сам по себе, но как участник более широкого апостольского свидетельства. После

столь явных заявок на апостольский авторитет в тексте говорится: «Сие пишем (γράφομεν) вам, чтобы радость ваша была совершенна» (1 Ин. 1.4). Таким образом, перед нами вновь наглядный пример апостольской вести, облекшейся в письменную форму (см. Ин. 20.31, 21.24) и воспринятой читателями также серьезно, как если бы ее донесли до них сами апостолы.

7. *Откровение Иоанна Богослова 1.1-3*. С первых своих строк книга Откровения открыто утверждает, что перед нами – богодухновенное пророчество Иисуса Христа, переданное Иоанну ангелом. В этой связи, книга сопровождается особым Божественным благословением: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко» (Откр. 1.3). Независимо того, следуем ли мы более ранней или более поздней датировке Откровения[135], очевидно, что к концу I века в самом факте наличия у христиан текста, претендующего на богодухновенность и авторитетность, уже не было ничего необычного.

В конечном счете, все эти отрывки (а их можно привести гораздо больше) подтверждают, что книги Нового Завета имели статус «апостольских», а, значит, изначально имели тот же авторитет, что и слова Самого Христа. Учитывая, что апостолы были «служителями Нового Завета» (2 Кор. 3.6), их книги выступали в роли договорных документов, вновь демонстрируя тесную связь между заветом-договором и текстами. Таким образом, идею канона невозможно признать позднейшим феноменом, навязанным новозаветным книгам задним числом. Она присуща непосредственно самим этим книгам. В качестве вывода из всего вышесказанного хорошо подходят слова Николаса Райта:

«Раньше говорили, что авторы Нового Завета “не осознавали, что создают Писание”. Сегодня этому сложно найти исторические подтверждения. Тот факт, что их тексты рождались в разных смыслах “случайно”, не имеет никакого значения. Именно в моменты острой необходимости (например, при написании

посланий к Галатам или Второго к Коринфянам) Павел лучше всего осознаёт, что пишет, как некто имеющий на это право, по апостольскому призванию, полученному им от Иисуса Христа, пишет в силе Духа, дабы своим словом принести в Церковь жизнь и порядок»[136].

D. Апостольский статус и проблема ложного авторства

Итак, книги Нового Завета авторитетны, потому что несут в себе апостольское послание – независимо от того, написаны они лично кем-то из апостолов или нет. Но что, если некоторые новозаветные книги – это подделки, лишь выдающие себя за послания апостолов? Большая часть критической науки убеждена, что многие из канонических книг, включая Пастырские послания, а также Послания к Колоссянам, к Ефесянам, Второе Петра, Иуды и другие – это псевдоэпиграфы[137]. В результате многие из этих книг датируют гораздо более поздним периодом по сравнению с апостольским веком, порой относя их ко II веку[138] и отказывая им в любых связях с апостолами. Подобные утверждения, как мы уже говорили, представляют собой серьезный вызов нашей модели каноничности, и потому их следует разобрать подробнее. Ключевой вопрос состоит в следующем: насколько разумно то, что христиане продолжают доверять канону Нового Завета, если целый ряд современных ученых утверждает, что он содержит псевдоэпиграфы?

Один из возможных ответов на данный вопрос – просто признать, что новозаветные псевдоэпиграфы – это вообще не проблема. Как писал Ричард Бокем, «псевдоэпиграф – это… не мошеннический прием, позволяющий прикрыться апостольским авторитетом, но заявление о намерении быть верным проводником апостольского послания»[139]. Такая позиция подразумевает, что подписывать произведения чужим именем считалось в раннехристианскую эпоху допустимым литературным приемом. Тот, кто поступал таким образом, «не имел в виду кого-то обманывать, и у нас нет оснований полагать, что он действительно кого-то обманывал»

[140]. Но сколь бы удобным не смотрелось такое решение, оно не соответствует тому, как апостольский авторитет понимали сами первые христиане, которые последовательно отвергали тексты, известные тем, что они были подделками, лишь прикрывавшимися именами апостолов[141]. Джон Робинсон писал: «Если мы спросим, есть ли доказательства того, что классические новозаветные послания были написаны от имени апостолов в течение одного-двух поколений после их жизни и что подобное было приемлемой литературной традицией в Церкви, то ответ будет – нет, доказательств этого не существует»[142]. Более того, если автор псевдоэпиграфа не имел достоверных исторических связей с апостолом, за которого он себя выдает (а такое часто предполагается при поздних датировках этих книг), то на каком основании можно предполагать, что в тексте действительно содержит авторитетное апостольское послание? Вдобавок ко всему, трудно избавиться от ощущения лжи, когда автор псевдоэпиграфа из кожи вон лезет, чтобы убедить читателя, что он не просто доносит до него апостольское предание, а действительно является апостолом, как, например, во Втором послании Петра, где автор утверждает, что сам лично видел, как Христос преобразился на горе (2 Пет. 1.16-18). Такой обман просто неуместен, если речь идет о книге, претендующей на то, что она – от Бога, и, следовательно, обладает Божественными качествами[143]. Таким образом, нам остается лишь согласиться с тем, что ложное авторство (если таковое имеет место) было бы несовместимо с нашей моделью каноничности.

Если это так, то мы возвращаемся к нашему первоначальному вопросу: насколько разумно то, что христиане продолжают доверять канону Нового Завета в свете подобных научных теорий? Несколько соображений указывают на то, что это вполне разумно.

1. Следует помнить, что, помимо тех, кто представляет «критический консенсус», есть и другие ученые, которые подтверждают апостольское происхождение новозаветных текстов[144]. Их много, причем настолько много, что возникает вопрос, можно ли вообще называть позицию критиков

«консенсусом». Эти ученые выдвигали серьезные исторические аргументы в пользу апостольского происхождения новозаветных книг, хотя в рамках данной работы и нет возможности пересказать их все[145].

2. Плантинга, Эванс, Олстон и другие критиковали современные исторические методологии, на которых основаны идеи о подложном авторстве, и показали, что они в значительной мере зиждутся на нехристианских постулатах, пришедших из эпохи Просвещения[146]. С учетом этой нехристианской основы библейской критики, «неудивительно, что ее выводы противоречат традиционной вере»[147]. И если это так, то почему современные христиане должны полагаться на библейскую критику, больше, чем на подход, основанный на библейских принципах? Говоря иначе, какие у нас причины считать, что идеология Просвещения стоит выше христианских принципов? Очевидно, таких причин нет.
3. У нас не только нет резонов соглашаться с критиками по вопросу псевдоэпиграфики – у нас есть убедительные причины считать эту позицию ложной. Согласно нашей модели каноничности, апостольское происхождение – не единственный атрибут каноничности. Его следует рассматривать наряду с Божественными качествами книги и ее церковной рецепцией. Благодаря этим атрибутам христианин, с помощью Святого Духа, способен определить каноничность книги, даже если он ничего не знает о ее апостольском происхождении. Таким образом, столкнувшись с утверждениями современной науки о том, что та или иная книга Нового Завета не имеет отношения к апостолам, потому что это подделка конца II века, христиане имеют достаточно оснований считать такие утверждения ложными[148]. Здесь мы снова видим преимущество тройственного характера нашей модели каноничности – в ней каждый из трех атрибутов подтверждает и усиливает два прочих[149].
4. Последний аргумент против предполагаемой псевдоэпиграфичности новозаветных книг состоит в проблематичном характере доводов, которые приводят

сторонники этой идеи. Эванс отмечает, что типичные аргументы, связанные с литературным стилем, лексикой и тому подобными вещами, как правило, неубедительны, субъективны и, в конечном счете, безосновательны[150]. Существует множество факторов, способных объяснить подобные стилистические различия и помимо псевдоэпиграфичности: например, автор мог писать в иной период собственной жизни, в иных обстоятельствах, с иными целями, для иной аудитории, или же опираться в своей работе на ранее сложившиеся традиции[151]. Всё это привносит свою лексику, разнообразие тем, соответствующий авторский тон[152]. Кроме того, в каких-то случаях автору мог помогать секретарь, что может послужить дополнительным фактором, объясняющим стилистические различия[153].

Учитывая все эти соображения, нет причин считать, что утверждениям ряда современных ученых о подложности авторства новозаветных книг следует верить больше, чем утверждениям многих других ученых, которые считают иначе. Можно считать, что данный вызов не составляет реальной угрозы для нашей модели каноничности.

IV. Заключение

В этом разделе мы познакомились с темой происхождения канона Нового Завета. Вопреки отдельным утверждениям, что «силой, сформировавшей канон» была деятельность и решения Церкви последовавших веков, я попробовал доказать, что историко-богословская матрица I века создала идеальную среду, из которой мог бы возникнуть новый свод Писания. У первых христиан была не только основа для канона (Завет) и смысловая причина его появления (спасение), но и данные Богом служители, которые сделали канон реальностью и распространили его (апостолы). Апостолы были глашатаями Христа, которым было поручено сохранить Его спасительное благовестие и донести его до других. Эта весть изначально передавалось из уст в уста, но со временем

приняла более надежную форму – письменную. Книги Нового Завета считались авторитетными не потому, что Церковь объявила их таковыми, и даже не потому, что они были написаны непосредственно апостолами, но по той причине, что они, как считалось, несли в себе это важнейшее апостольское послание. Всё это дало Риддербосу право сказать: «В свете истории спасения, канон – это не порождение Церкви, напротив, Церковь – это порождение канона» [154].

Более глубокое понимание апостольского происхождения канона сыграет важную роль при рассмотрении вопроса его церковной рецепции в следующих главах. Согласно историко-критической модели, полностью отвергающей апостольское происхождение канона, у нас мало причин считать, что уже в ранний период церковной истории новозаветные книги были приняты в качестве авторитетных. Историко-критическое предположение заключается в том, что эти книги не были Священным Писанием в момент, в момент своего возникновения, и *стали считаться* авторитетными по прошествии долгого времени. В итоге любые ранние свидетельства возникновения канона быстро отметаются как «не соответствующие своему времени», анахроничные, возникшие в результате переноса более поздних (примерно IV века) идей на ранние этапы развития Церкви. Но если концепция канона – не просто порождение ранней Церкви, если ее корни лежат в самих канонических писаниях, то у нас возникает новый исторический контекст, в котором мы можем анализировать свидетельства. Вместо того чтобы следовать историко-критической модели и игнорировать ранние отсылки к каноническим книгам в силу того, что те еще не стали Священным Писанием, мы с полным правом можем подумать: может, первые христиане читали, использовали и переписывали эти книги именно потому, что они *уже* были для них Писанием Завета между Богом и Его народом? Если книги Нового Завета действительно несли в себе апостольскую власть, то следует признать, что подобное оказало бы раннее и сильное влияние на Церковь в первые десятилетия ее существования. Как напоминает нам Кульманн, канонические книги «своим собственным апостольским достоинством понудили Церковь

принять себя»[155]. С учетом этих соображений мы переходим к заключительным разделам книги, чтобы понять, как и когда ранняя Церковь признала апостольский авторитет книг Нового Завета.

---

[1] Дуайт Муди Смит (D. Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?," JBL 119 (2000): 3–20) признаёт, что среди ученых широко распространено убеждение, что книги Нового Завета были написаны не для того, чтобы стать Писанием: «Презумпция исторической дистанции и, как следствие, разницы в целях между созданием писаний Нового Завета и их включением в канон Писания типична для нашей дисциплины» (3).

[2] Harry Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 12; James Barr, Holy Scripture: Canon, Authority and Criticism (Philadelphia: Westminster, 1983), 12.

[3] Helmut Koester, Introduction to the New Testament, vol. 2, History and Literature of Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1982), 8. Представление о том, что своим возникновением новозаветный канон обязан Маркиону, можно встретить в следующих трудах: A. von Harnack, Marcion: Das Evangelium von fremden Gott (Leipzig: Hinrichs, 1924); H. von Campenhausen, The Formation of the Christian Bible (London: A&C Black, 1972); и J. Knox, Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon (Chicago: University of Chicago Press, 1942). Позже, однако, ученые стали менее склонны столь высоко оценивать роль Маркиона. Примеры таких работ: John Barton, "Marcion Revisited," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 341–54; John Barton, The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon (London: SPCK, 1997), 35–62; Franz Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte (Wuppertal: Brockhaus, 1988), 73ff.; D. L. Balás, "Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective," in Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, ed. W. E. March (San Antonio:

Trinity University Press, 1980), 95–107; и R. Grant, The Formation of the New Testament (New York: Harper & Row, 1965), 126.

[4] Koester, History and Literature of Early Christianity, 10. По поводу роли Иринея с Кёстером согласна Элейн Пейджелс (Elaine Pagels, Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas (New York: Random House, 2003)).

[5] Lee M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 142.

[6] Gamble, The New Testament Canon, 12.

[7] Barr, Holy Scripture, 12.

[8] Хорошие работы по теме Завета как договора: O. Palmer Robertson, The Christ of the Covenants (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980); Robertson, Covenants: God's Way With His People (Philadelphia: Great Commission, 1978); Meredith G. Kline, Treaty of the Great King (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Kline, Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview (Overland Park, KS: Two Age Press, 2000); Thomas Edward McComiskey, The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants (Grand Rapids: Baker, 1985); William J. Dumbrell, Covenant and Creation (Grand Rapids: Baker, 1984); Steven L. McKenzie, Covenant (St. Louis: Chalice, 2000); и Michael Horton, God of Promise: Introducing Covenant Theology (Grand Rapids: Baker, 2006).

[9] Walter Eichrodt, Theology of the Old Testament, vol. 1, trans. J. A. Baker (Philadelphia: Westminster, 1961), 11–17; Scott Hafemann, "The Covenant Relationship," in Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity, ed. Scott Hafemann and Paul House (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 20–65.

[10] Horton, God of Promise, 13.

[11] Delbert R. Hillers, Covenant: The History of a Biblical Idea (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); George E.

Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955), 24–50; Meredith G. Kline, The Structure of Biblical Authority, 2nd ed. (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997), 27–44; D. J. McCarthy, Treaty and Covenant (Rome: Biblical Institute Press, 1981); J. A Thompson, The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament (Grand Rapids: Tyndale, 1964).

[12] Общий анализ структуры древних договоров см. в следующих работах: G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," BA 17 (1954): 50–76; и John H. Walton, Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 95–107.

[13] Hillers, Covenant, 29–30.

[14] Ibid., 31.

[15] Среди других мест Библии, в которых отражена данная структура – Ис. Нав. 24 гл.; см. Mendenhall, Law and Covenant, 41ff.; Hillers, Covenant, 59–62; и Horton, God of Promise, 34, 39–40.

[16] Kline, Treaty of the Great King, 13–26.

[17] Kline, The Structure of Biblical Authority, 35.

[18] Hillers, Covenant, 35; Mendenhall, Law and Covenant, 34.

[19] Kline, The Structure of Biblical Authority, 45–75; также см. о теме завета-договора в структуре пророческих книг в Hillers, Covenant, 120–42.

[20] Kline, The Structure of Biblical Authority, 29–34; Клайн обращает внимание на фразу из договора между хеттским царем Тудхалией IV и правителями области Тархунтасса: «Если кто… изменит хотя бы одно слово на этой скрижали…, тысяча богов этой скрижали да искоренят потомков его из земли Хеттской» (29); также см. F. C. Fensham, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah," ZAW 75 (1963): 155–75; Stanley Gevirtz, "West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law," VT 11 (1961): 137–58; H. G.

Güterbock, “Mursili’s Accounts of Suppiluliuma’s Dealings with Egypt,” RHA 18 (1960): 59–60; Michael A. Fishbane, “Varia Deuteronomica,” ZAW 84 (1972): 349–52; ANET 161.

[21] Ср. Втор. 12.32; Прит. 30.5-6. Влияние охранительных проклятий заметно во всей древнееврейской литературе; например см. Послание Аристея 310-311; 1 Енох. 104.9-10; 1 Макк. 8.30; Флавий. Против Апиона 1.42; Храмовый свиток (11QT) 54.5-7; Мегила 14a. Дэвид Оун (David E. Aune, Revelation 17–22, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16) называет подобные выражение «формулами целостности».

[22] Конечно, это не значит, что каждый Завет в библейской истории сопровождался письменным документом (например, Ноев завет не имел такового). Но, как отмечает Клайн, «там, где есть *Божественный договор классического ветхозаветного типа*, есть и Божественный договорной документ» (The Structure of Biblical Authority, 39, курсив Крюгера).

[23] Kline, The Structure of Biblical Authority, 75.

[24] Вопрос о том, знали ли евреи I века о древнехеттских договорах, не имеет отношения к нашей теме (хотя, возможно, они знали больше, чем мы думаем). Даже если им не была известна предыстория договорной структуры Ветхого Завета, они все равно были знакомы с ней по самим ветхозаветным документам (Kline, The Structure of Biblical Authority, 70). Более того, у нас есть веские основания полагать, что иудейство I века в целом сохраняло живой интерес к концепции Завета. См. E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Minneapolis: Fortress, 1977), 420ff.; и Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 9.3.

[25] Kline, The Structure of Biblical Authority, 68–74; Meredith G. Kline, “The Old Testament Origins of the Gospel Genre,” WTJ 38 (1975): 1–27.

[26] Ср. Гал. 3.15. Подробнее об охранительных проклятиях в раннем христианстве см. M. J. Kruger, “Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts,” in The Early Text of the New

Testament, ed. C. E. Hill and M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[27] Например, Мф. 26.28; Мк. 14.24; Лк. 22.20; 1 Кор. 11.25; 2 Кор. 3.6, 14; Евр. 7.22; 8:6; Варн. 4.6-8; 13.1-6; 14.1-7; Иустин. Триф. 11.1; 34.1; 43.1; 44.2; 51.3; 67.10; 122.5; Ириней. Против ересей 1.10.3; 3.11.8; 4.9.1-3; 4.12.3.

[28] Один из самых непонятных моментов во 2 Кор. 3.6 – это когда Павел говорит о служении Новому Завету «не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит». Однако противопоставление буквы и духа здесь не касается *инструментов* откровения, используемых в каждом Завете, как если бы в Ветхом Завете использовались тексты, а в Новом – лишь устное предание (например см. Barr, Holy Scripture, 12). Напротив, здесь мы видим противопоставление природы двух Заветов. В центре одного Завета очевидно пребывал закон (т. е. «буква»), тогда как в центре другого – сердце (т. е. «дух»). Павел подтверждает это различие всего несколькими стихами позже, когда он говорит о том же самом, используя немного другую терминологию; он называет старый Завет «служением осуждения» (2 Кор. 3.9) и противопоставляет его новому Завету как «служению духа» (2 Кор. 3.8). Очевидно, что смысл этого противопоставления не в том, что один Завет предполагал письменную фиксацию, а другой – изустное запоминание. Такое понимание подтверждается многими другими библейскими текстами, в которых мы встречаем противопоставление двух Заветов: Иез. 36.26; Ин. 1.17; Рим. 2.29; 7.6; 8.2; Гал. 3.17-18; 4.24-26 и т.д. В целом, такие выражения во 2 Кор. 3.6 – просто применение фразеологии из Иер. 31.33 к эпохе Христа: «Я вложу Закон Мой им в разум, начертаю его в их сердцах» (перевод РБО 2015). Подробнее см. Bernardin Schneider, “The Meaning of St. Paul’s Antithesis ‘The Letter and the Spirit,’” CBQ 15 (1953): 163–207; H. Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 218–19; Sigurd Grindheim, “The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Cor 3:5–18,” JSNT 84 (2001): 97–115; и Scott J. Hafemann, Paul, Moses, and

the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3 (Tübingen: Mohr, 1995).

[29] P. R. Jones, "The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community. A Study in Pauline Apostolic Authority," in God's Inerrant Word, ed. J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany, 1974), 219–41. Джонс убедительно доказывает, что Павел прямо обращается к Иер. 31.27-28 (ср. Иез. 36.36) в текстах 2 Кор. 3.6 и 13.10. См. также Jones, "1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle," TynBul 36 (1985): 3–34.

[30] W. L. Lane, "Covenant: The Key to Paul's Conflict with Corinth," TynBul 33 (1982): 3–29. Лейн утверждает, что письмо Павла имеет форму «судебного иска», который представитель Божественного Завета выставляет против народа Божия, когда тот проявляет непослушание (15-18). Например, обратите внимание на 2 Кор. 5.20: «Итак, мы – представители Христа, так как через нас с людьми говорит Бог. Поэтому мы умоляем вас от имени Христа: примиритесь с Богом» (Новый русский перевод 2023). Та же тема прослеживается в следующих работах: Kline, The Structure of Biblical Authority, 73; C. Roetzel, "The Judgment Form in Paul's Letters," JBL 88 (1969): 305–12; и J. L. White, "Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter," JBL 90 (1971): 91–97.

[31] Именно этот момент упускает из виду Гарри Гэмбл, когда говорит: «По своему происхождению собрание [новозаветных книг] не имело ничего общего с библейской идеей Завета» (The New Testament Canon, 22). Гэмбл основывает это утверждение на том, что раннехристианские труды не связывают понятие Завета с текстами. Такой вывод не только не учитывает письменные свидетельства наподобие 2 Кор. 3.6, но и просто не следует из соответствующего постулата. Связь между Заветом и текстами не обязана всегда быть явно выражена, чтобы общий договорной фон Ветхого Завета мог повлиять на ожидания христианами появления новых священных книг. Гэмбл также апеллирует к тому факту, что термин «Новый Завет» не использовался для обозначения новозаветного канона вплоть до II века. Однако это не более значимо, чем тот факт, что термин «Евангелие» не использовался

для обозначения соответствующих текстов до II века. Неужели мы должны думать, что до того момента никто не считал, что «Благую Весть» об Иисусе можно изложить письменно? Евангелие от Марка (1.1) говорит об обратном. Использование тех или иных терминов нельзя считать единственным маркером исторических реалий, поскольку оно часто отстает от них. Кампенгаузен напоминает нам, что на ранних этапах у христиан не было «необходимости во всеобъемлющей номенклатуре» для различения двух Заветов (The Formation of the Christian Bible, 262).

[32] Ральф Мартин (R. P. Martin, 2 Corinthians, WBC (Waco, TX: Word, 1986), 69) утверждает, что это выражение ввел в оборот сам Павел. Чарлз Барретт (C. K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians (London: A&C Black, 1973), 121) считает, что понятия «old covenant» и «Old Testament» – это фактически синонимы.

[33] W. Kinzig, "καινὴ Διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries," JTS 45 (1994): 526.

[*] *Здесь, как и во многих других местах данной книги, Крюгер использует английское слово «covenant», которое, как и «testament» переводится на русский как «завет». Однако по-английски эти слова – не полные синонимы. «Old covenant» обозначает Моисеев Завет как договор между Богом и Израильским народом, тогда как «Old Testament» – это Ветхий Завет как собрание книг, христианский термин, обозначающий иудейское Священное Писание. В цитируемой фразе Дженсен высказывается в том смысле, что для апостола Павла Моисеев договор с Богом тождественен ветхозаветному Писанию. В целом, идея Крюгера, которую он высказывает в этой главе, состоит в том, что Завет-Договор между Богом и Его народом тождественен библейскому тексту, подобно тому, как в обычной русской речи словом «договор» обозначают как сам факт соглашения («заключить договор»), так и фиксирующий его документ («подписать договор»). См. также ссылку 32 выше.*

[34] Peter Jensen, The Revelation of God (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 81.

[35] Хорошее обсуждение данной темы: Jean Carmignac, "II Corinthiens III. 6, 14 et le Début de la Formation du Noveau Testament," NTS 24 (1976): 5–14.

[36] По теме Завета в раннем христианстве см. следующие работы: E. Ferguson, "The Covenant Idea in the Second Century," in Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, ed. W. E. March (San Antonio: Trinity University Press, 1980), 135–62; W. C. van Unnik, "ἡ καινὴ Διαθήκη—A Problem in the Early History of the Canon," in StPatr, vol. 4, = TU 79 (Berlin, 1961), 212–27; Kinzig, "καινὴ Διαθήκη," 519–44; и J. Ligon Duncan, "The Covenant Idea in Melito of Sardis: An Introduction and Survey," Presb 28 (2002): 12–33.

[37] Церк. ист. 4.26. Джон Келли (J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (San Francisco: HarperCollins, 1978), 56) проводит связь между комментариями Мелитона и Павловым упоминанием «Ветхого Завета» в 2 Кор. 3.14. С этим не согласен Виллем Унник (Van Unnik, "A Problem in the Early History of the Canon," 220), который считает, что Павлово богословие не оказало серьезного влияния на то, как термин «Завет» использовался отцами Церкви.

[38] Duncan, "The Covenant Idea in Melito of Sardis," 25–26. Вольфрам Кинциг (Kinzig, "The Title of the New Testament," 527–28) считает, что нельзя достоверно установить, что Мелитон использовал термин «Ветхий Завет» как формальное название. Но это не влияет на суть дела. Здесь мы просто утверждаем, что между каноном и заветом существовала тесная богословская и концептуальная связь, а не то, что последний уже использовался в качестве официального названия.

[39] Церк. ист. 5.16.3. Кампенгаузен утверждает, что анонимный полемист с монтанизмом «не оставляет сомнений в том, что он имеет в виду написание "Нового Завета"» (The Formation of the Christian Bible, 265).

[40] Строматы 1.44.3; 3.71.3; 4.134.4; 5.85.1. Обсуждение темы: Kinzig, “The Title of the New Testament,” 529–30; и Ferguson, “The Covenant Idea,” 151–52.

[41] Ferguson, “The Covenant Idea,” 151.

[42] Campenhausen, The Formation of the Christian Bible, 267.

[*] *Буквальное значение этого слова – «включенные в Завет». В русском переводе (Евсевий Кесарийский. Церковная история. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2013) оно переведено как «ветхозаветные».*

[43] Церк. ист. 6.25.1.

[44] Gamble, The New Testament Canon, 12.

[45] Barr, Holy Scripture, 12.

[*] *Здесь и в других местах Крюгер постоянно использует термин «redemption», что обычно переводят на русский язык как «искупление». Однако в контексте данной книги такой перевод может повредить пониманию, поскольку в русскоязычной христианской богословской традиции понятие «искупление» почти исключительно связано с крестной жертвой Иисуса Христа. Между тем, у Крюгера это слово скорее соответствует ветхозаветному термину «גְּאֻלָּה [геула́]», который переводят не только как «искупление», но и как «спасение», «избавление», «освобождение», «восстановление»; это слово используется для описания многочисленных примеров того, когда Бог «спасает» Свой народ – например, при исходе из Египта или освобождении из Вавилонского пленения. Антоним понятия термину «גְּאֻלָּה [геула́]» – «גָּלוּת [галу́т]», то есть «насильственное изгнание». По этой причине в русском переводе данной книги для передачи термина «redemption» используются разные русские слова с соответствующим смыслом, причем приоритет отдается слову «спасение».*

[46] Mendenhall, Law and Covenant, 32; Kline, The Structure of Biblical Authority, 76–78; C. E. Hill, "The New Testament Canon: Deconstructio Ad Absurdum?," JETS 52 (2009): 105–6; P. Helm, The Divine Revelation: The Basic Issues (London: Marshall Morgan & Scott, 1982), 35.

[47] Geerhardus Vos, Biblical Theology (Edinburgh: Banner of Truth, 1975), 5, курсив автора.

[48] R. B. Gaffin, Resurrection and Redemption (Phillipsburg, NJ: P&R, 1978), 22.

[49] M. S. Horton, Covenant and Eschatology: The Divine Drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 233. Подробнее о взаимосвязи слова и деяния в Божественном откровении см. Richard Lints, The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 264.

[50] 1 Цар. 8.8; 12.6; 2 Цар. 7.23; Неем. 9.9-10; Пс. 77.12-14; 134.9; Ис. 11.16; Ос. 11.1.

[51] Kline, The Structure of Biblical Authority, 79.

[52] Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 10.1-7.

[53] Дискуссию на тему продолжающегося изгнания Израиля см. в следующих трудах: Райт. НЗ и народ Божий. Гл. 6; C. A. Evans, "Jesus and the Continuing Exile of Israel," in Jesus and the Restoration of Israel, ed. C. C. Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999), 77–100; и Stephen G. Dempster, Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 224–27.

[54] Вознесение Моисея 10.1-10, Прем. 3.7, Благословения ($1QS^b$) 5.23-29.

[55] Для Нового Завета характерен параллелизм образов Моисея и Иисуса. При установлении Завета с Богом они оба используют

понятие «Агнца Божия» (Исх. 12.1-7; Ин. 1.29); В Мф. 2.15 Иисус предстает вождем «исхода» из Египта во исполнение пророчества Ос. 11.1: «Я… из Египта вызвал сына Моего»; в Евангелии от Луки Иисус беседует с Моисеем и Илией о Своем «исходе», «который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9.31). См. Vern S. Poythress, The Shadow of Christ in the Law of Moses (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991), and Kline, "Old Testament Origins of the Gospel Genre," 1–27. Подробнее об образе Моисея в Новом Завете см. John Lierman, The New Testament Moses (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

[56] Hill, "The New Testament Canon," 106.

[57] Например, Гарри Гэмбл (H. Gamble, "Christianity: Scripture and Canon," in The Holy Book in Comparative Perspective, ed. Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 56n6) утверждает, что эсхатологическая природа христианства «препятствовала созданию христианской литературы». Пример резкого противопоставления устной и письменной традиций см. в W. Kelber, The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q (Philadelphia: Fortress, 1983). Критику данного подхода см. в John Halverson, "Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber," NTS 40 (1994): 180–95.

[58] E. Earle Ellis, "New Directions in the History of Early Christianity," in Ancient History in a Modern University: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond, ed. T. W. Hillard et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 1:75–76.

[59] D. Meade, "Ancient Near Eastern Apocalypticism and the Origins of the New Testament Canon of Scripture," in The Bible as a Human Witness: Hearing the Word of God Through Historically Dissimilar Traditions, ed. Randall Heskett and Brian Irwin (London: T&T Clark, 2010), 308.

[60] Hill, "The New Testament Canon," 107–8.

[61] Именно этот текст цитирует Петр в Деян. 3.22-23; см. также Ин. 7.40,52; Евр. 3.5-6. Что касается Ин. 7:52, то следует отметить, что в некоторых ранних рукописях (например, в $\mathfrak{P}^{66}$) перед словом «προφήτης» (пророк) стоит артикль *(придавая слову «пророк» более конкретный смысл – «тот самый пророк»)*, показывая, что этот текст, вероятно, рассматривался в контексте Втор. 18.18.

[62] См., например, Иустин. Триф. 24; Иустин. 1 Апол. 39; Ириней. Против ересей 4.34.4; Тертуллиан. Против иудеев 3; Ориген. Против Цельса 5.33; Климент. К язычникам 1. Обсуждение этой темы см. в Ferguson, "The Covenant Idea," 156–57; и Hill, "The New Testament Canon," 108–9.

[63] В писаниях апостола Павла глагол «εὐαγγελίζομαι» используется 60 раз, а существительное «εὐαγγελίον» – 21 раз (G. N. Stanton, Jesus and Gospel [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 9–62).

[64] M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 160–61. Доводы в пользу того, что автор Евангелия от Марка видит в Иисусе исполнение пророчеств книги Исаии о новом исходе в мессианскую эпоху см. в Rikki Watts, Isaiah's New Exodus in Mark (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).

[65] Например, Мк. 1.1; Иустин. Триф. 10.2; 100.1; Иустин. 1 Апол. 66.3; Hengel, The Four Gospels, 90–106; Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), 1–31.

[66] Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?," 12, курсив Крюгера.

[67] Об уникальности авторитета апостолов как носителей подлинной христианской традиции см. Oscar Cullman, "The Tradition," in The Early Church, ed. A. J. B. Higgins (London: SCM, 1956), 59–99; и C. K. Barrett, The Signs of an Apostle (Philadelphia: Fortress, 1972). Обзор литературы по данной теме см. в F. Agnew,

“The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research,” JBL 105 (1986): 75–96.

[68] Вот несколько работ по теме устного предания: S. Byrskog, Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History (Leiden: Brill, 2002); R. Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); James D. G. Dunn, Jesus Remembered (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); Henry Wansbrough, ed., Jesus and the Oral Gospel Tradition (Edinburgh: T&T Clark, 2004); Kelber, The Oral and Written Gospel; Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript with Tradition and Transmission in Early Christianity, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); K. E. Bailey, “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels,” Them 20 (1995): 4–11; Jan M. Vansina, Oral Tradition as History (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper, and John Miles Foley, eds., Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark (Minneapolis: Fortress, 2006); W. Kelber and S. Byrskog, eds., Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives (Waco, TX: Baylor University Press, 2009).

[69] Вот работы, посвященные теме апостольского предания: Cullmann, “The Tradition,” 59–99; F. F. Bruce, Tradition: Old and New (Grand Rapids: Zondervan, 1970), 29–38; F. F. Bruce, “Tradition and the Canon of Scripture,” in The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture, ed. D. K. McKim (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 59–84; и G. W. H. Lampe, “Scripture and Tradition in the Early Church,” in Scripture and Tradition, ed. F. W. Dillistone (London: Lutterworth, 1955), 21–52. Иосиф Флавий приводит пример такого рода традиции, когда он ссылается на «παράδοσιν» (предание), которое он изложил в письменном виде (Флавий. Против Апиона 1.49-50; ср. Флавий. Иудейские древности 13.297). При этом Иосиф имеет в виду не анонимное народное предание, а тот факт, что он сам был очевидцем описываемых событий.

[70] К теме предания часто обращаются раввинистические тексты. См. M. Jaffee, Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in

Palestinian Judaism (Oxford: Oxford University Press, 2001), 73–80; Bruce, Tradition, 21–22.

[71] Cullmann, "The Tradition," 66–75; Herman N. Ridderbos, Redemptive History and the New Testament Scripture (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 20–21.

[72] J. S. Kloppenborg, "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor 15:3b–5," CBQ 40 (1978): 351–67; Ulrich Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 3rd ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 190–223; H. Conzelmann, "On the Analysis of the Confessional Formula in 1 Cor 15:3–5," Int 20 (1966): 15–25.

[73] Bruce, Tradition, 21–22. Подробное освещение темы апостольского предания в новозаветных текстах см. в E. Earle Ellis, The Making of the New Testament Documents (Leiden: Brill, 2002), 49–142.

[74] Это не значит, что все предания проблематичны. Предание Церкви, заключенное в ее исторических символах веры и исповеданиях, очень ценно для христианского богословия и герменевтики. Однако такие предания всё же следует отличать от единого, основополагающего апостольского предания. Подробнее о ценности церковного предания см. Daniel H. Williams, Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church (Grand Rapids: Baker, 2005); и Williams, Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

[75] Например см. R. Bultmann, The History of the Synoptic Tradition (Oxford: Blackwell, 1968); M. Dibelius, From Tradition to Gospel (Cambridge: Clarke, 1971).

[76] Вот основные труды, посвященные прологу Евангелия от Луки: Loveday Alexander, The Preface to Luke's Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); V. K. Robbins, "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies," in Jesus and the Heritage

of Israel, ed. D. P. Moessner (Harrisburg, PA: Trinity, 1999), 63–83; Schuyler Brown, "The Role of the Prologues in Determining the Purpose of Luke-Acts," in Perspectives on Luke-Acts, ed. Charles H. Talbert (Edinburgh: T&T Clark, 1978), 99–111; и David E. Aune, "Luke 1:1–4: Historical or Scientific Prooimion?," in Paul, Luke and the Graeco-Roman World, ed. A. Christopherson et al. (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 138–48.

[77] Joel B. Green, The Gospel of Luke, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 42; Allison Trites, The New Testament Concept of Witness (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 136. Лука подчеркивает, что апостолы оставались очевидцами мессианского служения Иисуса «во всё время… начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас» (Деян. 1.21-22). Кроме того, в Деяниях отмечается, что апостолы пребывали в «служении слова» (τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου) (Деян. 6.4), что явно перекликается с местом из Евангелия от Луки, где они названы «служителями Слова» (ὑπηρέται τοῦ λόγου).

[78] В последнее время появилось множество работ, посвященных разбору того, что критика формы упускает из виду роль апостолов и очевидцев, как если бы устное предание транслировалось исключительно через анонимные группы. Винсент Тейлор (V. Taylor, Formation of the Gospel Tradition (London: Macmillan, 1933)), замечал: «Если критики формы правы, то ученики Иисуса должны были оказаться на небесах сразу после Его воскресения» (41). Также см. Birger Gerhardsson, The Reliability of Gospel Tradition (Peabody, MA: Hendrickson, 2001), 40ff.; Hengel, The Four Gospels, 143; и Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 240–63.

[79] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 270.

[80] Cullmann, "The Tradition," 73. По этой причине Бокем считает, что термин «устное предание» вводит в заблуждение. Когда речь идет об апостолах и других очевидцах, он предлагает говорить об «устной истории» (Jesus and the Eyewitnesses, 30-38). Хотя в этом вопросе я согласен с Бокемом, в этом исследовании я продолжу использовать привычную терминологию.

[81] Благоговейное отношение к апостолам характерно для многих раннехристианских произведений. См. Клим. 1 Кор. 42.1-2; 47.1-3 Игн. Рим. 4.4 Поликарп. Фил. 6.3; Иустин. Триф. 106; Иустин. 1 Апол. 67.3.

[82] К сожалению, большинство дискуссий об этом отрывке увязли в вопросе о том, действительно ли упоминаемый в нём «камень» – это лично апостол Петр, из-за чего были упущены из внимания более важные вещи. Как отмечал Дональд Карсон, «если бы не протестантская реакция против крайностей католического толкования, вряд ли многие стали бы считать "камнем" что-то или кого-то помимо Петра». (D. A. Carson, Matthew: Chapters 13–28, The Expositor's Bible Commentary [Grand Rapids: Zondervan, 1995], 368). Другие авторы, помимо Карсона, вполне готовы согласиться, что Иисус в этом отрывке обращался именно к Петру; например, William Hendriksen, Exposition of the Gospel According to Matthew (Grand Rapids: Baker, 1973). Тем не менее, хотя «камень» – это со всей очевидностью именно Петр, следует согласиться с Робертом Гандри, который утверждал, что Петр в этой ситуации «представлял всех учеников Христовых». (Robert H. Gundry, Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, 2nd ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 334).

[83] Cullmann, "The Tradition," 79, курсив автора.

[84] Не следует проводить слишком резкого различия между устным и письменным этапами развития евангельского предания; они не исключают друг друга. Генри Гэмбл (H. Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 28–32) приводит серьезные аргументы в пользу того, что письменные и устные аспекты культуры могут существовать бок о бок. Это особенно верно в отношении раввинистических текстов; см. H. L. Strack and G. Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 35–49; и M. Jaffee, "How Much Orality in 'Oral Torah'? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Tradition," HS 10 (1992): 53–72. Более того, понятие «предания» в Новом Завете не обязательно ограничивается устной формой, но может включать и письменное

слово; см. Лк. 1.2 (Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 37–38). Грэм Стэнтон утверждал, что учение Иисуса изначально могло быть записано в форме «заметок», что позволяло устной и письменной формам слова Иисуса существовать бок о бок. (Stanton, Jesus and Gospel, 165–91). Лавдей Александер (L. Alexander, "Memory and Tradition in the Hellenistic Schools," in Kelber and Byrskog, Jesus in Memory, 113–53) справедливо отмечает, что евангельское предание записывалось, чтобы служить опорой для устной речи; тексты были вспомогательными памятками для устной проповеди евангельской вести. Также см. S. Talmon, "Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period," in Wansbrough, Jesus and the Oral Gospel Tradition, 121–58; и Paul J. Achtemeier, "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity," JBL 109 (1990): 3–27.

[85] M. J. Kruger, "Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity," in Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament, ed. S. E. Porter and A. W. Pitts (Leiden: Brill, forthcoming); L. W. Hurtado, "The New Testament in the Second Century: Texts, Collections, and Canon," in Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies (Piscataway, NJ: Gorgias, 2006), 25–27; и Stanton, Jesus and Gospel, 165–91. По теме грамотности ранних христиан см. A. Millard, Reading and Writing in the Time of Jesus (New York: New York University Press, 2000).

[86] Christopher Seitz, The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 103.

[87] R. Bauckham, "For Whom Were Gospels Written?," in The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48.

[88] Cullmann, "Tradition," 90.

[89] Франсуа Бовон (F. Bovon, "The Canonical Structure of Gospel and Apostle," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 516–27) также

утверждает, что новый письменный канон Писания стал бы естественным результатом «евангельско-апостольской структуры», распространенной в богословии раннего христианства. Бовон пишет: «"Евангельско-апостольская" структура, наблюдаемая уже на самом раннем этапе христианской истории, подготавливала почву для нового корпуса Писания» (522). Его более развернутую аргументацию можно найти в F. Bovon, L'Evangile et l'apôtre: Le Christ inséparable de ses témoins (Aubonne: Editions du Moulin, 1993).

[90] См. Hill, "The New Testament Canon," 111.

[91] F. F. Bruce, "Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon," BJRL 65 (1983): 42–43.

[92] Подробнее по теме «живого голоса» см. L. Alexander, "The Living Voice: Skepticism Toward the Written Word in Early Christian and Graeco-Roman Texts," in The Bible in Three Dimensions (Sheffield: JSOT, 1990), 221–47; Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 21–29. Полибий критикует работу Тимея именно за то, что он слишком сильно полагается на письменные источники в своих исторических рассказах (Полибий. Всеобщая история 12.23-28). Затем он говорит о трех уровнях достоверности исторического описания: (1) историк сам является очевидцем и записывает то, что видит; (2) историк опрашивает непосредственного очевидца; (3) историк обращается к другим письменным источникам о данном событии (Полибий. Всеобщая история 12.25.1-2). Примечательно, что ранние христиане понимали, что книги Нового Завета написаны авторами первых двух уровней: они либо были непосредственными очевидцами описываемых событий (апостолы), либо собеседовали с подобными очевидцами (сподвижники апостолов). Дальнейшее развитие темы см. в Byrskog, Story as History, 59–62.

[93] Полибий. Всеобщая история 4.2.1-2; Гален Пергамский. De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus 6.0 (предисловие) *(работа не переведена на русский; греческий и латинский текст: Galeni Opera omnia. T. 11 / K. [C.] G. Kühn. Lipsiae [Leipzig]: Car. Cnoblochii. P. 796-797)*; Фукидид. История 1.22.1-2; 5.26.5; Тацит. История 4.81; Тацит. Анналы 3.16; Слова Папия

приводит Евсевий Кесарийский (Церк. ист. 3.39.3-4). О роли Папия как исторического источника см. Byrskog, Story as History, 272–92; Gundry, Matthew, 1026–45; и M. Hengel, Studies in the Gospel of Mark (London: SCM, 1985), 47–53.

[94] Геродот. История 1.1.

[95] Фукидид. История 1.22.4, курсив Крюгера.

[96] Byrskog, Story as History, 122–23.

[97] Бокем отмечает: «Ценность устного предания уменьшается по мере удаления от личного свидетельства очевидцев» (Jesus and the Eyewitnesses, 29). Здесь речь идет об устном предании очевидцев, но не об устном предании в целом. Очевидно, что второе продолжается и после смерти очевидцев, но первое связано с «живым голосом» очевидца.

[98] Хортон утверждает: «"Предание" – это не что-то дополнительное к писанному слову апостолов, это и есть то самое слово до того, как его записали» (Covenant and Eschatology, 217).

[99] R. Nicole, "The Canon of the New Testament," JETS 40 (1997): 199–206.

[100] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 270.

[101] Очевидно, первые христиане доверяли только тем книгам, которые появились еще пока апостолы были живы и обеспечивали сохранение предания; например, авторы Канона Муратори отказались признать каноничность «Пастыря», поскольку он был написан «очень недавно, в наши дни» (Кан. Мур. 74); Евсевий излагает предание, согласно которому апостол Иоанн, прежде чем написать свое Евангелие, «принял» (ἀποδέξασθαι) *(этой фразы нет в русском переводе Евсевия)* предыдущие три Евангелия и «счел долгом засвидетельствовать их правдивость» (ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα) – то есть он как апостол в некотором смысле следил за сохранностью апостольского предания в письменной

форме (Церк. ист. 3.24.7). Независимо от достоверности этого предания в том виде, как его записал Евсевий, оно отражает раннехристианское восприятие роли апостолов.

[102] Таким образом, чтобы книга считалась «апостольской», она должна иметь какую-то историческую связь с апостолами. По этой причине апостольский статус не может определяться исключительно вероучительной безупречностью, как полагают некоторые (см. R. W. Wall and E. E. Lemcio, New Testament as Canon (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 174). Чтобы считаться апостольской, книга должна быть истинной с точки зрения учения веры, но само по себе это последнее не может наделить книгу апостольским статусом. Кроме того, эти соображения напоминают нам, что даже если автор знаком с апостолом, это не обязательно делает его труды апостольскими. Например, Поликарп Смирнский скорее всего знал апостола Иоанна, однако Поликарпово послание к филиппийцам нельзя считать апостольским, потому что (1) оно не претендует на роль носителя апостольского предания (как нет и других причин считать его воплощением этого предания), и (2) оно было написано по завершении эпохи, когда апостолы лично имели попечение о передаче апостольского провозвестия.

[103] Hengel, The Four Gospels, 143.

[104] Ridderbos, Redemptive History, 32.

[105] Это понимание апостольского статуса книг, вероятно, разделяли даже еретики, которые порой руководствовались им, создавая подделки. Как пишет Климент Римский, некоторые гностические школы основывали авторитет своих учений на том, что они приняли их от *учеников* апостолов. Так, Василид утверждал, что получил свое учение от Главкия, который якобы был переводчиком апостола Петра, а Валентин называл своим наставником Февду, считавшегося учеником апостола Павла (Строматы, 7.17 (107.1)). Анализ см. в H. E. W. Turner, The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church (London: Mowbray, 1954), 198-99. Более того, тем пониманием апостольского статуса, вероятно, Церковь

руководствовалась, рассматривая потенциальных «кандидатов» в канон, которые в итоге были отвергнуты. Так, в некоторых кругах книга «Пастырь» считался канонической книгой на том основании, что она приписывалась Ерму, ученику Павла, упомянутому в Рим. 16.14 (Церк. ист. 3.3.6). Этим же объясняется положительное отношение Климента Александрийского к Посланию Варнавы, ведь он считал, что автор Послания был спутником апостола Павла (Строматы 2.20 (116.3)).

[106] Иустин. 1 Апол. 66.3.

[107] Иустин. 1 Апол. 66.3; в этом отрывке Иустин говорит о том, что Евангелия были написаны апостолами, а затем цитирует Лк. 22.19.

[108] Иустин. Триф. 103.

[109] Ириней. Против ересей 3.1.1, курсив Крюгера.

[110] Ириней. Против ересей 3.11.9.

[111] Тертуллиан. Против Маркиона 4.2.2.

[112] См. J. D. G. Dunn, "How the New Testament Began," in From Biblical Criticism to Biblical Faith, ed. William H. Brackney and C. A. Evans (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 122–37.

[113] Dunn, "How the New Testament Began," 137.

[114] Peter Balla, "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)," in McDonald and Sanders, The Canon Debate, 372–85. Критику идеи о том, что апостолы осознавали, что создают Священное Писание см. в H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, vol. 1, Prolegomena (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 38–43; W. Wrede, The Origin of the New Testament, trans. J. S. Hill (New York: Harper, 1909), 10; McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, 142.

[115] Stanton, Jesus and Gospel, 9–62.

[116] J. H. Roberts and A. B. du Toit, Guide to the New Testament, vol. 1, Preamble to New Testament Study: The Canon of the New Testament (Pretoria: N. G. Kerkboekhandel Transvaal, 1979), 127.

[117] Например, см. слова Папия Иерапольского в трудах Евсевия (Церк. ист. 3.39.14-15); Иустин. Триф. 106; Ириней. Против ересей 3.10.5. Ричард Бокем отмечал, что слово «ἑρμηνευτής», которым пользуется Папий, следует понимать как «переводчик» *(именно так в русском тексте)*. См. Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 205–7.

[118] D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (Oxford: Oxford University Press, 2000), 47–49.

[119] Подробнее о связях между Марком и Петром см. U. H. J. Körtner, "Markus der Mitarbeiter des Petrus," ZNW 71 (1980): 160–73; Hengel, The Four Gospels, 78–89; и C. H. Turner, "Marcan Usage: Notes Critical and Exegetical on the Second Gospel V. The Movements of Jesus and His Disciples and the Crowd," JTS 26 (1925): 225–40.

[120] В Евангелии от Марка имя собственное «Петр» встречается 19 раз, а «Симон» – еще 7 раз, что пропорционально гораздо чаще, чем в остальных трех Евангелиях.

[121] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 125.

[122] Hengel, The Four Gospels, 82.

[123] Джон Бернард (J. H. Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John (Edinburgh: T&T Clark, 1928)) и ряд других ученых из числа его последователей высказывали предположение, что в Ин. 21.24 имеется в виду некий «источник» евангельской вести, а не конкретный автор текста. Бокем, напротив, доказывает, что слово «γράψας» исключает тот вариант, что Иоанн был «источником»; он либо сам написал текст, либо продиктовал его писцу (Jesus and the Eyewitnesses, 358–62).

[124] Идея о том, что апостол Иоанн и автор Евангелия от Иоанна – это один и тот же человек, отстаивается в следующих работах:

Leon Morris, The Gospel According to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 775–77; D. A. Carson, The Gospel According to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 682–85; и Andreas J. Köstenberger, John, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker, 2004), 603–6.

[125] J. Zumstein, "La naissance de la notion d'Écriture dans la littérature johannique," in The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers and H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), 377.

[126] H. Ridderbos, The Gospel of John (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 651n67; Zumstein, "La naissance de la notion d'Écriture dans la littérature johannique," 379.

[127] Ли Мартин Макдональд (McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, 9–10) допускает именно эту ошибку. Удивительно, но даже признавая, что Павел действительно «считал, что он говорит по наитию Святого Духа», Макдональд настаивает, что письма Павла возникали не как часть Писания, поскольку он не «сознавал», что создает Писание (9). Однако Макдональд не объясняет, как могло получиться, что Павел осознавал себя глашатаем Святого Духа и даже прямо заявлял об этот своим слушателям, одновременно не считая, что его тексты будут восприняты в качестве Писания.

[128] Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 292; Wayne Grudem, "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture," in Scripture and Truth, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1992), 47.

[129] Balla, "Evidence for an Early Christian Canon," 375.

[130] Ridderbos, Redemptive History, 21. Также см. Leon Morris, The First Epistle of Paul to the Corinthians (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 109. Также см. John Murray, "The Attestation of Scripture," in The Infallible Word, ed. Ned B. Stonehouse and Paul Woolley (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946), 38; и Cullmann, "The Tradition," 74.

[131] Fee, The First Epistle to the Corinthians, 712.

[132] McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon, 9.

[133] I. Howard Marshall, The Epistles of John (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 106.

[*] *Здесь, как и в ряде других мест, Крюгер (и тот английский перевод Нового Завета, которым он пользуется, а именно English Standard Version (2001)) расходится с авторами Синодального перевода Библии в интерпретации лексемы «слово». Крюгер относит его к Евангельской вести, тогда как авторы Синодального перевода считают, что речь идет о Воплощенном Боге-Слове – Иисусе Христе. Тут, однако, нет противоречия: в Новом Завете Иисус – это одновременно основополагающий Проповедник, несущий слово Бога, и само это Слово, которое продолжают возвещать апостолы – служители как Божественной вести (слова), так и Самогó Христа (Слова).*

[134] John R. W. Stott, The Letters of John (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 67.

[135] Две наиболее распространенные датировки относят книгу к 69 и к 96 годам соответственно. Подробне по теме см. G. K. Beale, The Book of Revelation, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 4–27.

[136] N. T. Wright, The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 51.

[137] Дискуссию по теме см. в Robert A. Spivey and D. Moody Smith, Anatomy of the New Testament (New York: Macmillan, 1989); и Bart D. Ehrman, The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings (New York: Oxford University Press, 1997).

[138] Так, Второе послание Петра зачастую датируют началом или серединой II века. См. J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude (New York: Harper & Row, 1969), 235; J. B. Mayor,

The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter (London: Macmillan, 1907), cxxiv; J. Neyrey, 2 Peter, Jude (New York: Doubleday, 1993), 119ff.; R. Bauckham, Jude, 2 Peter (Waco, TX: Word, 1983), 157–63.

[139] Bauckham, Jude, 2 Peter, 161–62.

[140] P. N. Harrison, The Problem of the Pastoral Epistles (London: Oxford University Press, 1921), 12; см. также D. Meade, Pseudepigrapha and Canon (Tübingen: Mohr, 1986); K. Aland, "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries," JTS 12 (1961): 39–49; A. Jülicher, An Introduction to the New Testament (London: Smith & Elder, 1904), 52; J. D. G. Dunn, "Pseudepigraphy," in Dictionary of the Later New Testament and Its Developments, ed. R. P. Martin and P. H. Davids (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 977–84; и Mark Harding, "Disputed and Undisputed Letters of Paul," in The Pauline Canon, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 2004), 129–68.

[141] Например, во 2 Фес. 2.2 Павел сам осуждает поддельные письма от своего имени; Тертуллиан рассказывает о том, как автор Деяний Павла и Феклы был осужден за то, что выдавал свою работу за работу Павла, хотя подделка была сделана с добрыми намерениями (Тертуллиан. О крещении 17). Евсевий (Церк. ист. 6.12.2) повествует о том, как епископ Антиохийский Серапион осудил Евангелие от Петра и другие псевдоэпиграфы: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем (ψευδέπιγραφα)»; автор Канона Муратори отвергает Послание к лаодикийцам и другие апокрифы на том основании, что они «ложно приписаны Павлу» (Кан. Мур. 64). Многие современные авторы опровергают идею о том, что присвоение книгам чужого имени считалось нормальным среди первых христиан. См. Terry L. Wilder, Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception (Lanham, MD: University Press of America, 2004); Armin Daniel Baum, Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum: Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); E. Earle Ellis,

“Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents,” in Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin, ed. M. J. Wilkins and Terence Paige (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 212–24; D. A. Carson, “Pseudonymity and Pseudepigraphy,” in The Dictionary of New Testament Background, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 856–64; Thomas D. Lea, “Pseudonymity and the New Testament,” in New Testament Criticism and Interpretation, ed. David Alan Black and David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 535–59; и Bruce M. Metzger, “Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha,” JBL 91 (1972): 3–24.

[142] J. A. T. Robinson, Redating the New Testament (Philadelphia: Westminster, 1976), 187.

[143] J. I. Packer, Fundamentalism and the Word of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 182–86.

[144] Таких исследований слишком много, чтобы перечислять их здесь, но основные обзоры можно найти в крупных пособиях по Новому Завету, например в D. A. Carson and D. J. Moo, An Introduction to the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2005); D. Guthrie, New Testament Introduction (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990); и A. J. Köstenberger, L. Scott Kellum, and Charles L. Quarles, The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament (Nashville: B&H Academic, 2009).

[145] Среди характерных примеров защиты подлинности Пастырских посланий можно назвать следующие: D. Guthrie, The Pastoral Epistles and the Mind of Paul (London: Tyndale, 1956); E. Earle Ellis, Paul and His Recent Interpreters (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); G. W. Knight, The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); и особенно C. Spicq, Saint Paul: Les Épîtres Pastorales, 4th ed. (Paris: Gabalda, 1969).

[146] Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000), 374–421; C. Stephen Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History

(New York: Oxford University Press, 1996), 170–202; William P. Alston, "Historical Criticism of the Synoptic Gospels," in "Behind" the Text: History and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 151–80.

[147] Plantinga, Warranted Christian Belief, 418.

[148] Ibid., 410.

[149] Конечно, это не значит, что Божественные качества и церковная рецепция – это единственные причины, по которым мы признаём апостольское происхождение той или иной книги. Я лишь хочу сказать, что есть веские исторические доводы в пользу апостольского происхождения новозаветных книг и помимо двух других атрибутов каноничности. Тем не менее, два других признака являются серьезным основанием для того, чтобы отвергнуть аргумент о поддельном характере новозаветных книг.

[150] C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," in Canon and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle: Paternoster, 2006), 147–66.

[151] В последнее время появилось несколько критических материалов о надежности аргументов, основанных на исследованиях стилистического и статистического характера. См. George K. Barr, "Two Styles in the New Testament Epistles," LLC 18 (2003): 235–48; A. E. Bird, "The Authorship of the Pastoral Epistles—Quantifying Literary Style," RTR 56 (1997): 118–37; E. Linnemann, "Echtheitsfragen und Vokabelstatistik," JEKT 10 (1996): 87–109; и T. A. Robinson, "Grayston and Herdan's 'C' Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles," NTS 30 (1984): 282–88. Эрли Эллис (Ellis, The Making of the New Testament Documents) отмечала, что авторы Нового Завета использовали большое количество устоявшихся преданий, что делает традиционные формы стилистического анализа спорными (если не устаревшими).

[152] Блестящий анализ влияния внешних факторов на литературный стиль см. в William D. Mounce, Pastoral Epistles, WBC

(Nashville: Thomas Nelson, 2000), xcix–ci.

[153] Например, многие высказывали идею, что Лука мог быть помощником Павла при написании Пастырских посланий: C. F. D. Moule, “The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal,” BJRL 47 (1965): 430–52; G. D. Fee, 1 and 2 Timothy, Titus (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), 26; Knight, The Pastoral Epistles, 50–52. Майкл Прайор (Michael Prior, Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy (Sheffield: JSOT, 1989)) высказывал противоположную гипотезу, а именно, что секретарь помогал Павлу в написании других посланий, однако Пастырские послания апостол писал лично.

[154] Ridderbos, Redemptive History, 25.

[155] Cullmann, “The Tradition,” 91.

6. Церковная рецепция: «ядро» канона

Удивительно, насколько рано христиане начали видеть в центральном «ядре» нынешнего Нового Завета свой главный источник духовного авторитета.

Джон Бартон

Рассмотрев первые два атрибута каноничности (Божественные качества и апостольское происхождение) мы переходим к третьему признаку – церковной рецепции новозаветных книг. В 3-й главе отмечалось, что внутреннее свидетельство Духа Святого действует не только на личном уровне, но также (если не более) – на уровне всей христианской Церкви, приводя полноту церковную к принятию книг Нового Завета как данных Богом. Иисус так говорил об этом: «Овцы Мои голос Мой слышат, и Я знаю их, и они следуют за Мною» (Ин. 10.27, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Поэтому «тот факт, что Церковь признала книги Нового Завета каноническими, сам по себе является весомым основанием считать, что они действительно – откровение, которое Бог предназначил людям»[1].

Конечно, как отмечалось выше, это не значит, что Церковь каким-то образом формирует или создает канон; скорее, это указывает на тот факт, что авторитет, силу и влияние самоподтверждаемого Писания, способны вызвать ответ всей полноты Церкви. Это также не значит, что в Церкви никогда не будет разногласий, но лишь то, что Церковь как вселенское целое в конечном итоге придет к более-менее единой позиции относительно канонических книг. Ровно это мы и наблюдаем в Церкви как сегодня, так в прошлом.

Но сегодняшний церковный консенсус – это не вся история. Потребовалось некоторое время, чтобы прийти к нему. Церковная рецепция канона случилась не сразу, у нее была многовековая

история, и порой всё шло не просто. Собственно, перипетии этой истории и стали источником одного из наиболее известных аргументов против уверенности христиан в истинности канона. С этим аргументом чаще всего выступают приверженцы историко-критической модели: речь идет об аргументе от разнообразия форм канона. Если книги Нового Завета действительно от Бога, утверждают критики, то почему Церкви потребовалось так много времени, чтобы принять их? И если Святой Дух действительно действовал в Церкви, то почему вокруг канона возникало так много разногласий? Более того, и сегодня существуют отдельные Церкви с собственным каноном Нового Завета (например, у Церквей сирийской традиции канон состоит из двадцати двух книг). Неужели мы должны думать, что эти Церкви не имеют Святого Духа? Таким образом, бурная история канона дала критикам повод заявлять, что окончательный консенсус Церкви стал не плодом действия Святого Духа, но итогом того, что одна богословская фракция навязала всей прочей Церкви те книги, которые ей больше нравились. Говоря проще, консенсус по вопросу канона породила человеческая, а не Божественная сила. «Победители» пишут историю – и выбирают книги [2].

В подобных словах об истории канона есть доля истины. Действительно, канон сложился не сразу, и Церковь не всегда пребывала в согласии по данной теме. Но можно ли это считать достойным доводом против самоподтверждаемой модели? Означают ли разномыслия между первыми христианами, что консенсус Церкви не является надежным средством установления каноничности? В ответ на подобные доводы можно предложить два основных контраргумента: (1) Аргумент от разнообразия форм канона стоит чего-то лишь если факт наличия разногласий вокруг канонических книг не соответствует допущениям самоподтверждаемой модели и противоречит им. Но это не так. Данная модель вполне допускает появление таких разногласий и способна его объяснить. (2) Разброс мнений в раннехристианской среде не столь велик, как настаивают критики. Хотя формирование канона проходило совсем не гладко, его история не столь ужасна,

как это часто изображают, и потому не составляет весомого довода против нашей модели каноничности.

Большая часть этой главы, а также 7-я и 8-я целиком будут посвящены второму контраргументу, поскольку именно история рецепции канона находится в центре внимания большинства исследований, посвященных данной теме. Но прежде, чем продолжить, давайте кратко рассмотрим первый контраргумент.

I. Разнообразие форм канона: чего следует ожидать

Когда заходит речь об истории канона, редко задается один вопрос: как мы себе представляем этот процесс? В основе аргумента от разнообразия форм канона лежит идея о том, мы признаком Божественного происхождения Нового Завета могло бы быть почти (или совсем) полное единство всех христиан, а уж что касается двадцати семи каноническим книг, то в их отношении якобы нельзя ожидать ничего иного, как только практически мгновенного и всеобщего консенсуса. Говоря проще, если на самых ранних этапах истории христианства имели место разногласия по поводу новозаветных книг, то у нас нет причин думать, что Церковь всё правильно поняла. Но откуда взялась такая идея? И почему ее нужно считать правильной?

О том, в какой степени это предположение пронизывает современные исследования в области канона, свидетельствует неустанное (не сказать навязчивое) внимание к многообразию в среде раннего христианства[3]. Для многих ученых нашего времени позднейший консенсус в отношении канона обесценивается тем, что на определенном этапе у первых христиан существовал разброс мнений относительно его состава. В качестве довода выдвигают *сам факт* многообразия. В качестве примера подобной аргументации можно привести трактовку Бартом Эрманом Послания Птолемея к Флоре[4]. Несмотря на обширные исторические нестыковки, Эрман объявляет этот апокриф столь же

аутентичным образцом христианства, как и любое другое раннехристианское послание. Почему? Потому что, отмечает Эрман, автор этого письма был «честным», «пассионарным» и «искренним», а также «считал свои воззрения соответствующими учению апостолов»[5]. Другими словами, мы не можем отвергнуть Послание к Флоре просто потому, что сам Птолемей искренне верил в правоту собственного учения, и кто мы такие, чтобы утверждать обратное. С точки зрения Эрмана, если будет доказано, что раннехристианские течения не согласны с составом канона (и с тем, кто из его авторов выражал «апостольское» учение), то всем придется согласиться, что различие между каноническими и неканоническими книгами бессмысленно. Но почему так? И откуда Эрман взял этот принцип?

Гельмут Кёстер в своем историческом анализе совершает схожий «постмодернистский поворот»[6]. Он утверждает, что канон не имеет «нормативной значимости», потому что среди раннехристианских течений не было согласия относительно того, кто еретик, а кто нет, и все они «претендовали на подлинно-апостольское происхождение»[7]. Но каким образом сам факт конфликтующих претензий на истину среди первых христиан устраняет «нормативную значимость» канона? Как наличие еретических сообществ может отменить существование ортодоксального сообщества? Кёстер пытается ответить на эти вопросы: «Совершено невозможно, чтобы лишь одна правильная Церковь, и только она, смогла сохранить апостольское наследие»[8]. Но Кёстер так и не объясняет, *почему* это невозможно. С чего он решил, что правильная Церковь не смогла бы сохранить апостольское наследие? Основная идея Кёстера состоит в том, что разномыслия среди первых христиан должны убедить нас, что ни одна книга (и ни одна версия христианства) не могла быть действительно правильной. Однако данную идею он просто постулирует, не утруждаясь тем, чтобы подвести под нее какие-либо основания.

Причина, по которой аргумент от разнообразия форм канона, которым пользуются Эрман, Кёстер и их единомышленники, столь

привлекателен, состоит в том, что они негласно привнесли в дискуссию одно исходное допущение, а именно: сам факт многообразия и разномыслия *несовместим* с тем, как всё должно было бы выглядеть, будь двадцать семь новозаветных книг действительно даны Богом. Но в этом-то и есть суть проблемы. Данное допущение прямо отвергается самоподтверждаемой моделью. Более того, несколько моментов в рамках самоподтверждаемой модели как раз заставляют ожидать известного разномыслия: (1) Писание предупреждает о лжеучениях и лжеучителях в Церкви (2 Пет. 2.2; 1 Ин. 2.19)[9]. Если это так, то резонно предположить, что Церковь может столкнуться с ложными представлениями о том, что касается канонических и апокрифических текстов. (2) Нельзя упускать из виду, что существуют духовные силы, враждебные Церкви (Еф. 6.10-20; 1 Пет. 5.8-10; Откр. 12.13-17). Таким образом, споры, конфликты и ереси среди первых христиан – вещи вполне ожидаемые. (3) Люди зачастую противодействуют Святому Духу своими грехами и непослушанием (Деян. 7.51; Еф. 4.30, 5.18; 1 Фес. 5.19). По этой причине отцы протестантской Реформации не принимали такой фактор, как свидетельство Святого Духа как нечто, способное гарантировать абсолютное единомыслие в отношении книг канона. (4) Не все сообщества, претендующие на право называться «Церковью» действительно принадлежат к Церкви[10]. Иные из них называют себя христианским именем, но на деле не являются последователями Христовыми (Мф. 7.21-23; Ин. 2.23-25; Фил. 1.15-16; 1 Ин. 2.19). Таким образом, вариации новозаветного канона, существующие у этих так называемых христианских сообществ (например, валентиниан), могут существенно отставать от форм канона, которые бытуют в аутентичном христианстве. В результате складывается впечатление, что в раннехристианской среде существовало куда больше форм канона, чем то было в реальности.

Помимо этих факторов есть еще одно очень важное обстоятельство: Богу было угодно вручить Свое Писание Церкви на естественных путях истории. Двадцать семь книг Нового Завета не спустились с небес в своем финальном виде, но были написаны

множеством авторов, в разные эпохи и в разных местах. Учитывая это, между моментами рецепции одной и той же книги в удаленных друг от друга местах неизбежно прошло бы какое-то время. Такой разрыв во времени естественным образом должен был приводить к разногласиям и спорам вокруг отдельных книг. Если Богу было угодно ниспослать Новый Завет в живом потоке истории, такой ход событий был естественным и неизбежным. Более того, у ранней Церкви не было того, что мы зачастую воспринимаем как должное: исторического свидетельства многих поколений христиан, которые через эти книги слышали голос Божий. Первые христиане стояли при начале пути, и у них не было той степени «общности сознания» (по выражению Абрахама Кёйпера), на которое могло бы опереться их восприятие канона. Для всего нужно время, и это одна из причин, почему рецепция канона также растянулась на определенный период.

Итак, мы видим, что само Писание дает нам веские основания ожидать определенного уровня разномыслия по вопросу канона как на раннем этапе церковной истории, так, в известной мере, и до сих пор. Подобное разномыслие не лишает нас библейских оснований считать, что церковный консенсус относительно двадцати семи книг Нового Завета в конечном итоге является надежным показателем их каноничности. Писание не видит конфликта между этими двумя реалиями. Это не значит, что в принципе не может сложиться ситуации, когда свидетельство Святого Духа замутнено грехом и отступлением Церкви столь сильно, что Церковь консенсусом приняла бы книги, *не являющиеся* каноническими. Но для того, чтобы считать, что нечто подобное случилось, нужны веские причины. Без них мы просто не имеем права отвергнуть существующий церковный консенсус как надежный маркер каноничности. В качестве примера можно рассмотреть наше чувственное восприятие. Я не перестаю верить своим глазам лишь потому, что у меня *в принципе могут быть* галлюцинации (или потому, что они порой бывают у других). Если у меня нет веских причин считать, что телефон на столе мне привиделся, я вправе верить, что телефон там действительно лежит. Мне не нужно *доказывать*, что у меня в данный момент нет

галлюцинаций, чтобы моя вера могла считаться обоснованной. Здесь кто-то скажет, что христиане, таким образом, не обладают безошибочной уверенностью в аутентичности канона. Но, как уже отмечалось, самоподтверждаемая модель не претендует на то, чтобы обеспечить некую абсолютную, неопровержимую (в картезианском смысле) уверенность в аутентичности канона. Эта модель всего лишь говорит, что у христиан есть достаточные эпистемологические основания для уверенности, что люди могут *знать*, из каких книг состоит Новый Завет. Для того чтобы обладать знанием, не нужна непогрешимость[11].

Говоря в утвердительном ключе, нам следует помнить, что разногласия и споры среди первых христиан не обязательно шли во вред Церкви с ее способностью осуществлять рецепцию канонических книг. Напротив, эти дебаты способствовали критическому осмыслению новозаветных текстов, более глубокому размышлению над их смыслом и более тщательному историческому анализу их происхождения. Роберт Грант утверждает, что ряд отцов ранней Церкви – Папий Иерапольский, Иустин Философ, Ириней Лионский, Климент Александрийский и другие – были проницательными «литературными критиками», внимательно изучавшими литературные достоинства и историческое происхождение канонических и неканонических книг[12]. В результате они очень серьезно относились к задаче отделения канонических книг от апокрифов, что дает нам основания для большей уверенности в сделанным ими выводах. Как ни странно, значительная часть последователей современной библейской критики утверждает, что честные споры и разброс мнений часто приводят к более ясному и определенному пониманию истины, поскольку, утверждают они, такова природа научного процесса. В самом деле, вряд ли кто станет оспаривать обоснованность устоявшихся взглядов в какой-либо научной области лишь потому, что они родились в результате бурных дебатов и противоречий между учеными. Остается лишь надеяться, что критики будут применять этот принцип и к дискуссиям внутри древней Церкви.

Итак, вопреки утверждениям критиков, ключевым вопросом в истории канона является не факт разномыслия и споров, каковые вполне ожидаемы. Напротив, этот вопрос в том, есть ли у нас веские основания полагать, что ранняя Церковь в целом правильно определила каноничность новозаветных книг даже при наличии подобных разногласий. Как говорилось в предыдущих главах, убедительность и сила Божественных качеств и апостольского происхождения книг Нового Завета в сочетании с внутренним свидетельством Святого Духа дает веские основания для уверенности в том, что Церковь в конечном итоге неизбежно распознала бы их и приняла. Книги буквально понудили Церковь принять себя, и она, в итоге, не смогла ничего этому противопоставить. Но такое не происходит в одночасье. Потребовалось время, и все вышеперечисленные факторы, несомненно, лишь увеличивали его. Всё это заставляет нас снова вспомнить, что рецепция канона – это процесс, и как таковой он не зависит от наших фантазий на тему того, сколько времени он должен был занять или как много споров при этом можно было допустить.

II. Разброс мнений: формирование «ядра» новозаветного канона

Теперь мы переходим ко второму контраргументу, согласно которому разброс мнений в процессе рецепции новозаветного канона был меньше, нежели утверждают критики. Есть множество свидетельств того, что консенсус вокруг основных книг – «ядра» – канона сложился очень рано и был широко распространен. В оставшейся части этой главы, а также в 7-й и 8-й главах мы разберем исторические свидетельства, связанные с процессом рецепции канона. Изучая их, следует помнить, для чего это нужно (и для чего – не нужно). Наша цель – не «доказать» каноничность новозаветных книг перед лицом критики. В рамках данной книги такая задача не ставилась и не ставится[13]. Также перед нами не лежит задача доказать, что в Церкви был (и есть) консенсус относительно канонических книг Нового Завета. Исторические

свидетельства могут поведать нам о том, как сложился этот консенсус, однако установить тот факт, что он сложился, можно и безо всех этих подробностей[14]. Наша цель при рассмотрении исторических данных в следующих трех главах состоит в том, чтобы опровергнуть аргумент от разнообразия форм канона, согласно которому история рецепции канона была слишком неоднозначной для того, чтобы приписывать ее результат Божественному промышлению[15].

В данной главе мы, для начала, попробуем разобраться, когда именно ранняя Церковь приняла новозаветные книги в качестве канонических. Насколько давно это произошло? Насколько древние свидетельства в пользу существования Нового Завета у нас имеются? Новозаветные критики утверждают, что прошло немало времени, прежде чем христиане стали видеть в книгах Нового Завета Священное Писание. Так, Ли Мартин Макдональд пишет, что «до конца II века новозаветные тексты не были общепризнаны в качестве Писания»[16]. Элейн Пейджелс также выступает с гипотезой, что канон сложился не ранее конца II века, в основном благодаря трудам Иринея Лионского[17]. Однако я убежден, что есть доказательства существования канона, относящиеся к периоду до конца II века. Конечно, мы не говорим здесь об «эксклюзивистском» определении канона – как если бы к 200 году существовал закрытый, четко установленный список книг. Скорее речь идет о «функциональном» определении, то есть о том, что к некоему моменту канонические книги уже имели статус Священного Писания[18]. Простыми словами, речь идет о том, что до конца II века «ядро» Нового Завета уже прошло церковную рецепцию, даже если границы канона всё еще не устоялись.

A. Новозаветные тексты

Одни из лучших (и наиболее ранних) свидетельств формирования канона в раннем христианстве содержаться в самом Новом Завете. С них и начнем, тем более, что подобные доказательства зачастую

быстрее прочих отвергаются сторонниками поздней датировки формирования канона. Рассмотрим несколько примеров.

1. Ранние ссылки на канонические книги

Среди самых ранних примеров – известная фраза из Второго послания Петра (3.16), где письма апостола Павла приравниваются к Ветхому Завету, который назван «τὰς λοιπὰς γραφάς» (прочие Писания). Примечательно, что в этом отрывке речь идет не об одном послании Павла, а о *сборнике* таких посланий (хотя неясно, какое их количество имелось в виду), которое уже начало распространяться по христианским общинам – настолько, что Петр уже мог ссылаться на тот факт, что Павел «говорит» нечто «во всех посланиях», ожидая, что слушатели поймут, о каком сборнике идет речь[19]. Фактически называя Павловы письма Писанием, Петр, тем не менее, не видит в этом чего-то необычного или спорного; он говори об этом πόходя, без какой-то подводки, даже не думая отстаивать или объяснять свою позицию. Можно предположить, что к тому моменту уже многие считали Писанием по крайней мере некоторые из Павловых посланий. Но если послания Павла уже относились к Писанию, резонно предположить, что и другие апостольские послания считались его частью. Учитывая, что Второе послание Петра начинается с прямой претензии автора на апостольский статус (2 Пет. 1.1), нет причин сомневаться, что в глазах читателей оно обладало не меньшим авторитетом, чем послания Павла – особенно учитывая значимость Петра в раннем христианстве. Это подтверждается тем, что Петр говорит о Павле «возлюбленный брат *наш* (ἡμῶν)» (2 Пет. 3.15), что указывает на сообщество апостолов, к которому он наверняка причислял и себя[20]. На основании этих слов Дэвид Мид делает вывод, что во Втором послании Петра «четко сформулирована концепция… христианского Писания, что представляет собой значительную веху в христианской мысли»[21].

Ученые, которые придерживаются мнения о том, что Второе послание Петра – это псевдоэпиграф, обычно датируют его концом I века (80-90 гг.)[22] или началом II (ок. 100-125 гг.)[23]. Однако

идея о том, что послание написано кем-то кроме Петра, регулярно оспаривается [24]. Многочисленные исторические соображения, подробно рассматривать которые в рамках данного исследования нет возможности, подтверждают авторство Петра. В любом случае, очевидно, что ряд посланий Павла считался Писанием уже на рубеже I и II веков, а возможно, и раньше.

Еще одно примечательное свидетельство – Первое послание к Тимофею 5.18: «Писание (ἡ γραφή) говорит: "Не заграждай рта у вола молотящего"; и: "трудящийся достоин награды своей"». Первая цитата явно взята из книги Второзакония 25.4, а вторая идентична по формулировке с Евангелием от Луки 10.7, где она звучит из уст Иисуса. Хотя напрашивается естественный вывод, что Первое послание к Тимофею цитирует Евангелие от Луки как Писание, такое понимание отрывка разделяют не все. И всё же есть целый ряд причин, чтобы читать в этом тексте именно то, что в нём написано:

1. Идея о том, что данный текст лишь отсылает к устному преданию об Иисусе, не согласуется с его соседством с цитатой из Ветхого Завета, также называемом «ἡ γραφή» [25]. Иан Маршалл отмечает: «Безусловно, здесь речь идет о *письменном* источнике, причем об авторитетном» [26]. Поэтому независимо от того, какая книга цитируется в Первом послании к Тимофею, очевидно, что в этом отрывке она рассматривается как Писание наряду с Ветхим Заветом. Сам по себе этот факт уже должен изменить наше понимание того, когда христиане начали считать свои собственные книги «Писанием». Мид совершенно прав, когда он видит здесь свидетельство раннего «осознания каноничности» [27].
2. То, что в Первом послании к Тимофею используется какой-то письменный источник помимо Евангелия от Луки (например, «Источник Q» [*] [28] или одно из апокрифических евангелий [29]), в принципе возможно, но эта идея кажется излишней, учитывая тот факт, что Евангелие от Луки (10.7) обеспечивает столь ясный и очевидный источник для этой цитаты. В этих двух отрывках мы наблюдаем идентичность греческого языка,

но, кроме того, лишь в Евангелии от Луки и в Первом послании к Тимофею форма текста практически совпадает [30]. Конечно, никто не может быть абсолютно уверен, что в послании цитируется именно Евангелие от Луки, но было бы разумно предпочесть известные исторические источники гипотетическим и конъектурным [31].

3. Идея о том, что в Первом послании к Тимофею цитируется именно Евангелие от Луки, выглядит еще более правдоподобной, если принять во внимание то, как эти две книги связаны в других исторических источниках. Лука выступает как постоянный спутник апостола Павла на протяжении всей книги Деяний, а его имя неоднократно упоминается в других Павловых посланиях (Кол. 4.14; 2 Тим. 4.11; Фил. 1.24). В трудах ранних отцов Церкви регулярно отмечается связь между апостолом Павлом и Евангелием от Луки [32]. Евсевий даже упоминает древнее предание, согласно которому «именно его [Луки] Евангелие обычно имеет в виду Павел» [33]. Некоторые считают, что Лука непосредственно помогал Павлу писать Первое послание к Тимофею [34]. Столь сильная историческая связь между этими людьми делает весьма правдоподобным то, что в Павловом послании цитируется именно Евангелие от Луки.

Сторонники мнения о том, что Первое послание к Тимофею – это псевдоэпиграф, обычно датируют его концом I века (90-100 гг.) [35]. Тем не менее, за последнее время было выдвинуто немало аргументов в пользу подлинности этого послания [36]. Как бы то ни было, очевидно, что Евангелие от Луки было принято в качестве авторитетного Писания наряду с Ветхим Заветом по крайней мере на рубеже I и II века, что по любым критериям очень рано. Сложно не согласиться с Джоном Майером, который пишет: «Единственное толкование, позволяющее обойтись без интеллектуального жонглерства и не выдавать желаемое за действительное, весьма просто и очевидно. [В Первом послании к Тимофею] Евангелие от Луки цитируется наряду с Второзаконием как Священное Писание, призванное внести порядок в жизнь Церкви» [37].

2. Канон и идея двух Заветов

О зарождении идеи новозаветного канона в раннем христианстве говорит и то, что сборник книг, который позже назовут Новым Заветом, стал складываться по образцу Ветхого Завета, выступая как бы параллельно с последним. Хотя на ранних этапах церковной истории такие сопоставления встречаются редко, свидетельства Нового Завета игнорировать невозможно. Возможно, об этом идет речь во Втором послании Петра, где читателю предлагается помнить «слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, преданную апостолами вашими» (2 Пет 3.2). Здесь примечательно сопоставление «пророков» Ветхого Завета и «апостолов» Нового Завета как двух равных источников Божественного авторитета. Это говорит о том, что во Втором послании Петра Божественное откровение рассматривается в двух этапах или эпохах – возможно, это намек на зарождение канона из двух Заветов. Упоминание «апостолов» во множественном числе также указывает на то, что формирующийся Новый Завет был должен включать в себя учение не только кого-то одного из апостолов (так мы видим, что Павел – не единственный автор, о котором идет речь).

Тот факт, что «святые пророки» – это очевидная отсылка к писаному Ветхому Завету[38], предполагает возможность того, что слова «заповедь Господа (ἐντολῆς τοῦ κυρίου)… апостолами вашими» может также относиться, по крайней мере, частично, к текстам[39]. В пользу этого говорит контекст, где прямо упоминаются апостольские писания (2 Пет. 3.1, 16). Кроме того, выражение «ἐντολῆς τοῦ κυρίου» не только постоянно используется для обозначения повелений Божиих в тексте Ветхого Завета, но и имеет примечательную параллель у Павла: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, *что я пишу вам, ибо это заповеди Господни* (κυρίου ἐντολή)» (1 Кор. 14.37). Этот отрывок – как минимум один случай, когда «повеление Господа» исходит от апостола и встречается в тексте.

Однако даже если не воспринимать слова из Второго послания Петра 3.2 как аллюзию на апостольские тексты, они с очевидностью закладывают основание для появления новозаветного сборника наряду с ветхозаветным *в будущем*. Из этих слов мы видим, что первые христиане были убеждены в том, что апостольское учение (и писания, ср. 2 Пет. 3.16) – это очередной этап Божественного откровения, сопровождающего Завет. В связи с этим Дэнис Фаркасфальви отмечает, что в данном тексте «намечается богословское понимание канона, или, как я предпочитаю его называть, богословие "пред-канона" или "прото-канона"»[40]. Кроме того, пишет Фаркасфальви, сопоставление пророков и апостолов часто встречается у различных раннехристианских авторов – Иустина Философа, Иринея Лионского, Тертуллиана и других[41].

Аллюзии на «двухзаветную» структуру Божественного откровения встречаются и в других местах Нового Завета. Как уже говорилось, примечательно, что во Втором послании к Коринфянам 3.6 Павел именует себя и других апостолов «διακόνους καινῆς διαθήκης» (служителями Нового Завета), и почти следом сопоставляет это *писание* с другим *писанием*, а именно с Ветхим Заветом (τῆς παλαιᾶς διαθήκης) (2 Кор. 3. 14)[42]. Сложно не заметить, как эти слова созвучны идее канона из двух Заветов. Также и в Послании к Евреям 2.2-3 «через ангелов возвещенное слово» (прямая отсылка к Ветхому Завету) сопоставляется со словом о спасении, которое «быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него» (явное указание на апостолов). Хотя в этом отрывке нет прямой ссылки на апостольские писания, он также закладывает основание для будущей структуры христианской Библии из двух Заветов[43].

3. Гласное чтение канонических книг

В нескольких Павловых посланиях содержится повеление читать их вслух в собраниях христиан. В Послании к Колоссянам говорится: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви» (Кол. 4.16).

Также в Первом послании к Фессалоникийцам Павел настоятельно призывает тех, к кому обращается: «Заклинаю вас Господом прочитать сие послание всем святым братиям» (1 Фес. 5.27). Во Втором послании к Коринфянам, отстаивая свое апостольское достоинство, Павел говорит о публичном чтении своих посланий и выражает беспокойство по поводу чувств, которые это может вызвать: «Чтобы не показалось, что будто я запугиваю вас посланиями» (2 Кор. 10.9, перевод еп. Кассиана (Безобразова)). Автор книги Откровения также предвидит, что ее будут читать в собраниях, и потому пишет: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего» (Откр. 1.3)[44]. Обычай употреблять Священное Писание за богослужением восходит к синагогальной практике, когда перед общиной регулярно читали вслух отрывки из Ветхого Завета (Лк. 4.17-20; Деян. 13.15; 15.21)[45]. Существует гипотеза, что Евангелия от Матфея и Марка имеют литургическую структуру, которая подразумевает, что христиане читали их за богослужением на протяжении года[46].

То, что Павел просил читать свои письма в собраниях христиан, что он последовательно отстаивал свое апостольское достоинство, что его читатели на опыте синагональной молитвы были знакомы с практикой литургического чтения – всё это позволяет предположить, что Павловы письма следует отнести к той же категории, что и другие литургические «писания». Павел сам прямо указывает на эту связь, когда увещевает Тимофея: «Посвяти себя чтению *Писания*, проповеди и учению» (1 Тим. 4.13).

Практика чтения канонических книг за богослужением, будучи едва упомянута в книгах Нового Завета, становится общепринятой во времена Иустина Философа (сер. II в.). Иустин пишет:

«В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам»[47].

Иустин не только ставит «сказания апостолов» (подробнее об этом ниже) в один ряд с ветхозаветными пророками, но и упоминает их первыми, показывая, что к тому времени чтение новозаветного Писания в известной мере потеснило чтение ветхозаветных книг [48]. Из этого отрывка мы видим, что двойственный источник библейского откровения, о котором говорит Иустин – пророки и апостолы – это тот же источник, о котором говорится во Втором послании Петра 3.2. Вероятно, формирующаяся структура новозаветного канона, будучи различима уже во времена Петра и Павла, более по́лно сложилась ко временам Иустина [49].

B. Мужи апостольские

Итак, к концу I века уже имелись серьезные доказательства формирования новозаветного канона из апостольских писаний, включая как послания, так и Евангелия, по степени авторитетности сопоставимых с Ветхим Заветом. По мере перехода от новозаветной эпохи к началу II века, рассмотрим, подтверждается ли данная тенденция писаниями мужей апостольских. Нет нужды говорить, что это огромная область исследований и нам придется ограничиться лишь немногими текстами [50].

1. Климент Римский

Первое послание к коринфянам Климента Римского (ок. 95 г.) содержит такие слова: «Возьмите послание блаженного апостола Павла… Истинно он по вдохновению (πνευματικῶς) написал вам как о себе самом, так и о Кифе и Аполлосе» [51]. Эта фраза имеет ряд примечательных особенностей, которые созвучны с тем, что мы отмечали, говоря о новозаветных временах. (1) Сразу видно, что автор (скорее всего, один из выдающихся руководителей римской христианской общины) признает уникальный апостольский авторитет Павла и называет его «блаженным апостолом». В другом месте он пишет: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа» [52]. Климент

называет апостолов «величайшими и праведными столпами Церкви»[53]. (2) Автор явно делает отсылку к Первому посланию к Коринфянам и рассчитывает, что его читатели знакомы с ним, что еще раз показывает, что к тому времени по меньшей мере некоторые из посланий апостола Павла были широко известны[54]. В Климентовом послании, возможно, есть и другие отсылки на послания Павла – к Римлянам, Галатам, Филиппийцам, Ефесянам и Евреям (в зависимости от того, считаем ли мы, что последнее написал Павел). К сожалению, формат этой книги не позволяет подробнее остановиться на этой теме[55]. (3) Хотя в своем послании Климент не ссылается прямо на новозаветное Первое послание к Коринфянам как на «γραφή» (Писание), он оценивает его очень высоко, отмечая, что оно было написано «по вдохновению» (πνευματικῶς)[56]. Такого рода выражения[*] в писаниях апостольских мужей не всегда легко поддаются интерпретации. Порой их употребляют для обозначения церковных властей – христианских иерархов, которые говорили от имени Христа[57] и в силе Святого Духа[58], но в иных случаях он используется более определенно для обозначения богодухновенности Священного Писания[59]. Однако, учитывая, что Климент в других местах четко разграничивает собственный авторитет и авторитет апостолов, вероятно, что у него речь идет именно о богодухновенности[60]. В любом случае, очевидно, что Климент знает и ценит послания Павла (хотя мы не знаем, со сколькими из них он знаком).

2. Дидахе

Дидахе – это раннехристианское произведение, посвященное церковным обычаям. Оно было написано приблизительно в 100 году. В книге, среди прочего, можно встретить такие слова: «И не молитесь как лицемеры, но, как повелел Господь в Евангелии Своем, так молитесь: Отче наш, сущий на небе!»[61]. Мы видим отсылку к тому, что Иисус «повелел» с указанием, что это повеление содержится в «Евангелии». Далее в источнике приводится молитва «Отче наш» близко к тому, как она дана в

Евангелии от Матфея (Мф. 6.9-13). Хотя нельзя с уверенностью утверждать, что это цитата именно из Евангелия от Матфея[62], Кристофер Такетт отмечает: «Трудно устоять перед мыслью, что имеется некая связь между Дидахе и Евангелием от Матфея»[63]. Удо Шнелле также считает, что «под "Евангелием" в Дидахе подразумевается (Дидахе 8.2, 11.3, 15.3-4) Евангелие от Матфея»[64]. Если так, то перед нами – относящиеся к началу II века свидетельства формирования письменного канона, поскольку мужи апостольские обращаются к евангельским текстам, подобным Евангелию от Матфея, как к авторитетным источникам о жизни Иисуса. К этому времени уже ясно, что повеления Господа звучат не только со страниц Ветхого Завета – отныне их можно узнать в том числе из книг нового Писания, одна из которых в Дидахе названа «Евангелием».

Далее в книге говорится: «Не оставляй заповедей Господа (ἐντολὰς κυρίου), но храни (φυλάξεις) то, что принял, не прибавляя (προστιθεὶς) и не убавляя (ἀφαιρῶν)»[65]. Автор явным образом проводит параллель с текстом из книги Второзакония (Втор. 4.2) в том виде, в котором он дается в Септуагинте[*]: «Не прибавляйте (προσθήσετε) к слову, которое Я заповедую вам, и не убавляйте (ἀφελεῖτε) от него; храните (φυλάσσεσθε) заповеди Господа (ἐντολὰς κυρίου)». Самое примечательное, что слова «заповеди Господа» в приведенном отрывке из Дидахе относятся уже не к ветхозаветным заповедям, как во Второзаконии 4.2, но к учению Иисуса. Таким образом, учение Иисуса, где бы оно ни содержалось, имеет равный (если не больший) авторитет в сравнении с Ветхим Заветом. Более того, теперь оно сопровождается новым охранительным проклятием, запрещающим «прибавлять» что-либо к тексту или «убавлять» от него. Хотя такие проклятия могут служить защите и устного предания (вероятно, так обстоит дело в писаниях Поликарпа Смирнского и в Послании Варнавы)[66], исторически их употребление от книги Второзакония до трудов Иосифа Флавия, (как уже отмечалось в 4-й главе) было связано с каким-либо писанием[67]. Учитывая, что в Дидахе, вероятно, содержится цитата из Евангелия от Матфея, такое словоупотребление наводит

на мысль, что автор книги мог видеть в этом Евангелии Священное Писание, которое следует защитить охранительным проклятием.

3. Игнатий Антиохийский

Игнатий, епископ Антиохийский на рубеже I и II веков, известен по нескольким посланиям, написанными им по пути в Рим, где около 110 года он претерпел мученическую кончину [68]. Хотя в трудах Игнатия есть чему уделить внимание [69], ограничимся лишь несколькими отрывками, начиная с его Послания к ефесянам, в котором автор пишет: «Вы сотаинники Павла освященного, засвидетельствованного, достоблаженного, у ног которого желал бы я быть, когда приду к Господу. Он во всём послании своем к вам поминает вас во Христе Иисусе» [70]. Обратим внимание, что Игнатий, обращаясь к христианам Эфеса, упоминает о «всём послании», то есть о нескольких посланиях [*] Павла. Неясно, какие именно послания Павла он имеет в виду. Возможно, перед нами указание на тот факт, что Павел в своих посланиях неоднократно упоминал о верующих из Эфеса [71], или же Игнатий имеет в виду обычай Павла в принципе обращаться к христианам с посланиями – в любом случае, Игнатий предполагает, что его читатели уже знакомы с неким сборником Павловых посланий. В этот сборник совершенно точно входили Первое послание к Коринфянам, Послание к Ефесянам, а также Первое и Второе послания к Тимофею [72]. Кроме того, Игнатий скорее всего был знаком с Посланиями к Римлянам, Филиппийцам и Галатам. Таким образом собрание Павловых посланий, известное Игнатию, могло быть весьма объемным [73].

Игнатий также дает понять, что ему известны и другие апостольские писания, помимо Павловых. Он неоднократно упоминает об апостольском «учении» (δόγμασιν) и «заповедях» (διαταγμάτων) [74] – понятия, которые часто использовались для обозначения *письменного* слова, включая Ветхий Завет [75]. То, что Игнатий говорит о многих «апостолах», позволяет предположить, что он имеет в виду не только Павла, но и более широкий круг

авторов, вероятно включающий Петра, Иоанна и других. В пользу такой гипотезы говорят отсылки Игнатия к каноническим Евангелиям, особенно к Евангелиям от Матфея, Луки и Иоанна[76]. Майкл Гоулдер и Чарлз Хилл утверждают, что Игнатий регулярно использует термин «Евангелие» не в значении устной проповеди, как обычно считается[77], но как указание на конкретный текст[78]. Например, в Послании к филадельфийцам 8.2 Игнатий пишет о том, что иудействующие христиане не поверят истине, найденной «ἐν τῷ εὐαγγελίῳ» (в Евангелии), если не найдут ее также «ἐν τοῖς ἀρχείοις» (в древних [писаниях]), причем последнее является явной отсылкой к Ветхому Завету. Параллелизм данного фрагмента, особенно учитывая тот факт, что и «Евангелие», и «древние писания» стоя́т в одинаковых грамматических конструкциях, наводит на мысль, что в обоих случаях речь идет о письменных источниках[79]. Если это так, то, когда Игнатий в следующем же предложении начинает свой ответ иудействующим[*] со слова «написано» (γέγραπται), он ведет речь не о Ветхом Завете, а о книгах Евангелия. Таким образом, как отмечает Майкл Гоулдер, суть ошибки иудействующих, на которую указывает Игнатий, заключается именно в том, что они «отказываются видеть в Евангелии Священное Писание (γέγραπται)», как видит его сам Игнатий[80].

Помимо подобных фрагментов, есть и другие способы понять, как Игнатий рассматривал авторитет апостольских книг. В своих трудах он настойчиво и явно подчеркивает абсолютный и уникальный характер апостольского достоинства[81].Чарлз Хилл делает из этого факта логичный вывод, что Игнатий ставил любые апостольские тексты, с которыми он был знаком, «чрезвычайно высоко, просто сверхвысоко»[82]. Поэтому Игнатию не было нужды напрямую называть Павловы послания и другие апостольские тексты «Писанием» – его мнение на сей счет и так было понятно читателю.

4. Поликарп Смирнский

Поликарп, епископ Смирнский, написал свое Послание к филлипийцам около 110 года. В нём мы встречаем такие слова: «В Писании сказано: "гневайтесь и не согрешайте" и "да не зайдет солнце в гневе вашем"»[83]. Первая цитата взята из Псалтири (Пс. 4.5), тогда как источник двух цитат вместе – очевидно, Послание к Ефесянам (Еф. 4.26). Брюс Метцгер считает, что Поликарп «называет [Послание к Ефесянам] "Писанием"»[84], хотя имеются и другие интерпретации этого фрагмента[85]. В частности, Гельмут Кёстер предполагает, что Поликарп просто ошибся, решив, что вся фраза из Послания к Ефесянам 4.26 – это цитата из 4-го псалма [86]. Таким образом, пишет Кёстер, Поликарп имел в виду использовать слово «Писание» лишь для ветхозаветного стиха. Хотя такое возможно, в тексте нет свидетельств подобной ошибки Поликарпа. Напротив, известно, что Поликарп был прекрасно знаком с писаниями Павла и «отлично помнил»[87] множество цитат из них. В свете этого Баудевейн Дехандсюттер считает ошибку Поликарпа «очень маловероятной» и утверждает, что «реальная причина теории Кёстера, по-видимому, лежит в области его представлений об истории канона»[88]. Даже Ли Мартин Макдональд согласен с тем, что у Поликарпа слово «Писание» относится как к Псалтири, так и к Посланию к Ефесянам[89]. Поликарп также ссылается на другие послания Павла, включая Послания к Римлянам, Первое к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, Второе к Фессалоникийцам, а также Первое и Второе к Тимофею[90]. Вряд ли он стал бы отрицать, что эти Павловы послания обладают тем же авторитетом, что и Послание к Ефесянам[91]. Как отмечает Чарлз Нилсен, Послание к филлипийцам Поликарпа вполне доказывает, что к началу II века «уже возникло христианское Священное Писание, основой которого стал Павлов корпус»[92].

Помимо посланий Павла, Поликарп, вероятно, цитирует некоторые из Синоптических Евангелий[93]. Целый ряд ученых считают гипотезу о таком цитировании недоказанной, поскольку Поликарп обращается с евангельскими словами весьма свободно, порой смешивая приводимые отрывки[94]. Такая манера цитирования

заставляла отдельных ученых предполагать, что Поликарп обращался не к каноническим Евангелиям, а к более ранним письменным или устным источникам[95]. Хотя возможность существования ранних источников следует принимать всерьез, тем более что мы знаем об их существовании (Лк. 1.1), не следует спешить с подобным объяснением. Ведь если формулировку конкретной цитаты можно адекватно объяснить на основе известного текста, методологически это более предпочтительный вариант, нежели строить догадки об устном предании или о неизвестном (и лишь предполагающемся) письменном источнике. Брюс Мецгер соглашается с этим: «При оценке сомнительных случаев предпочтительнее рассматривать отклонения от канонического текста как свободное цитирование известного нам документа, а не предполагать, что это – неизвестный документ или след древнейшего предания»[96].

Важно помнить, что и в тех случаях, когда некий текст был известен и пользовался уважением, большинство жителей древнего мира знакомились с ним преимущественно в *устной* форме (через чтение этого текста в общественных местах, цитирование, пересказы сути написанного и т.д.), поскольку общество было в основном неграмотным[97]. Таким образом, в эпоху, когда люди воспринимали евангельский текст на слух и повторяли его по памяти, смешение и пересказ при цитировании были делом естественным[98]. Но это не значит, что в основе всего не лежал именно текст. Вот что пишет на эту тему Джон Бартон:

«Порой звучат идеи, что неточные цитаты у отцов Церкви служат признаком того, что они опирались не на Синоптические Евангелия, но на некую “синоптическую традицию”. Подобного нельзя исключить полностью, но это нельзя считать единственным или хотя бы лучшим объяснением неточного цитирования… Объяснение следует искать не в практике изустной передачи в строгом смысле слова, но в устном *использовании* текстов, которые на тот момент уже были доступны в письменной форме»[99].

Ириней, хорошо знавший все четыре Евангелия, представляет собой хороший пример подобного явления. Он часто предваряет евангельские слова вводными фразами типа «Господь говорит», но, переходя к цитированию, регулярно объединяет и сокращает евангельские фрагменты[100]. Грэм Стэнтон полагает, что подобная манера у Иринея – это своего рода «предупреждение» тем, кто вдруг решит, что автор потому пересказывает текст вольно, что он плохо с ним знаком[101]. Свободный пересказ цитат был распространен и в греко-римской литературе[102]. Эрик Тёрнер отмечает, что необходимость точного цитирования – «это элемент нашего представления о научном уровне, неведомый в классической Греции. Привыкшие к свободным оборотам устной речи, греки, как правило, не заботились о точности цитат, копий и хронологий, не особо переживая по поводу анахронизмов»[103].

Учитывая эти обстоятельства, труды Поликарпа вполне укладываются в тенденцию, которую мы наблюдали всё это время. Уже очень рано, в данном случае – около 110 года – книги Нового Завета не только называли Священным Писанием, но и использовали в данном статусе. Учитывая связь Поликарпа с апостолом Иоанном, его дружбу с Папием Иерапольским и роль наставника по отношению к Иринею Лионскому, можно предположить, что его взгляды на канон Писания были достаточно распространенными в ту эпоху.

5. Послание Варнавы

Послание Варнавы[*], богословское произведение начала II века (ок. 130 г.), было широко распространено среди первых христиан[104]. В нём мы встречаем такой фрагмент: «…Ὡς γέγραπται πολλοὶ κλητοί ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν» (…Как написано, многими званными, но немногими избранными)[105]. Эта фраза имеет свою единственную параллель в Евангелии от Матфея 22.14, причем греческий язык двух текстов практически идентичен. По этой причине Вольф-Дитрих Кёлер и Джеймс Карлетон Пейджет видели в Евангелии от Матфея наиболее вероятный источник цитаты[106].

Хотя существует версия, что автор послания опирался на устное предание, она не в силах полностью объяснить слово «γέγραπται» (написано). Хотя нельзя исключать возможность того, что Варнава опирается на другой письменный евангельский источник, с методологической точки зрения нет нужды прибегать к гипотетическим источникам, если известный источник может адекватно объяснить данные. Пейджет отмечает:

«Несмотря на все доводы, никуда не девается тот факт, что самый близкий к данному отрывку из Послания Варнавы (4.14) во всей известной литературе текст – это Евангелие от Матфея 22.14. В итоге возникает чувство, что попытки доказать независимость Послания от Матфеева Евангелия в какой-то мере продиктованы желанием избежать выводов, неизбежно следующих из вводного слова "написано": а именно, что автор Послания Варнавы считает Евангелие от Матфея Священным Писанием» [107].

Если автор Послания цитирует Евангелие от Матфея после слова «написано» (γέγραπται), которое обычно использовалось для фрагментов из Ветхого Завета, то очевидно, он знал и разделял ту идею, что письменное слово Нового Завета может считаться Писанием наравне с ветхозаветными книгами [108].

6. Папий Иерапольский

Одной из самых интересных фигур эпохи мужей апостольских выступает Папий, епископ Иерапольский, который, согласно Иринею, был другом Поликарпа Смирнского и лично слышал проповедь апостола Иоанна Богослова [109]. Для данного исследования особый интерес представляют следующие слова Папия о Евангелиях: «Вот что говорил пресвитер: "Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил… Матфей записал беседы (τὰ λόγια) Иисуса по-еврейски (Ἑβραΐδι διαλέκτῳ), переводил их кто как мог"» [110]. Хотя Папий писал около 125 года, что довольно рано [111], он повествует о еще более раннем периоде (90-100 гг.), когда он слышал это предание от «пресвитера» [112]. Мало сомнений в том, что упоминаемый Папием «пресвитер» –

«пресвитер Иоанн», которого в другом месте он называет учеником и очевидцем самого Иисуса[113]. Личность этого Иоанна вызывает много споров в современной науке: некоторые ученые предполагают, что это был не апостол Иоанн, сын Зеведея, а другой Иоанн, который также был учеником Иисуса и автором Иоанновых посланий и Евангелия от Иоанна[114]. Также есть теория, что, когда Папий говорит о «пресвитере Иоанне», он имеет в виду именно апостола, которого он прямо называет одним из «старцев» в том же отрывке[115]. Этот вариант находит поддержку в словах Иринея, о том, что Папий лично слышал об апостоле Иоанне[116]. Независимо от того, какую версию предпочесть, ясно, что Папий получил сведения о Евангелиях от очень надежных очевидцев. Таким образом, свидетельство Папия позволяет нам вернуться к одному из самых переломных моментов в истории канона – концу I века.

Папий указывает на то, что Евангелие от Марка пользовалось авторитетом по причине связи между его автором и апостолом Петром – об этом говорит древнейшее предание, широко распространенное среди первых христиан[117]. Этот факт перекликается с тем, о чём упоминалось в предыдущей главе – что Евангелие от Марка образует иклюзио с акцентом на фигуре апостола Петра. Если Папий доверяет Евангелию от Марка на том основании, что оно имеет апостольское происхождение и подкрепляется свидетельством очевидцев, то по той же причине он принимает и Евангелие от Матфея[118]. Слова о том, что Матфей изначально писал на «еврейском» языке, может вызвать недоумение, учитывая, что известный нам греческий текст этого Евангелия не содержит признаков того, что это перевод с древнееврейского или арамейского[119]. Но независимо от того, считаем ли мы, что Матфей просто писал, подражая *стилю* «еврейского» языка[120], или что Папий что-то напутал в своем рассказе[121], нет оснований считать, что Папий имеет в виду нечто совершенно отличное от Евангелия от Матфея, широко известного в ранней Церкви – особенно учитывая надежность его источника[122]. Что касается Евангелия от Иоанна, то, коль скоро

Папий лично слышал проповедь апостола Иоанна и был знаком с Первым посланием Иоанна и с книгой Откровения, вполне возможно, что он также знал и использовал это Евангелие[123]. Эта вероятность превращается почти в уверенность, если мы обратим внимание, что Папий перечисляет апостолов в том же порядке, в котором они выступают в Иоанновом Евангелии[124]. Поэтому, отмечает Ричард Бокем, «невозможно усомниться в том, что Папий был знаком с Евангелием от Иоанна»[125]. Весьма вероятно, что Папий был знаком и с Евангелием от Луки, поскольку Андрей Кесарийский в своем Толковании на Апокалипсис передает слова Папия: «Я видел сатану падающим с небес подобно сверкающей молнии»[*] – эти слова Иисуса встречаются только в Еванеглии от Луки (Лк. 10.18)[126]. Таким образом, работы Папия подтверждают, что в первой половине II века (возможно, уже в 125 г.) Чертвероевангелие уже имело достаточно широкое распространение[127].

Тем не менее, порой звучат мнения, что Папий все еще предпочитал текстам устное предание, и, стало быть, не считал Евангелия Матфея, Марка и других сколь-нибудь авторитетными. В подтверждение такой версии приводят слова самого Папия: «Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос»[128]. Однако такая интерпретация не только не согласуется с тенденциями начала II века, о которых уже шла речь в этой главе, но также, как показал Бокем, не учитывает реального посыла Папия. Он вовсе не рассуждает здесь об устном предании, но лишь отмечает то, что в античности считалось самоочевидным: лучший подход к историческим изысканиям – это общение с реальными очевидцами (т.е. с «живым голосом»). Бокем поясняет: «На историографическом фоне Папий предпочитает книгам не обращение к устному преданию, а возможность общаться с непосредственными участниками событий, пока те еще живы – в данном случая, с “учениками Господа”»[129].

Оценивая свидетельства Папия, следует помнить, что он был знаменитым иерархом, состоял в дружбе с Поликарпом Смирнским, был знаком с апостолом Иоанном. Ириней, Евсевий и многие другие авторы приписывали Папию большое влияние в Церкви. Поэтому разумно предположить, что признание им высокого достоинства Евангелий от Марка и Матфея (не говоря уже о книге Откровения, Первом послании Иоанна, Первом послании Петра [130], и, возможно, Евангелиях от Иоанна и Луки, а также некоторых Павловых посланиях[131]) было не чем-то исключительным, но вписывалось в широкую раннехристианскую тенденцию, которая, в свою очередь, подтверждается всеми теми данными, с которыми мы познакомились.

7. Использование новозаветных текстов

Наш краткий экскурс в труды мужей апостольских коснулся главным образом тех случаев, когда новозаветные тексты прямо цитируются как «Писание» или выступают в качестве авторитета в раннехристианской среде. Но даже прямые слова отцов Церкви об авторитетности той или иной книги – это еще не всё. В одной из своих работ по теме канона Джон Бартон ссылается на исследования австрийского историка Франца Штульхофера, который утверждает, что статус новозаветных книг в раннехристианских общинах проще понять не столько из того, как их цитировали, сколько из того, как их *использовали*[132]. Говоря о *частоте* цитирования (с учетом объема) книги, мы вскоре выясняем, что «ядро» Нового Завета – как правило, это Четвероевангелие и послания Павла – выделялось среди прочих текстов и «на удивление рано»[133] обрело статус авторитета среди христиан. Мужи апостольские обращались к новозаветным текстам гораздо чаще – кто-то в пять, а кто-то и в пятьдесят раз – чем к текстам ветхозаветным[134]. С функциональной точки зрения, Новый Завет был столь же авторитетен, что и Ветхий, если не более того. Ввиду всего этого, Бартон делает вывод, что «было бы ошибкой считать, что [к началу II века] “для христиан не существовало иного Писания, кроме Ветхого Завета”, поскольку

основная часть “ядра” к тому моменту уже имела максимально высокий статус»[135].

Уникальное положение новозаветных книг становится еще более очевидным при сравнении с апокрифической и неканонической литературой. Бартон пишет: «Частота цитирования апокрифических Евангелий и других книг, позже исключенных из канона*, не может хоть как-то соперничать* с частотой цитирования новозаветного “ядра”»[136]. Хотя некоторые книги Нового Завета (например, отдельные Соборные послания и книга Откровения) раннехристианские авторы цитировали не так часто, как «ядро», но и их фрагменты они приводили куда чаще в сравнении с апокрифическими или неканоническими книгами, которые «почти никак не цитировались»[137]. Таким образом, на ранних этапах, вероятно, сложилось три категории книг: (1) «ядро» Нового Завета (цитировались очень часто), (2) периферийные книги Нового Завета (цитировались реже) и (3) апокрифические и неканонические книги (практически не цитировались).

C. Другие источники II века

До сих пор исторические источники указывали на то, что к началу II века христиане уже имели представление о каноне из Ветхого и Нового Завета, как и о том, что апостольские писания стоят в одном ряду с ветхозаветными книгами, представляя собой новый этап Божественного откровения. Некоторые из новозаветных книг даже читали вслух за богослужением. Авторитетом пользовались послания апостола Павла (хотя неясно, сколько именно их было), четыре канонических Евангелия и ряд других книг (Послание к Евреям, Первое послание Иоанна, Откровение и т.д.). Покидая эпоху мужей апостольских и углубляясь во II век, мы встречаемся с рядом других важных источников по истории становления новозаветного канона.

1. Иустин Философ

Один из крупнейших раннехристианских апологетов, Иустин Философ, в период в около 150-160 годов, написал несколько работ, в которых он горячо отстаивал христианскую веру[138]. Иустин обычно называет канонические Евангелия «сказаниями апостолов» (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων)[139]. Не упоминая эти книги по заглавиям, он зовет их «Евангелиями»[140]. В одном месте он пишет о подобных текстах как о «памятных записях», которые были «составлены апостолами Его и их последователями»[141]. Вероятно, речь здесь идет о четырех канонических Евангелиях, два из которых были написаны самими апостолами, а два – их спутниками[142]. Это подтверждается тем, что Иустин цитирует все три Синоптических Евангелия[143], а Евангелие от Марка он даже называет «памятными записками» апостола Петра[144] – следовательно, он знал предание о связи Петра с Евангелием от Марка[145]. Есть все основания полагать, что Иустин был знаком с Евангелием от Иоанна, учитывая, что ему было известно более одного Евангелия, написанного кем-то из апостолов. Он также знал книгу Откровения и считал ее автором апостола Иоанна[146]. Свою знаменитую беседу с Трифоном Иудеем Иустин вел в Эфесе[147], где некогда проживал апостол Иоанн. Иустин был хорошо знаком с Иоанновскими понятиями, такими как «Слово»[148], и, возможно, приводил прямые цитаты из Евангелия от Иоанна: «Ибо Христос сказал: “Если не родитесь снова, то не войдете в Царство Небесное”»[149]. Грэм Стэнтон предполагает, что у Иустина «в библиотеке его катехизической школы вполне мог иметься кодекс Четвероевангелия»[150].

Ряд ученых оспаривает знание (или использование) Иустином канонических Евангелий, поскольку евангельские цитаты в его трудах часто отличаются от текста синоптиков и выглядят как комбинация текстов Матфея и Луки[151]. Уильям Петерсен пишет, что характер этих цитат позволяет предположить, что Иустин опирался вовсе не на знакомые нам канонические Евангелия, а на свой собственный сборник евангельских текстов, который впоследствии повлиял на его ученика Татиана[152]. А Кёстер утверждает, что этот сборник был «новым» Евангелием, которое

Иустин создал, чтобы заменить им все прочие[153]. Но выступающие с подобными доводами забывают, что античные авторы зачастую использовали конспекты, содержавшие лишь выдержки из того или иного произведения[154]. Подобные конспекты применялись, в том числе, и для наставления в христианской вере, помогая наставнику быстро сослаться на источник. Создавая конспект, автор неизбежно взаимодействовал с различными фрагментами исходного текста, изменял их форму и согласовывал друг с другом[155]. Стэнтон полагает, что Иустин часто черпал цитаты как раз из подобного конспекта, в котором были собраны фрагменты из различных евангельских повествований[156]. Если так, то у нас нет оснований считать, что Иустин не был знаком с каноническими Евангелиями или знал их в существенно иной текстуальной форме[157].

Для целей данного исследования особенно примечательно то высокое достоинство, которое Иустин признавал за апостольскими «сказаниями». Как уже отмечалось, «сказания», наряду с ветхозаветными пророками, читались за воскресным богослужением – сам этот факт доказывает, что за этими текстами признавалось достоинство Священного Писания[158]. Иустин верил, что, как Дух Божий вещал через Моисея и пророков[159], так и подлинное Христово слово продолжает звучать через Его апостолов[160]. Цитируя Евангелия, Иустин порой использует вводное слово «написано»[161]. Что касается других книг Нового Завета, Иустин почти наверняка знал Павловы послания (учитывая его полемику с Маркионом), хотя он и редко к ним обращается [162]; он также демонстрирует знакомство с книгой Деяний, Первым посланием Петра, Посланием к Евреям и книгой Откровения[163]. Что касается последней, то Иустин подтверждает ее апостольский характер[164] и даже называет одной из «наших книг»[165]. Таким образом, Иустин продолжает тенденцию, которую мы уже отмечали выше, а именно: ряд новозаветных книг прошел рецепцию достаточно рано, причем причиной этого обычно была связь этих книг с апостолами.

2. Ириней Лионский

Одним из знаменитейших деятелей ранней Церкви был ученик Поликарпа Смирнского Ириней, епископ Лионский[166]. Он писал свои труды примерно в 170-180 годах, то есть вскоре после Иустина. Ириней обильно цитирует новозаветные книги, даже больше, чем Ветхий Завет, и совершенно точно считает их «Писанием»[167]. Среди более чем тысячи фрагментов из Нового Завета, которые можно найти в работах Иринея – все четыре Евангелия, книга Деяний, все послания Павла, за исключением Послания к Филимону, Послание к Евреям, послания Иакова, Первое Петра, Первое и Второе Иоанна, а также книга Откровения [168]. Нет ни одной причины считать, что Ириней отвергает оставшиеся книги Нового Завета – послания Второе Петра, Третье Иоанна и Иуды; в сохранившихся трудах Иринея просто нет цитат из этих текстов. Ко времени Иринея авторитет четырех Евангелий был столь неоспорим, что он рассуждал о них как о незыблемой части нашего мира: «Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа» [169].

То, насколько однозначно Ириней признавал достоинство книг Нового Завета, и особенно Четвероевангелия, заставило ряд ученых предположить, что он тем самым вводил нечто новое ради того, чтобы укрепить Церковь в борьбе с Маркионом и другими еретиками[170]. Однако Иринеева апология Четвероевангелия – пусть не все согласятся с его богословской аргументацией – опирается на церковную традицию, которая к тому времени уже успела пустить крепкие корни[171]. Как отмечал Теодор Скит, материал Иринея (см. Против ересей 3.11.8) был им «почерпнут из более древнего источника»[172]. Стэнтон также предполагает, что Ириней «не обосновывает какое-то нововведение, но лишь утверждает то, что и он, и другие уже давно приняли – что Церкви

было дано одно четверочастное Евангелие, четыре священные книги, не больше и не меньше»[173]. Учитывая, что Ириней, вероятно, был знаком с трудами Иустина (и, возможно, с ним лично)[174], и, разумеется, знал Поликарпа, то вполне возможно, что он усвоил эту традицию от них[175]. То, что Четвероевангелие бытовало еще до Иринея, доказывают в своих трудах несколько современных авторов – Мартин Генгель, Тео Геккель, Джеймс Келхоффер и другие, настаивая, что подобные сборники утвердились в качестве нормы к началу или к середине II века[176].

3. Канон Муратори

Древнейший известный перечень канонических книг мы находим в документе конца II века (ок. 180 г.), известном как Канон Муратори [177]. Его автор усваивает достоинство Священного Писания двадцати двум из обычных двадцати семи книг Нового Завета, включая все четыре Евангелия, книгу Деяний, тринадцать посланий Павла, Первое и Второе послания Иоанна (и, возможно, его Третье послание)[178], Послание Иуды и книгу Откровения. Послание к Евреям, как и Послания Иакова и (оба) Петра в документе не упомянуты, хотя и неясно, почему[179]. Список поддерживает тенденцию, которую мы всё это время наблюдали, явным образом признавая апостольский статус за книгами, авторами которых были либо сами апостолы, либо их непосредственные сподвижники. На этом основании автор Канона Муратори отвергает книгу «Пастырь» Ерма, которая был написан «очень недавно, в наши дни», «после времени» апостолов[180]. Также в Каноне Муратори отвергнуто псевдоэпиграфическое Послание к лаодикийцам, поскольку оно – из числа текстов, что были «ложно приписаны Павлу»[181]. Всё это вновь напоминает нам, насколько высокое значение в ранней Церкви придавалось апостольскому статусу.

Следует также отметить, что в конце Канона Муратори, перед тем как перейти к еретическим книгам, автор перечисляет два апокрифа, а именно Апокалипсис Петра и Премудрость Соломона.

Их статус неясен. Спорный статус Апокалипсиса Петра признается вслед за его упоминанием: «…Хотя некоторые из нас не желают, чтобы последний читался в церкви»[182]. Упоминание Премудрости Соломона вызывает особое недоумение, поскольку эта книга больше подошла бы для *ветхозаветного* списка. Уильям Хорбери предложил возможное объяснение: в Церкви бытовал обычай сперва перечислять общепринятые книги Ветхого и Нового Завета, а затем, в конце, упоминать «спорные» книги обоих Заветов, которые считались назидательными, но не обязательно каноническими[183]. Этот принцип можно проследить в Пасхальных посланиях Афанасия Великого, где перечисляются книги Ветхого и Нового Заветов, а в конце добавляется перечень «спорных» книг, включающий Премудрость Соломона, «Пастырь» Ерма и другие[*]. То же самое мы видим в древнейших библейских кодексах, таких как Синайский (в конце которого содержатся «Пастырь» Ерма и Послание Варнавы) и Александрийский (в конце стоя́т Первое и Второе послания Климента). Клермонтский кодекс, Евсевий Кесарийский[184] и Епифаний Кипрский[185] в своих перечнях канонических книг демонстрируют ровно тот же принцип[186]. К спорной категории в этих источниках относятся, среди прочих, Откровение Иоанна Богослова, Апокалипсис Петра, Премудрость Соломона и, реже, «Пастырь» Ерма.

III. Заключение

Приведенный выше обзор, разумеется, не исчерпывает темы. Из-за ограниченного объема пришлось оставить без рассмотрения ряд важных источников II века, включая труды Татиана, Феофила Антиохийского, Мелитона Сардийский, Дионисия Коринфского, а прочих коснуться лишь вкратце. Однако и тех свидетельств, которые мы рассмотрели, достаточно, чтобы сделать общий вывод: ряд новозаветных текстов признавался христианами в качестве авторитета уже на самом раннем этапе – в основном благодаря тому, что эти писания были связаны с апостолами. К середине II века, видимо, уже сложилось «ядро» новозаветного канона, которое получило широкую рецепцию Церкви. В него входили

четыре Евангелия, послания Павла, книга Деяний, Первое послание Петра, Первое послание Иоанна и, возможно, ряд других книг. Как отмечает Бартон, «центральное "ядро" нынешнего Нового Завета на удивление рано стало рассматриваться как главный авторитетный источник для христиан»[187]. Это, конечно, не означает, что к тому моменту *границы* формирующегося канона уже устоялись. Несмотря на наличие стабильного «ядра», периферия канона все еще была слегка размыта, а вокруг нескольких книг, включая Второе послание Петра, Второе и Третье послание Иоанна, а также книгу Откровения, не умолкали споры. И, как мы увидим ниже, неканонические книги всё еще играли заметную роль в тех или иных частях ранней Церкви. Тем не менее, обсуждение спорных книг шло в условиях, когда *уже* был заложен основной фундамент канона. Независимо от исхода этих дискуссий, к середине II века общее «каноническое направление» христианства было намечено. Самые красивые слова о том, что канон окончательно сложился якобы лишь в IV веке, могут быть верны с технической точки зрения, упуская при этом важнейшее обстоятельство: «ядро» канона к тому времени существовало и пользовалось достоинством Священного Писания уже на протяжении нескольких веков.

---

[1] C. Stephen Evans, "Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections," in Canon and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al. (Carlisle: Paternoster, 2006), 155.

[2] У католиков можно встретить еще одну версию того же аргумента. Они согласны с доводом историко-критической модели о том, что история канона была весьма бурной и неоднозначной, но понимают это в том смысле, что самого по себе свидетельства Святого Духа недостаточно, и христианам необходима непогрешимая Церковь и Папа, чтобы понять, какие книги от Бога, а какие нет.

[3] Например, Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства / Пер. Н. Балашова, Г. Ястребова. Москва: ББИ, 1997; J. M. Robinson and H. Koester, Trajectories Through Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1971); B. D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York: Oxford University Press, 2002); Lee McDonald, Forgotten Scriptures: The Selection and Rejection of Early Religious Writings (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

[4] Ehrman, Lost Christianities, 129–31.

[5] Ibid., 131.

[6] Обзоры данной темы см. в Stephen Best and Douglas Kellner, The Postmodern Turn (New York: Guilford, 1997); и Myron B. Penner, Christianity and the Postmodern Turn: Six Views (Grand Rapids: Brazos, 2005).

[7] Robinson and Koester, Trajectories Through Early Christianity, 115.

[8] Ibid., 115.

[9] Обзор лжеучений, полемика с которыми идет на страницах Нового Завета, см. A. J. Köstenberger and M. J. Kruger, The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 89–101.

[10] Как отмечалось выше, у нас есть веские библейские основания считать, что христиане способны правильно распознать истинную Церковь (по крайней мере, в том смысле, который достаточен для целей этого исследования). Основные признаки Церкви – это истинная проповедь Евангелия (Ин. 8.31-47; 14.23; 1 Ин. 4.1-3; 2 Ин. 1.9) и правильное совершение таинств, установленных Христом (Мф. 28.19; Деян. 2.42; 1 Кор. 11.23-30). К этому можно добавить ряд других признаков. Например, Иисус говорил, что истинных христиан можно узнать по их любви друг к другу (Ин. 13.35; ср. 1

Ин. 4.7-8; 5.1). Подробнее о признаках Церкви см. Кальвин. Наставление 4.2.1-3 и Edmund P. Clowney, The Church (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 99–115.

[11] Эти принципы могут помочь разобраться еще с одним потенциальным аргументом против самоподтверждаемой модели. Если свидетельство Святого Духа ведет к церковной рецепции канонических книг, то как объяснить тот факт, что католики и протестанты разошлись во мнениях относительно объема ветхозаветного канона (имеется в виду, что Римско-Католическая Церковь в итоге приняла неканонические книги Ветхого Завета)? Не значит ли это, что церковный консенсус – ненадежный показатель каноничности? Хотя история неканонических книг Ветхого Завета слишком сложна, чтобы рассматривать ее здесь полностью, нет никаких признаков того, что она противоречит нашей модели. Вот лишь некоторые соображения: (1) Следует помнить, что книги канона Ветхого Завета, по сути, были широко признаны ветхозаветной «Церковью». Весьма вероятно, что ветхозаветный канон в иудаизме утвердился еще до I века. Об этом говорит один из лучших источников I века – Новый Завет, в котором в статусе Священного Писания регулярно цитируются канонические ветхозаветные книги, чего нельзя сказать о книгах неканонических. Бог вверил книги Ветхого Завета иудеям, и они приняли их по общему согласию (Рим. 3.2). Таким образом, рецепция Ветхого Завета народом Божиим, Израилем, дает нам достаточное основание, чтобы считать их каноничными. (2) Церковь была обязана принять то, что было дано народу Божию до нее. У нас есть веские доказательства того, что в первые несколько веков существования Церкви еврейский канон Ветхого Завета занимал в ней доминирующую (хотя и не исключительную) позицию. Об это свидетельствую многочисленные церковные авторы той эпохи, включая Мелитона Сардийского, Оригена, Евсевия Кесарийского, Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимский, Епифания Кипрского, Илария Пиктавийского, Григория Богослова, Руфина Аквилиейского и Иеронима Стридонского. Выходит, что и еврейская «Церковь», и первые христиане широко принимали именно канонические ветхозаветные

книги (конечно, среди них были миноритарные группы с другими позициями, но это не противоречит модели). (3) Если это так, придется объяснить, как вышло, что в средние века и в итоге на Тридентском соборе Церковь отступила от этого очевидного основания и приняла дополнительные книги, которые не входили в еврейский канон. Выше мы отметили, что в принципе может сложиться ситуация, «когда свидетельство Святого Духа замутнено грехом и отступлением Церкви столь сильно, что Церковь консенсусом приняла книги, не являющиеся каноническими». Увы, у нас есть причины предполагать, что нравственные и верочительные злоупотребления Церкви в средние века привели, в том числе, к тому, что Церковь отступила как от консенсуса ветхозаветной Общины, так и от новозаветного учения Христова. Средневековая Церковь использовала неканонические книги Ветхого Завета для обоснования таких концепций, как чистилище и молитвы за усопших, лежавших в основе церковных злоупотреблений. Подобные искажения, особенно в том, что касается самой евангельской вести, поднимают законный вопрос о том, оставалась ли Римско-Католическая Церковь истинной Церковью Иисуса Христа и, следовательно, действовал ли в ней Святой Дух (ибо без Духа она не была бы истинной Церковью и принятие ею неканонических книг ничего бы не значило для нас). Но, даже признав Римско-Католическую Церковь истинной Церковью, у нас всё еще есть причины считать, что в данном случае свидетельство Святого Духа замутнено ее грехом и отступлением. Конечно, можно привести следующий аргумент: если Церковь заблуждалась относительно ветхозаветных книг, то откуда взять уверенность, что она не заблуждалась относительно книг новозаветных? Но здесь мы должны вспомнить нашу модель: считать церковный консенсус надежным показателем каноничности можно лишь в том случае, если нет веских причин думать иначе. Что касается весьма специфической ситуации с принятием Тридентским собором неканонических книг, эти самые причины у нас как раз есть. Что же касается канона Нового Завета, то основания считать, что Церковь ошибалась и тут, у нас, напротив, отсутствуют. Чтобы с полным правом утверждать, что Церковь не ошибается, нам не нужно доказывать, что она не ошибается. Вновь

вспомним аналогию со зрением. Даже если в какой-то момент мое зрение дало сбой (может, у меня была галлюцинация из-за каких-то лекарств), это еще не значит, что я должен вообще перестать верить своим глазам (скажем, уже перестав принимать эти лекарства).

[12] Robert M. Grant, "Literary Criticism and the New Testament Canon," JSNT 16 (1982): 24–44.

[13] Джон Фрейм (John M. Frame, The Doctrine of the Word of God (Phillipsburg, NJ: P&R, 2010)) отмечает, что «изучение исторического процесса, в ходе которого Церковь пришла к определению канона открывает много интересного... Но чисто научное исследование вряд ли сможет безошибочно продемонстрировать, какие именно книги Бог ниспослал для наставления Церкви» (134).

[14] Можно знать, что с IV века вокруг этих книг сложился устойчивый консенсус, но не знать всех исторических подробностей того, как именно этот консенсус был достигнут.

[15] Значительная часть исторических аргументов в следующих трех главах также подтверждает апостольское происхождение новозаветных книг. Среди подобных аргументов – мнение некоторых отцов ранней Церкви об этих книгах. Такого рода исторические свидетельства могут служить сразу двум целям: (1) оспорить один из критических доводов и (2) помочь доказать апостольское происхождение некоторых новозаветных книг (хотя мнение отцов – это не единственное доказательство апостольского статуса какой-либо книги).

[16] L. M. McDonald, The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 359.

[17] Elaine Pagels, Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas (New York: Random House, 2003), 114–42; также см. Helmut Koester, Introduction to the New Testament, vol. 2, History and Literature of Early Christianity (Philadelphia: Fortress, 1982), 10.

[18] Крэг Аллерт (Craig D. Allert, A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 44–47) полагает, что обсуждать возникновение канона ранее IV века – значит впасть в «анахронизм». Однако такая аргументация уже предполагает, что эксклюзивистское определение канона, данное Зундбергом, является единственно верным. Если между Писанием и каноном нет столь резкого различия, как утверждает Аллерт (как я утверждал в предыдущих главах), тогда действительно можно сказать, что рецепция канона началась хотя бы и во II веке.

[19] О разных сборниках посланий Павла см. David Trobisch, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik, Novum testamentum et orbis antiquus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); S. E. Porter, "When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories," in The Pauline Canon, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 2004), 95–127; H. Gamble, "The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus," JBL 94 (1975): 403–18; K. L. Carroll, "The Expansion of the Pauline Corpus," JBL 72 (1953): 230–37; и C. Buck, "The Early Order of the Pauline Corpus," JBL 68 (1949): 351–57.

[20] D. Meade, "Ancient Near Eastern Apocalypticism and the Origins of the New Testament Canon of Scripture," in The Bible as a Human Witness: Hearing the Word of God Through Historically Dissimilar Traditions, ed. Randall Heskett and Brian Irwin (London: T&T Clark, 2010), 318.

[21] Ibid.

[22] Например, R. Bauckham, Jude, 2 Peter (Waco, TX: Word, 1983), 158; и B. Reicke, The Epistles of James, Peter, and Jude (New York: Doubleday, 1964).

[23] J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude (New York: Harper & Row, 1969), 237; C. E. B. Cranfield, I & II Peter and Jude: Introduction and Commentary (London: SCM, 1960), 149; J. B. Mayor, The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter

(London: Macmillan, 1907), cxxvii; D. J. Harrington, Jude and 2 Peter (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), 237.

[24] Отдельные ученые пытались датировать Второе послание Петра серединой II века (например, McDonald, The Biblical Canon, 277), но эта позиция находится в меньшинстве и обосновать ее довольно сложно. Но даже будь такая датировка верной, у нас всё равно остается собрание новозаветных книг, которое около 150 года считалось Священным Писанием.

[25] Идея о том, что апостол Павел мог обращаться к устному преданию, высказывалась Лоренцем Оберлиннером (Lorenz Oberlinner, Kommentar zum ersten Timotheusbrief (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994), 254)). Высказывались предположения, что фраза «λέγει γὰρ ἡ γραφή» относится лишь к первой цитате; см. например J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles (Peabody, MA: Hendrickson, 1960), 126; Martin Dibelius and Hans Conzelmann, The Pastoral Epistles (Philadelphia: Fortress, 1972), 79. Однако последовательность цитат, объединенных союзом «καί» указывает, что слово «Писание» относится к обоим отрывкам. В аналогичных фрагментах Нового Завета (Мф. 15.4; Мк. 7.10; Деян. 1.20; 1 Пет. 2.6; 2 Пет. 2.22) две цитаты также следуют за одной вводной фразой (George W. Knight, The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1992], 234). Иан Маршал соглашается, что «обе цитаты рассматриваются как взятые из "Писания"» (A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, ICC [Edinburgh: T&T Clark, 1999], 615).

[26] Marshall, Pastoral Epistles, 616, курсив Крюгера.

[27] Meade, "Ancient Near Eastern Apocalypticism," 318.

[*] *«Источник Q» (от нем. Quelle, источник) – гипотетическое «протоевангелие», сборник изречений Иисуса Христа, который авторы евангелий от Матфея и от Луки якобы использовали при составлении своих текстов наряду с Евангелием от Марка, в рамках*

данной концепции считающимся наиболее ранним из синоптических Евангелий.

[28] A. T. Hanson, The Pastoral Epistles (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 102.

[29] Kelly, Pastoral Epistles, 126; Dibelius and Conzelmann, The Pastoral Epistles, 79.

[30] Похожая фраза из Мф. 10.10 всё же отличается от Лк. 10.7 и 1 Тим. 5.18. Отголоски этой фразы также встречаются в 1 Кор. 9.14 и Дидахе 13.2. Подробнее см. A. E. Harvey, "'The Workman Is Worthy of His Hire': Fortunes of a Proverb in the Early Church," NovT 24 (1982): 209–21.

[31] Уильям Петерсен (W. L. Petersen, "Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers Tells Us About the Text of the New Testament in the Second Century," in The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, ed. Andrew Gregory and Christopher Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2005), 29–46) считает, что даже если есть точное соответствие между мужами апостольскими и новозаветными текстами, всё равно нельзя быть уверенными, что цитируются именно эти тексты, поскольку что они могли быть изменчивы. Откуда нам знать, что Евангелие от Луки II века – это то же самое, что современное Евангелие от Луки? Замечание Петерсена справедливо; он прав в том, что мы не можем быть абсолютно уверены. Однако изучая историю, мы стремимся узнать прошлое не на сто процентов точно, но лишь в наиболее вероятной или разумной мере. В этой книге нет возможности углубляться в методологию определения цитат и аллюзий. Подробнее см. в Andrew Gregory, The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 5–20.

[32] Например, это делают Ириней Лионский (Церк. ист. 5.8.3), Ориген (Церк. ист. 6.25.6) и автор Канона Муратори.

[33] Церк. ист. 3.4.7. Чарлз Хилл (C. E. Hill, "What Papias Said About John (and Luke): A New Papias Fragment," JTS 49 (1998): 582–629) считает, что эта традиция восходит к Папию.

[34] C. F. D. Moule, "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal," BJRL 47 (1965): 430–52.

[35] Hanson, The Pastoral Epistles, 13; W. G. Kümmel, Introduction to the New Testament (Nashville: Abingdon, 1973), 387; Marshall, Pastoral Epistles, 58; J. P. Meier, "The Inspiration of Scripture: But What Counts as Scripture?," Mid-Stream 38 (1999): 78. Известное утверждение Ганса фон Кампенгаузена о том, что Пастырские послания были написаны во времена Поликарпа, не получило широкого признания, поскольку такая датировка – слишком поздняя для того, чтобы статус посланий с готовностью признал Ириней, а вскоре после – автор Канона Муратори (H. von Campenhausen, The Formation of the Christian Bible [London: A&C Black, 1972], 181). Критику позиции Кампенгаузена см. в L. T. Johnson, The First and Second Letters to Timothy (New York: Doubleday, 2001), 85; и Kümmel, Introduction to the New Testament, 386–87.

[36] Подробный анализ темы см. в Guthrie, New Testament Introduction, 607–49. Учитывая датировку книги Деяний кануном кончины апостола Павла (например, в John Wenham, Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992], 223–230), многие предполагали, что Евангелие от Луки могло быть написано в начале 60-х годов и, таким образом, могло быть известно Павлу. Подробнее о датировке Евангелия от Луки см. в D. A. Carson and Douglas J. Moo, An Introduction to the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 207–8; Leon Morris, The Gospel According to St. Luke: An Introduction and Commentary, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 22–26; и I. Howard Marshall, The Gospel of Luke (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 33.

[37] Meier, "The Inspiration of Scripture," 77.

[38] Попытки отнести упомянутых здесь «пророков» к новозаветным пророкам были опровергнуты; см. Bauckham, Jude, 2 Peter, 287.

[39] Упоминание в 2 Пет. 3.2 «заповеди» апостолов в единственном числе привело некоторых в замешательство. Дэниел Харрингтон (Daniel J. Harrington, Jude and 2 Peter) так пишет об этом: «Под этой "заповедью" относится не столько к какой-то конкретной заповеди (например, к заповеди о любви друг к другу), сколько к сути христианской веры, которую проповедовали апостолы» (281-82).

[40] D. Farkasfalvy, "'Prophets and Apostles': The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus," in Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, ed. W. E. March (San Antonio: Trinity University Press, 1980), 120.

[41] Например, в следующих текстах: Клим. 2 Кор. 14.2; Игн. Филад. 5.1-2 (ср. 9.1); Поликарп. Фил. 6.3. См. Farkasfalvy, "Prophets and Apostles," 109–34.

[42] Ральф Мартин (R. P. Martin, 2 Corinthians, WBC (Waco, TX: Word, 1986), 69) утверждает, что автором этой фразы был сам Павел. Чарлз Барретт (C. K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians (London: A&C Black, 1973), 121) считает, что понятия «old covenant» и «Old Testament» – это фактически синонимы.

[43] Сопоставление «пророков» и «апостолов» продолжилось и у отцов Церкви II века. Например, Иустин Философ. Первая апология, 67.3; Разговор с Трифоном Иудеем, 119.6; Климент Римский. Второе послание к коринфянам, 14.2; Ириней Лионский. Против ересей, 1.1.6; относительно Игнатия Антиохийского см. ниже.

[44] Harry Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 206.

[45] Ibid., 209–11.

[46] G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (Oxford: Clarendon, 1950), 72–100; Michael D. Goulder, Midrash and Lection in Matthew (London: SPCK, 1974), 182–83; Phillip Carrington, The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 1952).

[47] Иустин. 1 Апол. 67.3.

[48] Martin Hengel, "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark," in Studies in the Gospel of Mark (London: SCM, 1985), 76.

[49] Хорошо известно, что неканонические книги порой читались за богослужением; например, так называемое Евангелие от Петра (Церк. ист. 6.12.2). Однако это не меняет сути дела. Литургическое чтение книги играло ключевую роль в процессе ее рецепции, даже если в некоторых поместных Церквах был собственный взгляд на то, какие книги следует читать на службе (Gamble, Books and Readers, 216). Кроме того, совсем не очевидно, что Евангелие от Петра читали наряду с Ветхим Заветом так же, как, по словам Иустина, это происходило со «сказаниями апостолов».

[50] Подробнее по этой широкой теме см. Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers; irew Gregory and Christopher Tuckett, eds., Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers (Oxford: Oxford University Press, 2005); D. A. Hagner, "The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr," in Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels, ed. D. Wenham (Sheffield: JSOT, 1985), 233–68; A Committee of the Oxford Society of Historical Theology, The New Testament in the Apostolic Fathers (Oxford: Clarendon, 1905); и Paul Foster, "The Text of the New Testament in the Apostolic Fathers," in The Early Text of the New Testament, ed. C. E. Hill and M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[51] 1 Клим. 47.1-3.

[52] 1 Клим. 47. 1-2

[53] 1 Клим. 5.2

[54] Работы, где отстаивается версия о том, что в данном отрывке Климент цитирует именно 1 Кор.: Andreas Lindemann, Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (Tübingen: Mohr Siebeck, 1979), 190–91; Andrew F. Gregory, "1 Clement and the Writings That Later Formed the New Testament," in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 129–57; и D. A. Hagner, The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome (Leiden: Brill, 1973), 196–97.

[55] См. A. J. Carlyle, "1 Clement," in The New Testament in the Apostolic Fathers, 37–62; Gregory, "1 Clement and the Writings That Later Formed the New Testament,"143; и Мецгер. Канон НЗ. С. 42.

[56] Хотя Эрман переводил слово «πνευματικῶς» как «в Духе», встречаются и другие его интерпретации. Так, Крисопп Лейк (Kirsopp Lake, trans., The Apostolic Fathers, 2 vols. (London: William Hienemann, 1919)), понимал это слово в том смысле, что Павел писал с «истинным вдохновением», а в переводе под редакцией А. Робертса и Дж. Дональдсона (A. Roberts and J. Donaldson, eds., The Ante-Nicene Fathers, vol. 1 (1885; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994)) слово переведено как «по вдохновению Духа [Святого]».

[*] *Под «такого рода выражениями» Крюгер имеет в виду любые формулировки, из которых следует, что Святой Дух действует или (особенно) говорит через людей помимо Священного Писания. Они, действительно, довольно распространены в трудах отцов ранней Церкви (в том числе тогда, когда церковный автор говорит сам о себе). Буквальная интерпретация таких фраз входит в конфликт с представлениями Крюгера об авторах Священного Писания как единственных известных нам людях, через которых когда-либо говорил Святой Дух.*

[57] Иг. Трал. 2.1; 1 Клим. 59.1.

[58] 1 Клим. 63.2: «Ибо вы доставите нам радость и веселие, если послушаетесь написанного нами чрез Святого Духа и пресечете несправедливый гнев ревности вашей, сообразно увещанию к миру и согласию, нами обращенному к вам в этом послании». В этом отрывке неясно, относится ли фраза «διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος» («через Святого Духа») к самому посланию или речь идет о средстве борьбы с «суетным волнением», против которого Климент предостерегает в предыдущем фрагменте (1 Клим. 63.1: «Итак, справедливо, – следуя столь великим и многим примерам, – склонить выю и занять место послушания, дабы, успокоившись от суетного волнения, достигли мы во истине предлежащей нам цели без всякого позора»).

[59] Например, Варн. 14.2; похожие выражения используются в Иез. 37.1, Мф. 22.43, Откр. 1.10.

[60] Крэг Аллерт (Allert, A High View of Scripture?, 60–65) также отмечает двусмысленность выражение типа «в Духе», но при этом он считает, что мужи апостольские не видели разницы между церковной и апостольской властью. Однако тот факт, что мужи апостольские проводят четкое различие между этими двумя видами власти, говорит об обратном; см. Frank Thielman, “The New Testament Canon: Its Basis for Authority,” WTJ 45 (1983): 400–410. Мужи апостольские многократно отмечали исключительный характер апостольского достоинства. О подобном в работах Игнатия Антиохийского см. Charles E. Hill, “Ignatius and the Apostolate,” in StPatr, vol. 36, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), 226–48.

[61] Дидахе 8.2.

[62] Хороший разбор методологии выявления цитат (тема, которую мы не имеем возможности рассматривать здесь) см. в Andrew Gregory and Christopher Tuckett, “Reflections on Method: What Constitutes the Use of the Writings That Later Formed the New Testament in the Apostolic Fathers?,” in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 61–82.

[63] Christopher Tuckett, "The Didache and the Writings That Later Formed the New Testament," in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 106. Схожие выводы см. в F. E. Vokes, "The Didache and the Canon of the New Testament," SE 3 (1964): 427–36; и Мецгер. Канон НЗ. С. 51. Среди ученых есть те, кто не разделяет таких выводов. Некоторые предполагают, что существует зависимость Матфеева Евангелия от Дидахе, или же обеих этих книг от общего источника; см. H. Koester, Synoptische Überlieferung bei den apostlischen Vätern (Berlin: Akademie-Verlag, 1957); R. Glover, "The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels" NTS 5 (1958): 12–29; J. S. Kloppenborg, "The Use of the Synoptics or Q in Did. 1.3b–2.1," in The Didache and Matthew: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, ed. H. van de Sandt (Minneapolis: Fortress, 2005), 105–29; A. Milavec, "Synoptic Tradition in the Didache Revisited," JECS 11 (2003): 443–80; и A. J. P. Garrow, The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache (London: T&T Clark, 2004).

[64] Udo Schnelle, The History and Theology of the New Testament Writings (Minneapolis: Fortress, 1998), 355. In agreement with Schnelle are J. A. Kelhoffer, "'How Soon a Book' Revisited: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ as a Reference to 'Gospel' Materials in the First Half of the Second Century," ZNW 95 (2004): 1–34; и C. N. Jefford, The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles (Leiden: Brill, 1989), 143.

[65] Дидахе 4.13.

[*] *Перевод с древнегреческого В. Чернова.*

[66] Пол. Фил. 7.1, Варн. 19.11.

[67] Охранительные проклятие были распространены в еврейской литературе. Например, см. Флавий. Против Апиона 1.42; Посл. Аристея 310-311; 1 Енох 104.9-10; 1 Макк. 8.30; Храмовый свиток (11QT) 54.5-7; Мегила 14a. Дэвид Оун (David E. Aune, Revelation 17–22, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1208–16) называет подобные выражения «формулой сохранности». Такие формулы регулярно встречается у греко-римских авторов, которые используют ее, чтобы дополнительно уверить читателей в

достоверности своего повествования; например, см. Артемидор. Онейрокритика 2.70, Элий Аристид. Речи 30.20, Харитон. Повесть о любви Херея и Каллирои 3.1.5, Цицерон. Об ораторе 3.8.29, Дионисий. Римские древности 5.8, Лукиан. Правдивая история 47. Также см. M. J. Kruger, "Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts," in Hill and Kruger, The Early Text of the New Testament.

[68] Введение в труды Игнатия Антиохийского см. в Paul Foster, The Writings of the Apostolic Fathers (London: T&T Clark, 2007), 81–107 и W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch (Philadelphia: Fortress, 1985).

[69] О фрагментах Нового Завете в трудах Игнатия см. Paul Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings That Later Formed the New Testament," in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 159–86; и W. Inge, "Ignatius," in The New Testament and the Apostolic Fathers, 61–83.

[70] Игн. Еф. 12.2.

[*] *В греческом тексте – «ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ», т.е. буквально «в каждом послании». Также и в английском переводе.*

[71] 1 Кор. 15.32, 16.8; Еф. 1.1 (хотя указание «ἐν Ἐφέσῳ» отсутствует в рукописях $\mathfrak{P}^{46}$, ℵ* и B); 1 Тим. 1.3; 2 Тим. 1.18, 4.12; возможно, Рим. 16.5 (см. разбор в J. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 2 vols. [London: Macmillan, 1889], 2:65–66). Подробнее о роли Эфеса для раннего христианства см. Paul R. Trebilco, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); и E. E. Lemcio, "Ephesus and the New Testament Canon," BJRL 69 (1986): 210–34.

[72] Пол Фостер (Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch," 172) предполагает, что Игнатий знал только четыре послания Павла, в которых прямо упоминаются эфесские христиане.

[73] Другие исследователи предполагают, что Игнатий был знаком с большим числом посланий Павла, а в данном конкретном отрывке

просто использовал гиперболу; например, см. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 2:65–66; Schoedel, Ignatius of Antioch, 73. Брюс Мецгер (Мецгер. Канон НЗ. С. 49) предполагал, что Игнатию были известны послания к Римлянам, Филиппийцам и Галатам.

[74] Например, Игн. Магн. 13.1, Игн. Трал. 7.1.

[75] Hill, "Ignatius and the Apostolate," 235–39.

[76] Например, Игн. Смир. 6.1 (Мф. 19.12); Игн. Смир. 1.1 (Мф. 3.15); Игн. Смир. 8.2 (Ин. 1.14, 17.16); Игн. Филад. 7.1 (Ин. 3.8); Игн. Смир. 3.2 (Лк. 24.39). Подробнее см. Inge, "Ignatius," 63–83; C. E. Hill, "Ignatius, 'The Gospel,' and the Gospels," in Gregory and Tuckett, Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, 267–85; Мецгер. Канон НЗ. С. 44-49.

[77] Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), 7–8.

[78] M. D. Goulder, "Ignatius' 'Docetists,'" VC 53 (1999): 16–30; Hill, "Ignatius," 271–74.

[79] Помимо этого фрагмента, «Евангелие» сопоставляется или уравнивается с Ветхим Заветом (или «пророками») в нескольких других работах Игнатия, например Игн. Смир. 5.1, 7.2; Игн. Филад. 5.1-2; 9.1-2.

[*] *«Иудействующими» в контексте I-II веков называют христианские группы, которые настаивали на том, что христианам следует соблюдать обрядовые требования Ветхого Завета (в частности, обрезание и пищевые ограничения).*

[80] Goulder, "Ignatius," 16; Hill, "Ignatius," 271–74. Этот текст точно также интерпретируется в следующих работах: R. Heard, "Papias' Quotations from the New Testament," NTS 1 (1954): 133; и F. F. Bruce, "Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon," BJRL 65 (1983): 41. Крэг Аллерт (Allert, A High View of Scripture?, 111) полагает, что «Игнатий признает авторитет за Еврейским

Писанием, однако не находит такого же авторитета в... канонических Евангелиях»; при этом Аллерт не упоминает вышеназванных работ Р. Херда и Ф. Брюса и никак не отвечает на их аргументы.

[81] Hill, "Ignatius and the Apostolate," 226–48.

[82] Ibid., 234.

[83] Пол. Фил. 12.1.

[84] Мецгер. Канон НЗ. С. 62.

[85] Альтернативные интерпретации см. в Kenneth Berding, Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature (Leiden: Brill, 2002), 204ff.; и Paul Hartog, "Polycarp, Ephesians, and 'Scripture,'" WTJ 70 (2008): 255–75.

[86] Koester, Synoptische Überlieferung, 113.

[87] Berding, Polycarp and Paul, 118.

[88] Boudewijn Dehandschutter, "Polycarp's Epistle to the Philippians: An Early Example of 'Reception,'" in The New Testament in Early Christianity, ed. J.-M. Sevrin (Leuven: Leuven University Press, 1989), 282.

[89] McDonald, The Biblical Canon, 276. См. также C. M. Nielsen, "Polycarp, Paul, and the Scriptures," AThR 47 (1965): 199–216.

[90] Paul Hartog, Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to New Testament Literature (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 195; Berding, Polycarp and Paul, 187. Подробнее см. M. W. Holmes, "Polycarp's Letter to the Philippians and the Writings That Later Formed the New Testament," in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 187–227.

[91] Представления Поликарпа об апостольском авторитете изложены в Пол. Фил. 6.3.

[92] Nielsen, "Polycarp, Paul, and the Scriptures," 216.

[93] Например, Пол. Фил. 2.3, 7.2. Хотя в трудах Поликарпа нет прямых цитат из Евангелия от Иоанна, Чарлз Хилл (C. E. Hill, The Johannine Corpus in the Early Church (Oxford: Oxford University Press, 2004), 418–20) убедительно доказывает, что он был знаком с этим Евангелием. Кроме того, Ириней, ученик Поликарпа, утверждает, что Поликарп лично знал Иоанна – таким образом Поликарп почти наверняка должен был быть знаком с любым Евангелием, которое мог написать Иоанн (Церк. ист. 5.20.4-6).

[94] В конце Пол. Фил. 2.3 автор смешивает Лк. 6.20 и Мф. 5.10.

[95] Например, Helmut Koester, "Written Gospels or Oral Tradition?" JBL 113 (1994): 293–97; Koester, "The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century," in Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission, ed. W. L. Petersen (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 19–37; и W. L. Petersen, "The Genesis of the Gospel," in New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel, ed. A. Denaux (Leuven: Leuven University Press, 2002), 33–65.

[96]Мецгер. Канон НЗ. С. 73.

[97] Классический труд по вопросу грамотности в античности – William V. Harris, Ancient Literacy (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Хотя эта работа У. Харриста считается стандартом в своей сфере, ее хорошо дополняет следующее исследование: Alan Millard, Reading and Writing in the Time of Jesus (New York: New York University Press, 2000).

[98] C. D. Stanley, Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); и C. E. Hill, "'In These Very Words': Methods and Standards of Literary Borrowing in the

Second Century," in Hill and Kruger, The Early Text of the New Testament.

[99] J. Barton, The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon (London: SPCK, 1997), 92, курсив автора.

[100] Ириней. Против ересей 3.10.2–3.

[101] Graham Stanton, "The Fourfold Gospel," NTS 43 (1997): 321–22.

[102] Например, John Whittaker, "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation," in Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6–7 November 1987, ed. John Grant (New York: AMS, 1989), 63–95.

[103] E. G. Turner, Greek Papyri: An Introduction (Oxford: Clarendon, 1968), 106–7.

[*] *Это произведение некоторыми из отцов Церкви, например Климентом Александрийским (Строматы 2.5-7) и Оригеном (Против Цельса 1.63) приписывалось Варнаве, неоднократно упоминаемому в Новом Завете (впервые – Деян. 4.36-37). Однако другие раннехристианские авторы, как-то Евсевий (Церк. ист. 3.25.4) и Иероним (О знаменитых мужах 6), считали его авторство спорным. Современные историки в основном не признаю́т авторства Варнавы и датируют данное произведение II веком.*

[104] Общий обзор по теме см. в J. Carleton Paget, The Epistle of Barnabas: Outlook and Background (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994).

[105] Варн. 4.14

[106] W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (Tübingen: Mohr, 1987), 113; James Carleton Paget, "The Epistle of Barnabas and the Writings That Later Formed the New Testament," in Gregory and Tuckett, The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, 229–49.

[107] Carleton Paget, “The Epistle of Barnabas,” 233.

[108] Тот факт, что автор Послания Варнавы называет «Писанием» тексты помимо Ветхого и Нового Заветов (например, в Варн. 16.5 цитируется 1 Енох 89 со словами «Писание говорит»), не имеет значения по двум причинам: (1) Вопрос не в том, было ли среди ранних христиан согласие относительно объема «Писания», а лишь в том, считали ли они, что новые книги Писания были даны как элемент нового Завета с Богом. Разногласия по поводу того, какие именно книги были даны, не отменяют самого этого факта, вопреки утверждениям Крэга Аллерта (Allert, A High View of Scripture?, 88). Аллерт смешивает *факт существования* канона с его *объемом* (в силу своей приверженности эксклюзивистскому определению Зундберга). (2) Хотя раннехристианские авторы иногда цитируют источники за пределами нашего современного канона, следует признать, что подавляющее большинство книг, которые они считают «Писанием», входит в этот канон. Поэтому не стоит преувеличивать количество цитирований неканонических книг, так, словно они составляют норму или большинство. Разногласия относительно границ канона не отменяют наличия бесспорного «ядра» канона. Отдельные цитаты из неканонических книг не могут считаться доказательством отсутствия представлений о каноне.

[109] Ириней. Против ересей 5.33.4. О текстах Папия как источнике см. S. Byrskog, Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History (Leiden: Brill, 2002), 272–92; R. H. Gundry, Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 609–22; T. K. Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (Tübingen: Mohr, 1999), 219–22; W. D. Davies and D. C. Allison, The Gospel According to Saint Matthew, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 7–17; и M. Hengel, Studies in the Gospel of Mark (London: SCM, 1985), 47–53.

[110] Церк. ист. 3.39.15-16.

[111] Отдельные ученые предлагали более раннюю датировку – около 110 года. См. V. Bartlet, "Papias's 'Exposition': Its Date and Contents," in Amicitiae Corolla (London: University of London Press, 1933), 16–22; R. W. Yarbrough, "The Date of Papias: A Reassessment," JETS 26 (1983): 181–91.

[112] R. Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 202–39.

[113] Церк. ист. 3.39.3–4.

[114] M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 67–68; Hengel, Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch (Tübingen: Mohr, 1993), esp. 210–19; и Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 412–37. Само по себе то, что «пресвитер» из текста Папия – не апостол Иоанн, автоматически не означает, что апостол Иоанн не был автором Евангелия, посланий и Откровения.

[115] Церк. ист. 3.39.3-4; ср. 1 Пет. 5.1; Gundry, Matthew, 611–12; D. A. Carson, The Gospel According to John (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 69–70; C. S. Keener, The Gospel of John (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 95–98; John Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel (Oxford: Clarendon, 1911). Бокем уходит от этой проблемы, переводя тексты Папия без использования слова «пресвитер» (Jesus and the Eyewitnesses, 16). Критику такого подхода см. в Gundry, Matthew, 611–12.

[116] Ириней. Против ересей 5.33.4. Ириней также пишет, что Поликарп, друг Папия, также слушал проповедь апостола Иоанна (Церк. ист. 5.20.6), а у самого Поликарпа упоминаются «благовествовавшие нам апостолы» (Пол. Фил. 6.3). Так что можно предположить, что Папий как сподвижник Поликарпа, мог слышать Благую Весть непосредственно от апостола Иоанна. Хотя Евсевий признаёт, что Папий был знаком с «Иоанном», он считает, что речь идет о «другом» Иоанне, а не об апостоле Иоанне (Церк. ист. 3.39.5-6). Роберт Гандри утверждает, что Евсевий здесь ошибся из-

за своей неприязни к книге Откровения и желания приписать ее кому-то другому, но не апостолу Иоанну (Matthew, 612-14).

[117] Иустин. Триф. 106; Ириней. Против ересей 3.10.5; Тертуллиан. Против Маркиона 4.5; Церк. ист. 2.15, 6.14.6. Подробнее см. E. Kalin, "Early Traditions About Mark's Gospel: Canonical Status Emerges as the Story Grows," CurTM 2 (1975): 332–41.

[118] То, что Папий предпочитает свидетельства очевидцев (в том числе Матфея), очевидно из других фрагментов (Церк. ист. 3.39.4).

[119] Josef Kürzinger, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (Regensburg: Pustet, 1983), 9–32; A. F. J. Klijn, Jewish-Christian Gospel Tradition (Leiden: Brill, 1992), 11. Существует предположение, что могла существовать ранняя форма Евангелия от Матфея на древнееврейском языке (т.н. Прото-Матфей), которая впоследствии была расширена до нашего нынешнего греческого текста этого Евангелия; см. Malcolm Lowe and David Flusser, "Evidence Corroborating a Modified Proto-Matthean Synoptic Theory," NTS 29 (1983): 25–47.

[120] Kürzinger, Papias von Hierapolis; Gundry, Matthew, 619–20.

[121] Учитывая, что было хорошо известно, что Евангелие от Матфея было самым «еврейским» Евангелием, и учитывая, что существовала ранняя традиция арамейских и древнееврейских Евангелий, каким-то образом связанных с Матфеем (например, Евангелие от Евреев), нетрудно представить, что Папий запутался в этом конкретном вопросе. Но это не означает, что он путается также и во всём прочем; см. R. T. France, Matthew: Evangelist and Teacher (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 64–66. Подробнее об истории и проблемах иудеохристианских Евангелий см. Klijn, Jewish-Christian Gospel Tradition, 3–43; и P. Vielhauer and G. Strecker, "Jewish-Christian Gospels," in New Testament Apocrypha, ed. W. Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 1:134–78.

[122] О распространении Евангелия от Матфея в ранней Церкви см. É. Massaux, Influence de L'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée (Leuven: Leuven University Press, 1986); и Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. Существует гипотеза, что «τὰ λόγια» – это сборник изречений Иисуса, подобный «Источнику Q»; например, см. J. Nolland, The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 3; T. W. Manson, "The Gospel of St. Matthew," in Studies in the Gospels and Epistles, ed. M. Black (Edinburgh: T&T Clark, 1962), 68–104; и Matthew Black, "The Use of Rhetorical Terminology in Papias on Mark and Matthew," JSNT 37 (1989): 31–41. Однако Папий использует то же самое слово, говоря о Евангелии от Марка («λογίων»), и у нас нет причин думать, что речь идет не об известном нам тексте Марка (это явно не просто источник изречений, поскольку в него входило многое «из сказанного и содеянного Господом» (Церк. ист. 3.39.15)). Подробнее см. France, Matthew, 58–60.

[123] Церк. ист. 3.39.17; Андрей. Апок. 34.12; Hill, The Johannine Corpus, 385–96.

[124] Церк. ист. 3.39.3-4. Так называемые антимаркионистские прологи описывают Папия как ученика Иоанна и даже писца, со слов апостола написавшего Евангелие от Иоанна. Хотя это согласуется с другими свидетельствами, которые мы видели, датировка и надежность прологов слишком сомнительны, чтобы придавать им большое значение.

[125] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 225.

[*] *Эти слова Папия отсутствуют в греческом тексте Андрея Кесарийского, и, соответственно, в русских и английских переводах его Толкования на Апокалипсис. Они взяты из армянского перевода Константина Иерапольского (Siegert F. Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellen // New Testament Studies. V. 27. 1981. P. 605-614). Русский текст: Малюгин О.И. Папий Иерапольский и его «Объяснения высказываний Господа» // Ученые записки. Сборник научных статей ф-та теологии ЕГУ. Вып. 1. 2002. С. 67-88).*

[126] Английские перевод в тексте Крюгера: C. E. Hill, Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy (Oxford: Oxford University Press, 2010), 214. Подробнее по вопросу знакомства Папия с Евангелием от Луки см. Hill, "What Papias Said about John (and Luke)," 625–29. Дэнис Фаркасфальви (D. Farkasfalvy, "The Papias Fragments on Mark and Matthew and Their Relationship to Luke's Prologue: An Essay on the Pre-History of the Synoptic Problem," in The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson, ed. A. J. Malherbe, F. W. Norris, and J. W. Thompson (Leiden: Brill, 1998), 92–106) считает, что «Пресвитер», на которого ссылается Папий, был знаком с прологом Евангелия от Луки – и, значит, со всей этой книгой.

[127] Датировка четвероевангелия 1-й половиной II века подтверждается в следующих исследованиях: C. B. Amphoux, "La finale longue de Marc: Un épilogue des quatre évangiles," in The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism, ed. Camille Focant (Leuven: Leuven University Press, 1993), 548–55), T. C. Skeat, "The Origin of the Christian Codex," ZPE 102 (1994): 263–68; Stanton, "The Fourfold Gospel," 317–46 (c. AD 150); и James A. Kelhoffer, Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), а также в трудах ряда ученых прошлого: Theodor Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erlangen: Deichert, 1888–1892); Adolf von Harnack, Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation (London: Williams and Northgate, 1925), 68–83; и Edgar J. Goodspeed, The Formation of the New Testament (Chicago: University of Chicago Press, 1926), 33–41.

[128] Церк. ист. 3.39.4.

[129] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 24.

[130] Церк. ист. 3.39.17

[131] Ричард Херд (Heard, "Papias' Quotations from the New Testament," 130–34) утверждает, что Папий почти наверняка

использовал несколько Павловых посланий (особенно 1 Кор. и 2 Кор.).

[132] Barton, The Spirit and the Letter, 14–24; Franz Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte (Wuppertal: Brockhaus, 1988).

[133] Barton, The Spirit and the Letter, 18.

[134] Ibid. Расхождение в оценке зависит от конкретного автора и неизбежных разногласий по поводу того, что «считается» новозаветной цитатой.

[135] Barton, The Spirit and the Letter, 19.

[136] Ibid., курсив Крюгера.

[137] Ibid., 17.

[138] Хороший обзор жизни и трудов Иустина см. в Sara Parvis and Paul Foster, eds., Justin Martyr and His Worlds (Minneapolis: Fortress, 2007).

[139] H. Koester, "From the Kerygma Gospel to the Written Gospels," NTS 35 (1989): 361–81. Слово «ἀπομνημονεύματα» (сказания, воспоминания) использовалось в классической литературе, например, в «Меморабилии» Ксенофонта по отношению к Сократу. Мартин Дибелиус считал, что Иустин намеренно употребил это слово, чтобы побудить читателей воспринимать Евангелия «как настоящую литературу» (M. Dibelius, From Tradition to Gospel [Cambridge: Clarke, 1971], 40). Возможно, что это словоупотребление восходит к той же традиции, что и слова Папия, согласно которому Марк «запомнил» (ἐμνημόνευσεν) слова и деяния Христа (Церк. ист. 3.39.15). Подробнее см. R. Heard, "The ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ in Papias, Justin, and Irenaeus," NTS 1 (1954): 122–33.

[140] Иустин. 1 Апол. 66.3. Тот факт, что Иустин прямо не называет Евангелия, скорее всего, объясняется апологетическим

контекстом, в котором он пишет. Неверующие иудеи и язычники не проявили бы интереса к таким названиям. Подробнее см. J. B. Lightfoot, Essays on the Work Entitled Supernatural Religion (London: Macmillan, 1889), 33.

[141] Иустин. Триф. 103.

[142] Stanton, "The Fourfold Gospel," 317–46.

[143] Например, Иустин. Триф. 100.1, 103.8; 106.3-4. Кёстер (Koester, Ancient Christian Gospels, 38) пишет, что цитаты у Иустина «взяты из письменных Евангелий, обычно от Матфея и Луки, в одном случае от Марка».

[144] Иустин. Триф. 106.

[145] Церк. ист. 3.39.15-16.

[146] Иустин. Триф. 81.4.

[147] Церк. ист. 4.18.6.

[148] Иустин. 1 Апол. 46.2; ср. Иустин. Триф. 88.7.

[149] Иустин. 1 Апол. 61.4; дополнительные аргументы в пользу того, что Папий считал Евангелие от Иоанна Писанием см. в C. E. Hill, "Was John's Gospel among Justin's Apostolic Memoirs?," in Parvis and Foster, Justin Martyr and His Worlds, 88–94. Некоторые ученые считают, что Папий знал Евангелие от Иоанна, но не признавал его авторитет; например, см. J. W. Pryor, "Justin Martyr and the Fourth Gospel," SecCent 9 (1992): 153–67; и L. W. Barnard, Justin Martyr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Кёстер (Koester, Ancient Christian Gospels, 246) утверждает, что Иустин вовсе не был знаком с Иоанновым Евангелием.

[150] Stanton, "The Fourfold Gospel," 332.

[151] Например, Вильгельм Буссет (Wilhelm Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem wert für die

Evangelienkritik (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891), 114–16) утверждал, что Иустин опирался на досиноптическую традицию; Адольф Гильгенфельд (A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's (Halle: Schwetschke, 1850), 101–304) полагал, что Иустин черпал сведения из какого-то апокрифического Евангелия; Дональд Хагнер (D. A. Hagner, "The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr," in Wenham, Gospel Perspectives, 233–68) писал, что Иустин основывался на устном предании. Аргументы в пользу того, что он использовал Евангелие от Матфея см. в É. Massaux, "Le texte du Sermon sur la Montagne de Matthieu utilisé par Saint Justin," ETL 28 (1952): 411–48.

[152] W. L. Petersen, "Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ," NTS 36 (1990): 512–34. Подробнее о подходе Уильяма Петерсена к текстам Иустина см. в Petersen, "What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach?," in New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods, ed. B. Aland and J. Delobel (Kampen: Kok Pharos, 1994), 136–52; на аргументы Петерсона отвечает Йозеф Фергейден: J. Verheyden, "Assessing Gospel Quotations in Justin Martyr," in Denaux, New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel, 361–78.

[153] Koester, "The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century," 28–33.

[154] Например, Плиний Мл. Письма 3.5; Церк. ист. 4.26.12; Климент Александрийский. Извлечения из Феодота. Самый подробный анализ евангельских фрагментов в трудах Иустина см. в A. J. Bellinzoni, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr (Leiden: Brill, 1967). Также см. Leslie L. Kline, "Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr," ZNW 66 (1975): 223–41. Подробнее о конспектах ветхозаветных книг см. в J. R. Harris, Testimonies (Cambridge: Cambridge University Press, 1916); J. A. Fitzmyer, "'4Q Testimonia' and the New Testament," TS 18 (1957): 513–37; и Martin C. Albl, And Scripture Cannot Be Broken: The

Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections (Leiden: Brill, 1999).

[155] Whittaker, "The Value of Indirect Tradition," 86–90; B. M. Metzger, "Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament," in New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic (Leiden: Brill, 1980), 167–88, esp. 186. В качестве примера см. «Извлечения из Феодота» Климента Александрийского.

[156] G. N. Stanton, "Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus," in The Biblical Canons, ed. J.-M. Auwers and H. J. de Jonge (Leuven: Leuven University Press, 2003), 364–65; аналогичная позиция: O. Skarsaune, "Justin and His Bible," in Parvis and Foster, Justin Martyr and His Worlds, 66–67.

[157] Хотя многие евангельские цитаты в трудах Иустина представлены в измененной форме, чаще всего они встречаются в «Апологиях». В «Разговоре с Трифоном Иудеем» цитаты, вероятно, взяты непосредственно из канонических Евангелий (Иустин. Триф. 97-107).

[158] Иустин. 1 Апол. 67.3. У нас есть древние свидетельства о публичном чтении и других христианских текстов; так, Дионисий Коринфский сообщает о чтении посланий Климента и епископа Сотера (Церк. ист. 4.23.11). Однако в этих случаях мы, очевидно, имеем дело с примерами переписки между христианскими общинами. Из слов Дионисия никак не следует, что эти тексты читались наравне с Ветхим Заветом или служили основой для проповеди, как то было со «сказаниями», о которых пишет Иустин.

[159] Иустин. 1 Апол. 31.1.

[160] Иустин. 1 Апол. 42.4; Иустин. Триф. 114.4, 119.6.

[161] Например, Иустин. Триф. 100.1.

[162] Оскар Скарсауне (Skarsaune, "Justin and His Bible," 74, 187n95) пишет, что Иустин «много» обращается к посланиям к Римлянам,

Галатам и Ефесянам. Также см. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum, 353–67. О том, почем Иустин не использовал Павловы послания чаще см. в C. E. Hill, "Justin and the New Testament Writings," in StPatr, vol. 30, ed. E. A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1997), 42–48.

[163] Eric Francis Osborn, Justin Martyr (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973), 135.

[164] Иустин. Триф. 81.4.

[165] Иустин. 1 Апол. 28.1.

[166] Ириней. Против ересей 3.3.4, 3.4.4; Церк. ист. 5.20.4-8. Очевидно, что Ириней был не просто знаком с Поликарпом, но часто слушал его проповедь; см. разбор темы в Hill, The Johannine Corpus, 351–59. Введение в труды Иринея: Robert M. Grant, Irenaeus of Lyons (London: Routledge, 1997).

[167] Например, Ириней. Против ересей 1.3.6, 2.27.2, 3.11.8, 3.12.12, 3.12.9, 5.5.2. См. разбор темы в Graham Stanton, Jesus and Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 105–6; и Мецгер. Канон НЗ. С. 154-155.

[168] Возможно, что Ириней также считал Писанием «Пастыря» Ермы (Ириней. Против ересей 4.20.2); об апокрифических книгах речь пойдет далее в 8-й главе.

[169] Ириней. Против ересей 3.11.8.

[170] McDonald, The Biblical Canon, 290–91. Близкие идеи см. в Koester, History and Literature of Early Christianity, 10; Campenhausen, The Formation of the Christian Bible, 182–86, 199; H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 31–32; G. M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford: Clarendon, 1992), 101; и Pagels, Beyond Belief, 111–12.

[171] Claus-Jürgen Thornton, Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 10–54; Hill, Who Chose the Gospels?, 34–51; и Hengel, The Four Gospels, 34–38.

[172] Stanton, "Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus," 105. Подробнее по теме понимания Иринеем идеи Четвероевангелия см. Ronald A. Piper, "The One, the Four, and the Many," in The Written Gospel, ed. Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 254–73

[173] T. C. Skeat, "Irenaeus and the Four-Gospel Canon," NovT 34 (1992): 198.

[174] Например, D. Jeffrey Bingham, Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses (Leuven: Peeters, 1998), 27–32.

[175] Ириней подтверждает, что Поликарп знал Папия (Ириней. Против ересей 5.33.4), что позволяет предположить, что он также может быть источником традиции Четвероевангелия. Вероятность подобного возрастает, если учесть, что Ириней подтверждает ту же традицию, что Папий и Иустин, а именно, что Евангелие от Марка восходит к проповеди Петра (Ириней. Против ересей 3.1.1).

[176] См. ссылку 121 в текущем разделе. Имеются аргументы и против распространения в этот период корпуса из четырех Евангелий на том основании, что тогдашние отцы Церкви продолжали ссылаться на устное предание и апокрифические материалы; например, см. Allert, A High View of Scripture?, 121–26; и Hahneman, The Muratorian Fragment, 93–110. Подробнее об этом см. ниже в 8-й главе.

[177] Такая датировка Канона Муратори оспаривалась в следующих работах: A. C. Sundberg, "Canon Muratori: A Fourth-Century List," HTR 66 (1973): 1–41; Sundberg, "Towards a Revised History of the New Testament Canon" SE 4 (1968): 452–61; Hahneman, The Muratorian Fragment; и McDonald, The Biblical Canon, 369–78. Ответ на критику см. в Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and

the Development of the Canon," WTJ 57 (1995): 437–52; Everett Ferguson, "Review of Geoffrey Mark Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon," JTS 44 (1993): 691–97; Heckel, Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium, 339–54; P. Henne, "La datation du canon de Muratori," RB 100 (1993): 54–75; и J. Verheyden, "The Canon Muratori: A Matter of Dispute," in Auwers and de Jonge, The Biblical Canons, 487–556. В центре дискуссии оказалось утверждение автора Канона Муратори, что «Пастырь» был написан «очень недавно, в наши дни». Зундберг и Ханеман считают, что речь здесь идет о времени «после апостолов» в широком смысле слова, тогда как Фергейден резонно отмечает, что разница между временем апостолов и эпохой после апостолов к IV веку была «не так актуальна» ("The Canon Muratori," 504).

[178] Поскольку в Каноне Муратори Первое послание Иоанна приводится раньше (строки 29-31), можно предположить, что два других его послания, упомянутые в строках 68-69, – это Второе и Третье послания Иоанна. Подробнее об этом см. в P. Katz, "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon," JTS 8 (1957): 273–74.

[179] Низкое качество и фрагментарный характер Канона Муратори навели Теодора Зана и некоторых других ученых на мысль, что отсутствие в нём таких книг, как Первое послание Петра, могло стать ошибкой переписчика; см. T. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2:143.

[180] Кан. Мур. 74, 80

[181] Кан. Мур. 67.

[182] Кан. Мур. 72.

[183] W. Horbury, "The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment," JTS 45 (1994): 149–59.

[*] Афанасий. Пасхальные послания 39.

[184] Евсевий (Церк. ист. 5.8.8) среди библейских книг перечисляет Премудрость Соломона и «Пастыря» Ерма.

[185] Епифаний. Панар. 76.5.

[186] Horbury, “The Wisdom of Solomon,” 152–56.

[187] Barton, The Spirit and the Letter, 18.

7. Церковная рецепция: раннехристианские рукописи и книги

Когда будешь идти ко мне, принеси… книги, особенно написанные на пергаменте.

Апостол Павел,
2 Тим. 4.13, Новый русский перевод 2023

До настоящего момента, занимаясь вопросом распознания и рецепции новозаветного канона, мы в основном обращались к творениям отцов Церкви. Мы пытались разобраться, что отцы думали о книгах Нового Завета, как обращались с ними, как цитировали. Это крайне важная научная область, и именно к ней чаще всего обращались предыдущие исследователи. Но существуют и другие направления для подобных изысканий, одно из которых до недавнего времени не получало достаточного внимания со стороны специалистов по новозаветному канону. Речь идет об изучении непосредственно рукописей Нового Завета [1]. Хотя *содержание* раннехристианских текстов оставалось предметом тщательного исследования [2], их материальный *носитель* буквально не замечали. Словно это какая-то бессмысленная скорлупа, которую можно отделить от содержания и выбросить.

В данной главе мы поговорим о том, что эта «скорлупа» обладает значительным потенциалом, помогающим понять происхождение и развитие новозаветного канона. Ведь у нас есть рукописи II и III веков – древнее, чем многие из перечней канонических книг – содержащие собрания новозаветных текстов. Их физические, видимые глазу черты – форма кодекса, почерк и особенности рукописного текста – в совокупности дают возможность по-новому взглянуть на письменную культуру раннего христианства и понять, как первые христиане воспринимали и использовали свои писания.

I. Количество ранних рукописей

Начнем с довольно простого вопроса: какими книгами или писаниями обычно пользоваться христиане в самом начале? Частично на него можно ответить, разобравшись, как отцы ранней Церкви цитировали и использовали книги, чем мы и занимались в предыдущей главе. Но ответ можно поискать, изучив материальные останки раннехристианских текстов. Дошедшие до нас рукописи могут рассказать о том, какие тексты христиане читали, использовали, переписывали. Исследуя частицы христианских рукописей II и III веков, мы вскоре обнаружим, что они, в основном, содержат фрагменты Нового Завета. В настоящее время мы располагаем более чем 60 полностью или частично сохранившимися рукописями Нового Завета, относящимися к этому периоду, большинство из которых содержат тексты из Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна, книги Деяния, Послания к Римлянам, Послания к Евреям, и книги Откровения[3]. Евангелие от Иоанна занимает здесь первое место – 18 рукописей, некоторые из которых относятся ко II веку (например, $\mathfrak{P}^{52}$ [4], $\mathfrak{P}^{90}$ [5], $\mathfrak{P}^{66}$ [6], $\mathfrak{P}^{75}$ [7])[8]. Не слишком отстает Евангелие от Матфея – 12 рукописей, причем некоторые также датируются II веком (например, $\mathfrak{P}^{64\text{-}67}$ [9], $\mathfrak{P}^{77}$ [10], $\mathfrak{P}^{103}$ [11], $\mathfrak{P}^{104}$ [12])[13]. По сравнению с другими древними документами, количество новозаветных текстов впечатляет[14]. Это особенно примечательно, поскольку древних рукописей в принципе сохранилось немного, ведь большая их часть потеряна навсегда. Рукописи выбрасывали как мусор, их уничтожали войны и насекомые, а порой они просто истлевали от времени[15]. Историкам вечно не хватает древних письменных источников. Так что сам факт наличия в нашем распоряжении столь серьезного числа новозаветных рукописей дает важнейший ключ к пониманию того, сколь важное место занимали эти книги в духовной жизни первохристианских общин.

Важнейшая роль новозаветных рукописей становится еще более очевидной, если сравнить их с сохранившимися текстами христианских неканонических книг. Это сочинения, схожие по

жанру и тематике с Новым Заветом, часто приписывались апостолам, однако так и не вошли в канон (хотя отдельные раннехристианские группы порой рассматривали их как часть Библии)[16]. От той же самой эпохи, II и III веков, до нас дошло около 17 рукописей апокрифических книг, включая Евангелие от Фомы, Евангелие от Марии, Евангелие от Петра[17], Протоевангелие Иакова[*] и другие[18]. Больше всего имеется рукописей Евангелия от Фомы, но и тех – всего три[19].

Поскольку большинство древних рукописей (содержащих как канонические, так и неканонические тексты) было обнаружено в Египте, в частности в древнем городе Оксиринх[20], возникает вопрос: можно ли утверждать, что подобная география адекватно отражает распространение текстов среди первых христиан, или же мы имеем дело с частным случаем сохранности локальной выборки текстов. Хотя мы не можем быть полностью уверены, что находки рукописей в конкретной местности отражают более широкие тенденции, Элдон Эпп заметил, что обращение литературы в ту эпоху было весьма быстрым и хорошо отлаженным, а, значит, можно предположить, что распространение текстов в Египте в целом отражает положение в тогдашнем христианстве в целом[21]. Так, одна из оксиринхских рукописей, P. Oxy. 405, относящаяся к концу II века и содержащая «Против ересей» Иринея Лионского, попала в Египет всего через двадцать лет после того, как Ириней написал оригинал этой книги в Галлии около 180 года, т.е. «не многим позже, как на авторском тексте высохли чернила»[22]. Похожим образом книга «Пастырь» Ерма, которая появилась в Риме в середине II века, была найдена записанной на египетском папирусе в конце II века (P. Mich. 130)[23]. Кроме того, знаменитый папирус $\mathfrak{P}^{52}$начала II века (ок. 125 г.), содержащий Евангелие от Иоанна, попал в Египет всего через несколько лет после того, как в конце I века было написано это Евангелие[24]. Столь широкий книжный обмен позволяет предположить, что то, что читали христиане в Египте – как это видно из сохранившихся рукописей – ничем особо не отличалось от литературы прочих христианских общин Средиземноморья[25].

Если это так, то приведенные данные сообщают нам важные сведения о раннехристианской письменности. Во-первых, большой объем сохранившихся христианских рукописей той эпохи (канонических и неканонических) еще раз напоминает о том, что раннее христианство было очень «книжной» религией, сама идентичность которой была основана на текстах. Христианство отличалось от религий греко-римского мира в том числе тем, что активно порождало литературу и считало своим фундаментом Священное Писание [26]. Писанное слово было столь важно для христианства, что даже противники христианской веры из числа многобожников отмечали пристрастие христиан к написанию (и использованию) книг и были вынуждены учитывать этот факт в антихристианской полемике [27]. Эти факторы указывают на то, что молодому христианскому движению, как и иудейству, предстояло на протяжении многих поколений осмыслять себя и формироваться всё теми же средствами: создавая и читая книги. Лавдей Александер отмечает:

«Совершенно очевидно, что в лице первых христиан мы имеем дело с группой, которая интенсивно и профессионально использовала книги с самого начала своего существования. Свидетельства папирусов, начиная со II века, указывают... на раннее развитие технически сложной и своеобразной книжной технологии» [28].

Во-вторых, следует обратить внимание на разрыв между популярностью книг Нового Завета (особенно Евангелий) и неканонических книг. Рукописей с каноническими текстами вчетверо больше, чем манускриптов с апокрифами, и даже одних рукописей, содержащих Евангелие от Иоанна больше, чем всех папирусов с неканоническими книгами вместе взятых [29]. Тот факт, что ранние христиане отдавали предпочтение каноническим книгам, согласуется с тем, о чём говорилось в предыдущей главе, а именно: «ядро» Нового Завета с самого раннего времени формировало фундамент христианства. Ларри Хертадо утверждает, что малое количество апокрифических рукописей «не подтверждает предположения о популярности этих текстов», и

добавляет, что любые группы, в которых ходили эти писания, «скорее всего, составляли явное меньшинство среди христиан II и III веков»[30]. Схожим образом Колин Робертс замечает: «Обратившись к свидетельствам папирусов мы видим, сколь редки среди них бесспорно гностические тексты»[31]. Всё это заметно подрывает представления Бауэра о том, что в раннем христианстве господствовали неортодоксальные группы со своей апокрифической литературой. Скотт Чарлзуорт отмечает: «Если неортодоксальные группы так долго были в большинстве, то в Египте должно было сохраниться больше неканонических Евангелий»[32].

Конечно, следует помнить, что относительная популярность книг, о которой мы судим на основе дошедших до нас рукописей – это еще не вся история. Приведенные выше данные служат лишь общим *подтверждением* тенденции, которую мы наблюдали в предыдущей главе, не будучи сами по себе достаточным свидетельством. В конце концов, некоторые книги, будучи явно каноническими, по каким-то причинам не имели широкого распространения. Евангелие от Марка – хороший тому пример. У нас нет причин сомневаться в его каноническом статусе во II и III веках, но мы располагаем лишь одной рукописью того периода ($\mathfrak{P}^{45}$)[33]. При этом «Пастырь» Ерма, хотя и был признан неканоническим в Каноне Муратори и других источниках, пользовался большой популярностью среди ранних христиан, так что до нас дошло целых 11 рукописей этой книги[34]. Но, за исключением этих двух примеров, общий вывод из изучения раннехристианских рукописей очевиден: христиане первых веков широко использовали книги, и особенно те, которым предстояло войти в канон Нового Завета.

II. Ранние собрания рукописей

Помимо оценки общего числа рукописей в раннем христианстве, следует также обратить внимание на практику объединения нескольких новозаветных книг в одной рукописи. Такие сборники текстов могут многое рассказать о раннем развитии канона,

поскольку они показывают, как христиане связывали одни тексты с другими и объединяли их в более крупные группы. Очевидно, что эти сборники создавались намеренно. Таким образом, они отражают литературные предпочтения первых христиан, а также и предполагаемую корреляцию между отдельными текстами. Конечно, изучая наиболее ранние рукописи (II и III века), следует помнить, что наши сведения об этом периоде всё еще очень отрывочны. Самые ранние кодексы полного Нового Завета относятся лишь к IV веку, а до того новозаветные книги обычно распространялись независимо друг от друга. Тем не менее, отдельные связи между рукописями можно наблюдать даже в самую раннюю эпоху. Они предвосхищают то, что в конечном итоге превратится в четыре основных группы новозаветных книг: Четвероевангелие, Павловы послания, корпус из книги Деяний и Соборных посланий, и книгу Откровения.

А. Евангелия

Что касается Евангелий, то начнем с $\mathfrak{P}^{75}$, который датируется концом II или началом III века и содержит части Евангелий от Луки и от Иоанна в одной рукописи [35]. Теодор Скит утверждает, что $\mathfrak{P}^{75}$, вероятно, содержал также Евангелия от Матфея и от Марка, и таким образом был кодексом Четвероевангелия [36]. С этим соглашается Грэм Стэнтон: «Зачем соединять Луку и Иоанна без Матфея и Марка?» [37]. Кроме того, Скит доказал, что $\mathfrak{P}^{4}$ (Лк.) и $\mathfrak{P}^{64+67}$ (Мф.) происходят из одного и того же кодекса, который он датировал концом II века [38]. Он утверждает, что Евангелия от Марка и от Иоанна также входили в этот кодекс, что делает его самым ранним кодексом Четвероевангелия; впрочем, эта гипотеза оспаривается [39]. Так оно или нет, перед нами очень древний пример связи между каноническими Евангелиями. А ведь у каждого из них должны были быть предшественники! Связь между каноническими Евангелиями подтверждается в папирусе Честера Битти ($\mathfrak{P}^{45}$), датируемом около 250 года, который содержит все четыре канонических Евангелия (от Матфея, Марка, Луки и

Иоанна), за которыми следует книга Деяний[40]. Примечательно положение книги Деяний, которая стоит отдельно от Евангелия от Луки, хотя данные книги явно задумывались как двухтомник. Это говорит о сознательном и намеренном объединении Евангелия от Луки с тремя остальными Евангелиями в отдельный корпус, требующий соответствующего расположения[41]. Давид Тробиш высказывал гипотезу, что после книги Деяний в $\mathfrak{P}^{45}$ могли следовать Соборные послания, хотя уверенности в этом нет[42]. Похожая ситуация существует с $\mathfrak{P}^{53}$, рукописью III века, содержащей фрагменты Евангелия от Матфея и книги Деяний, которая, вероятно, первоначально включала все четыре Евангелия и Деяния, как и рукопись $\mathfrak{P}^{45}$ [43]. Унциал 0171 (P. Berl. 11863 + PSI 1.2, 2.124), который датируется приблизительно 300 годом и содержит части Евангелий от Матфея и от Луки, также мог содержать все четыре Евангелия[44].

Хотя некоторые из наиболее ранних сохранившихся рукописей содержат лишь одно Евангелие, это не обязательно означает, что они создавались вне представления о других Евангелиях и без всякой связи с ними. Возьмем, к примеру, папирус $\mathfrak{P}^{66}$, датируемый концом II века[45]. Хотя эта рукопись содержит только Евангелие от Иоанна, примечательно то, что в ней наличествует заголовок «εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην» (Евангелие от Иоанна). Мартин Генгель утверждает, что заглавия канонических Евангелий были не только чрезвычайно ранними (вероятно, они сложились к началу II века), но и имели весьма своеобразную структуру[46]. В большинстве античных книг имя автора как правило стояло в родительном падеже – например, «такая-то книга Плутарха», тогда как в надписании на канонических Евангелиях употребляется необычное слово «κατὰ» (согласно, по, от)[47]. Иоанново Евангелие – это не «Евангелие от Иоанна», но, по сути, «единое и единственное Евангелие *в изложении* Иоанна». Сама структура такого заглавия допускает наличие нескольких Евангелий, но предполагает, что эти Евангелия должны быть тесно связаны друг с другом, поскольку каждое из них свидетельствует о единой подлинной евангельской истории[48]. Ричард Бокем замечает: «Если бы христианская

община знала лишь одно Евангелие, не пришлось бы надписывать его подобным образом»[49]. Эти заглавия – свидетельство того, что христиане уже на раннем этапе концептуально связывали Евангелия друг с другом, даже когда в конкретной рукописи было записано всего одно из них.

О том, что в раннехристианских рукописях соединялись именно четыре канонических Евангелия, свидетельствует тот факт, что у нас нет ни одного случая, чтобы какое-то апокрифическое Евангелие соединялось с каноническим в одной рукописи. Кейт Эллиотт так пишет об этом: «Не существует рукописей, одновременно содержащих Евангелия от Матфея, Луки и Петра, или от Иоанна, Марки и Фомы. Только Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна рассматривались как Священное Писание, а затем как часть канона»[50]. Очевидно, ранние христиане одни Евангелия могли объединить в общей рукописи, тогда как другие – нет. Даже если христиане первых веков читали и использовали апокрифические Евангелия (как мы увидим в следующей главе), их последовательное исключение из рукописей, содержащих Евангелия канонические, говорит о том, что за апокрифами не признавали статуса, равного или хотя бы сопоставимого с достоинством канонических Евангелий.

B. Послания апостола Павла

Кроме Евангелий, в особые сборники включали и послания апостола Павла – тому есть немало древних свидетельств[51]. Рукопись $\mathfrak{P}^{46}$, датируемая примерно 200 годом, содержит послания к Римлянам, к Евреям, Первое и Второе к Коринфянам, к Ефесянам, к Галатам, к Филиппийцам, к Колоссянам и Первое к Фессалоникийцам[52]. Поскольку начальные и последние листы кодекса отсутствуют, мы не знаем точно, какие из прочих посланий Павла могли в нём содержаться. Принимая во внимание, что в кодексе оставалось недостаточно места для пастырских посланий, некоторые ученые выступали с гипотезой, что $\mathfrak{P}^{46}$ – это один из первых примеров «десятикнижного» сборника Павловых посланий,

имея в виду, что Пастырские послания в тот момент еще не считались каноническими[53]. Однако подобная интерпретация не является единственно возможной. Даже если Пастырские послания не входили в $\mathfrak{P}^{46}$, это не значит, что они не входили в канон, учитывая, что все тринадцать посланий Павла были к тому моменту приняты в своем статусе, о чем мы знаем из трудов Иринея Лионского и Канона Муратори. Поэтому возможно, что $\mathfrak{P}^{46}$ был сборником писем Павла, адресованных *общинам* (например, к Римлянам), а не *частным лицам* (например, к Тимофею, к Титу). Такое различие между общими и частными письмами Павла прослеживается и в других ранних источниках, таких как Канон Муратори[54] и труды Тертуллиана[55]. Но есть и другое предположение относительно содержания утраченной части $\mathfrak{P}^{46}$. Джереми Дафф утверждает, что создатель $\mathfrak{P}^{46}$ изначально включил в рукопись Пастырские послания, добавив в конец кодекса сложенный вдвое лист, давший четыре страницы, чтобы сделать его чуть больше[56]. Дафф отмечает, что во второй половине $\mathfrak{P}^{46}$ писец стал увеличивать плотность письма. Вероятно, писец опасался, что ему не хватит места для всего, что он задумал переписать[57]. Такие опасения не имели бы смысла, если бы писец планировал включить в кодекс, сверх написанного, только Второе послание Фессалоникийцам и Послание к Филимону – в этом случае в конце кодекса всё равно осталось бы почти десять пустых страниц. Даф считает, что в таком случае правильнее предположить, что писец намеревался включить также и пастырские послания – для этого ему и пришлось подшить в кодекс несколько лишних страниц[58]. Независимо от того, какую версию мы примем, $\mathfrak{P}^{46}$ – это древнее и яркое свидетельство того, что у первых христиан письма Павла считались за единое целое.

Помимо $\mathfrak{P}^{46}$, есть еще несколько ранних рукописей, объединяющих послания апостола Павла. $\mathfrak{P}^{30}$, манускрипт III века, сохранил фрагменты Первого и Второго посланий к Фессалоникийцам. Однако тот факт, что страниц наличествовало значительно больше, указывает, что изначально это было более пространное

собрание Павловых посланий. Две рукописи III века – $\mathfrak{P}^{49}$ (Еф.) и $\mathfrak{P}^{65}$ (1 Фес.), вероятно, принадлежали к одному и тому же кодексу (учитывая почти одинаковый почерк)[59], представляя еще один пример собрания Павловых посланий (учитывая, что вряд ли хоть какой-то кодекс включал бы только Послание к Ефесянам и Первое послание к Фессалоникийцам)[60]. Подобным образом и $\mathfrak{P}^{92}$ (ок. 300 г.) содержит части посланий к Ефесянам и Второго к Фессалоникийцам, что указывает на еще одно возможное собрание писем Павла[61]. Бернард Гренфелл и Артур Хант поднимали вопрос о том, что $\mathfrak{P}^{15}$ (фрагменты 1 Кор.) и $\mathfrak{P}^{16}$ (фрагменты Фил.) могут происходить из одного и того же кодекса конца III века[62]. И опять, поскольку вероятность того, что рукопись изначально содержала только Первое послание к Коринфянам и Послание к Филиппийцам, довольно мала, мы, вероятно, имеем дело с остатками более крупного собрания Павловых посланий. $\mathfrak{P}^{32}$ – манускрипт с фрагментами Послания к Титу, датируемый примерно 200 годом, скорее всего содержал и другие послания, помимо этого [63]. Поскольку сохранившийся текст начинается с 11-го стиха 1-й главы Послания к Титу на правой странице разворота, само это послание должно было начинаться на левой странице того же разворота[64]. Вряд ли кодекс, содержащий один текст, мог начинаться таким образом, в связи с чем можно предположить, что Посланию к Титу предшествовали другие книги (возможно, Первое и Второе послания к Тимофею)[65].

Конечно, у нас есть ряд рукописей, в которых сохранилось лишь одно из посланий апостола Павла – например, $\mathfrak{P}^{65}$ (Филим.), $\mathfrak{P}^{113}$ (Рим.), унциал 0220 (Рим.). Возможно, некоторые, если не все, из них изначально входили в один из крупных сборников посланий Павла, но точно это не определишь[66]. Но даже если в каждом из этих манускриптов изначально было лишь по одному посланию Павла, это не значит, что их создатели на знали других его посланий. Сама структура заглавий в этих рукописях была призвана соединить их со всем корпусом Павловых писем. Давид Тробиш указывает на две особенности заглавий, указывающих на

существование других книг Павла: (1) Заголовки говорили об адресате, но не об авторе. Если бы человек имел лишь одно из писем Павла и ничего не знал о других, ему было бы естественно назвать такое письмо по имени автора (как в случае с посланиями Иуды или Иакова). И лишь если послание является частью корпуса из нескольких писем с общим автором, которые нужно различать между собой, появляется смысл назвать его по адресату[67]. Тробиш замечает, что «называть письмо по имени адресата имеет смысл, лишь если оно является частью собрания писем одного автора»[68]. (2) Названия посланий Павла (а иногда и других апостолов) порой включали номер (например, Первое и Второе послания к Коринфянам). Это нужно только если несколько писем к одному и тому же адресату приводятся в едином сборнике, или хотя бы осмысляются как единое целое. Не может быть «Первого» послания к Фессалоникийцам, если нет «Второго»[69].

Тробиш считает, что примечательное единообразие заглавий Павловых писем говорит о том, что эти заглавия сложились довольно рано, возможно, в начале II века[70]. Если же они сложились к тому времени, значит, что книги апостола Павла (или хотя бы некоторые из них) тогда уже были концептуально связаны в общий корпус. Хотя возможно, что к началу II века уже имелась некая рукопись, включавшая весь этот корпус (подробнее об этом ниже), для концептуального единства посланий подобное не обязательно – ведь, не считая иных факторов, это единство формировали сами заглавия[71]. И даже если какая-либо христианская община обладала рукописью с единственным посланием Павла, скажем, Первым посланием к Коринфянам, читатели всё равно знали, что оно связано с его другими посланиями и является их частью.

C. Другие книги Нового Завета

Как отмечалось выше, два других ранних сборника новозаветных книг состояли из Соборных посланий (с книгой Деяний) и книги Откровения. Рукописные свидетельства об Откровении к тому

времени уже хорошо изучены, поскольку мы имеем пять сохранившихся рукописей книги Откровения, относящихся к данному периоду: $\mathfrak{P}^{18}$, $\mathfrak{P}^{47}$, $\mathfrak{P}^{98}$, $\mathfrak{P}^{115}$ и унциал 0308[72]. О небольших книгах, к коим относятся Соборные послания, свидетельств куда меньше, что совершенно неудивительно. Однако, у нас есть несколько ранних рукописей, сохранивших отдельные книги из этого корпуса – например, Послание Иакова ($\mathfrak{P}^{20}$, $\mathfrak{P}^{23}$, $\mathfrak{P}^{100}$), Первое послание Петра ($\mathfrak{P}^{125}$), Первое послание Иоанна ($\mathfrak{P}^{9}$) и Послание Иуды ($\mathfrak{P}^{78}$). Хотя возможно, что некоторые из этих рукописей содержали и другие Соборные послания, фрагментарный характер свидетельств не позволяет утверждать это с уверенностью[73].

Что касается Соборных посланий, намеренно собранных в общий корпус, то у нас есть Первое и Второе послание Петра и Послание Иуды, сохранившиеся в одной рукописи III века, $\mathfrak{P}^{72}$ [74]. Выглядит эта рукопись, однако, весьма странно, поскольку включает ряд неканонических текстов, таких как Протоевангелие Иакова, Третье послание к коринфянам и другие. Как уже отмечалось, сочетание канонических и неканонических книг в одном манускрипте встречается довольно редко. Таким образом, $\mathfrak{P}^{72}$ представляется исключением, подтверждающим правило. Эту рукопись создал явно не профессиональный переписчик, и, кроме того, она состояла из нескольких сшитых вместе кодексов (что видно из раздельной пагинации и разного почерка). Вероятно, она предназначалась для частного использования и потому не может служить образцом раннехристианских рукописей[75]. Тем не менее, $\mathfrak{P}^{72}$ являет ранний пример текстуальной связи между двумя посланиями Петра. Эрик Тёрнер отмечает, что эти послания переписаны другим писцом, нежели прочие части кодекса[76], и имеют пагинацию, отличную от пагинации прочих частей[77]. Возможно, часть рукописи с посланиями Петра первоначально ходила отдельно как особый корпус, и лишь потом ее подшили к данному кодексу.

У нас также есть фрагмент Второго послания Иоанна конца III века (унциал 0232) с крупными номерами (164 и 165) наверху страниц

[78]. Следовательно, рукопись первоначально включала еще несколько книг, хотя нельзя сказать, каких именно. Колин Робертс как-то предположил, что эта рукопись могла включать Иоаннов корпус – соответствующее Евангелие, послания, а также книгу Откровения[79]. Однако, я уже упоминал, что в ней просто нет места для всех этих книг. Скорее всего, в манускрипт входило Послание к Евреям и все Соборные послания[80].

В целом, из рукописей мы видим, что даже на самых ранних этапах формирования канона (II и III вв.) книги Нового Завета уже группировались и связывались друг с другом. Это подтверждает выводы, сделанные в предыдущей главе: «ядро» Нового Завета (Четвероевангелие и послания Павла) существовало с самого раннего времени. Что до четырех основных групп новозаветных книг, во II и III веках их можно наблюдать лишь отчасти (из-за небольшого числа сохранившихся рукописей этого периода), но к IV веку они предстают уже вполне сформированными. Основные библейские кодексы – Синайский, Ватиканский и Александрийский – содержат все двадцать семь книг Нового Завета (хотя в Ватиканском кодексе отсутствует конечная часть), разделенные на четыре четкие группы: Четвероевангелие, Павловы послания (включая Послание к Евреям), книга Деяний и Соборные послания, а также книга Откровения[81].

III. Кодексы в раннем христианстве

Наиболее примечательной особенностью раннехристианских рукописей было то, что они практически всегда имели форму кодексов[82]. Вообще, в греко-римском мире основным носителем текстовой информации был свиток из листов папируса или пергамента, склеенных в длинную полосу, которую удобно сворачивать в трубочку[83]. Чтобы защитить текст при сворачивании, его писали только на внутренней стороне свитка[84]. Кодекс создавался совершенно иначе. Его делали из стопки листов папируса или пергамента, каждый из которых сгибали пополам и сшивали с другими по этому сгибу. В результате выходила

привычная нам книга с листами, исписанными с обеих сторон [85]. Современная наука признаёт, что ранние христиане очень рано стали предпочитать кодексы свиткам. Обнаруженные рукописи свидетельствуют, что это произошло уже в начале II века, но, возможно, и в конце I века [86].

А. Почему именно кодекс?

Самое необычное в популярности кодекса среди первых христиан было то, что эта форма контрастировала с практикой их культурной среды. И иудеи, и греко-римский мир в момент зарождения христианства (и еще несколько столетий потом) отдавали предпочтение свиткам [87]. Лишь в IV веке, а то и позже, античный мир стал постепенно переходить на кодексы [88]. С чем же связан такой выбор первых христиан? Почему христиане в своем подходе к изготовлению книг столь заметно отличались как от своих непосредственных предшественников иудеев, так и от греко-римской культуры, в контексте которой они жили? Как можно себе представить, этот вопрос широко обсуждался. Теории о том, что кодекс лучше соответствовал практическим (удобство, размер, стоимость) или социально-экономическим (малообразованным христианам было проще обращаться с кодексами) условиям, сегодня, как правило, признаются несостоятельными [89]. Хотя эти факторы сыграли свою роль, сами по себе они были способны обеспечить лишь постепенный, медленный переход к кодексу, тогда как в реальности этот переход был весьма резким, ранним и массовым [90]. Для такого были бы нужны куда более веские и серьезные основания.

Наиболее реалистичные предположения связывают популярность кодекса с ранним развитием канона Нового Завета. Христиане стали отдавать предпочтение кодексу примерно в то же время, когда начал формироваться канон. Теодор Скит предполагал, что кодекс был способен на то, чего не мог свиток: уместить все четыре Евангелия в одну книгу [91]. Гарри Гэмбл также выступал с идеей, что кодекс предпочли потому, что в одной книге умещались

все послания Павла, что позволяло быстро найти любое из них [92]. Независимо от того, какая из теорий более верна (а у каждой из них есть сильные и слабые стороны), они сходятся в том, что значение кодекса состояло в той роли, которую он сыграл в развитии корпуса новозаветных книг. Здесь кодекс выполнял две ключевые функции: (1) положительную – кодекс позволял физически собрать определенные тексты внутри одной книги; (2) отрицательную – кодекс естественным образом ограничивал число книг теми, которые в нём содержались, выступая в роли своего рода стража. Как отмечал Кейт Эллиотт, «канон и кодекс идут вместе в том смысле, что принятие фиксированного канона было легче контролировать и претворять в жизнь, используя кодекс для объединения изначально разрозненных произведений» [93].

Если Эллиотт, Скит, Гэмбл и другие правы, то быстрое распространение кодекса в раннехристианской среде можно справедливо рассматривать как *маркер* процесса становления канона. Он демонстрирует, что христиане собирали одни книги и отвергали другие. Таким образом, популярность кодексов среди христиан – это важное историческое свидетельство в пользу того, что формирование канона Нового Завета шло полным ходом уже к началу II века – задолго до Маркиона и задолго до любых дат, которые предлагали сторонники библейской критики.

B. Содержание христианских кодексов

Итак, мы видим, что ранние христиане в основном пользовались кодексами, но при этом в ряде случаев они прибегали и к свиткам [94]. В связи с этим возникает вопрос, существовала ли в раннем христианстве какая-либо взаимосвязь между формой книги и ее содержанием? Какие тексты христиане предпочитали иметь в виде кодексов, а какие – в виде свитков?

Когда речь идет о книгах Священного Писания, первенство кодекса настолько очевидно, что трудно найти рукописи какой-то иной формы [95]. За весь период II-III веков у нас нет ни одного примера новозаветного текста, написанного на новом свитке (а не на

обороте другого текста)[96]. При этом христиане использовали свитки, но для книг другого рода: например, рукописи P. Oxy. 405 («Против ересей» Иринея), P. Mich. 130 («Пастырь» Ерма); P. Vindob. G. 2325 (Фаюмский фрагмент[*]), P. Oxy. 655 (Евангелие от Фомы). Всего около трети всех христианских текстов, помимо Библии, дошли до нас на свитках. Разумеется, данная закономерность не означает, что любой текст, который первые христиане переписывали в кодекс, считался ими Священным Писанием – раннехристианские кодексы содержат множество других книг, помимо Библии[97]. Однако она говорит о том, что христиане в ряде случаев предпочитали формат свитков для текстов, которые они *не* считали священными. Иными словами, христиане не просто любили формат кодекса, но, по словам Ларри Хертадо, «*особенно часто* использовали его для записи текстов, которые они считали Писанием»[98].

Если всё это так, то перед нами очередное подтверждение выводов, сделанных в предыдущей главе. У нас нет ни одного новозаветного текста II-III века, написанного на новом свитке, в то время как апокрифические книги, к примеру Евангелие от Фомы и Фаюмский фрагмент, на свитках встречаются. Следовательно, христиане в ряде случаев *делали* различия в каноническом статусе книг уже в столь ранний период. Более того, эти различия весьма близко указывают на то, что в конечном итоге стало окончательной формой канона Нового Завета.

C. «...Особенно написанные на пергаменте»

Любовь первых христиан к кодексам помогает понять интересный фрагмент из Второго послания к Тимофею, где апостол Павел говорит ему: «Когда будешь идти ко мне, принеси, пожалуйста, мой плащ, я оставил его в Троаде у Карпа, и захвати книги, особенно написанные на пергаменте» (2 Тим. 4.13, Новый русский перевод 2023). Павел здесь проводит любопытное различие между просто «книгами» (τὰ βιβλία) и книгами, «написанными на пергаменте» (τὰς μεμβράνας)[99]. Многие ученые видят в словах

«τὰ βιβλία» указание на книги Ветхого Завета, скорее всего, записанные на свитках[100]. Мы не знаем, сколько именно ветхозаветных книг имел в виду Павел, но вряд ли их было больше, чем мог унести Тимофей.

Но что подразумевал Павел, говоря о книгах, «написанных на пергаменте»? Понятие «μεμβράνας» здесь очень важно́, ведь даже само это слово – не иконно греческое, а заимствованное из латинского языка (membrana). История данного понятия в I веке показывает, что речь идет о пергаментном кодексе. Римский ритор Марк Квинтилиан (ок. 35 – ок. 100) использовал это слово для обозначения пергаментных тетрадей[101], а поэт Марциал (ок. 38 – ок. 101) упоминал о небольшом кодексе под названием «membrana», который легко брать с собой в путешествия и держать одной рукой[102]. Марциал подчеркивал, что «мембраны» удобнее свитков, и перечислял известных писателей (например, Гомера, Вергилия, Цицерона), чьи труды имелись в таком формате. Хотя формат кодекса не получит в греко-римском мире широкого распространения в течение последующих столетий, эти исторические отсылки демонстрируют, что порой его использовали и в I веке. Поэтому почти наверняка Павел, употребляя понятие «τὰς μεμβράνας», имеет в виду пергаментные кодексы. Если бы речь шла о свитках, в том числе пергаментных, он, скорее всего, употребил бы слово «διφθέραι»[103].

О содержании этих кодексов (или записных книжек) за долгое было высказывалось немало гипотез[104]. Учитывая, что Павел отличал их от ветхозаветных книг, многие ученые утверждают, что кодексы содержали какие-то христианские тексты. Это могли быть самые разные вещи, к примеру, записи отдельных слов Иисуса[105], или раннехристианские «тестимонии» (ветхозаветные тексты, подтверждающие мессианский статус Иисуса)[106]. Одна из самых убедительных версий состоит в том, что в пергаментных кодексах, среди прочего, были *дубликаты писем самого Павла*[107]. В греко-римском мире считалось нормальным хранить и даже публиковать копии собственных писем. В качестве примера можно вспомнить

Цицерона, личный секретарь которого, Тирон, хранил множество копий его переписки[108]. Друзья порой жаловались Цицерону, что одно из имевшихся в их распоряжении его, Цицерона, писем потерялось или испортилось. В таких случаях Цицерон находил копию такого письма в своем собрании и заново отправлял ее адресату[109]. Куда же Цицерон копировал собственные письма? Вот что рассказывал он сам: «Я наскоро заношу копию этого письма в свою записную книжку»[110]. Другими словами, Цицерон хранил копии своих писем в *кодексе*[*].

Если пергаментные книги из вышеупомянутого новозаветного фрагмента (2 Тим. 4.13) представляли собой кодексы с посланиями апостола Павла, это открывает новую перспективу для понимания истории канона. В этом случае придется признать правоту Гэмбла, который считает, что причина популярности кодексов в раннехристианской среде состоит в том, что они могли вмещать в себя все Павловы послания, с чем бы не справился ни один свиток. И поскольку сам Павел хранил дубликаты своих писем в кодексе, то первые христиане сохранили этот формат, когда возникла необходимость распространить сборник посланий Павла по христианским общинам[111]. Кроме того, эта версия объясняет, почему одни письма Павла сохранились, тогда как другие были утрачены (1 Кор. 5.9). Причина может быть в том, что Павел, отправляя некоторые письма, почему-то не оставил у себя их дубликатов[112]. Таким образом, эти письма оказались недоступны, когда сложившийся сборник Павловых посланий широко распространился в раннехристианской среде.

Но что особенно важно, рассматриваемый фрагмент Нового Завета (2 Тим. 4.13) представляет собой еще один довод в пользу той идеи, что уже на очень раннем этапе христиане мыслили свой корпус священных текстов в форме двух крупных сборников: Ветхозаветное Писание (τὰ βιβλία) и Христианское Писание (τὰς μεμβράνας). При Павле второй сборник был еще довольно неопределенным, включая не только копии его посланий, но и, возможно, фрагменты преданий об Иисусе, христианские «тестимонии» и тому подобное. Но несмотря на некоторую

аморфность, мы видим здесь своего рода «протоканон», когда важные христианские тексты, некоторые из которых написаны апостолами, собираются в виде кодекса. После того как кодекс стал распространенной формой для христианского Священного Писания, он сделался основным носителем и для ветхозаветных книг.

IV. Манускрипты церковные и частные

Касаясь темы новозаветных рукописей мы до настоящего момента смотрели исключительно на их общие характеристики – количество, содержание и форму. Теперь же обратим внимание на некоторые внешние черты раннехристианских манускриптов. Эти черты не следует упускать из виду, поскольку они способны подсказать, для чего именно создавалась та или иная рукопись. Вероятно, рукописи Нового Завета изготавливали в расчете на два основных типа использования: церковное – чтобы читать Писание за богослужением, и частное – для чтения отдельными людьми [113]. Не всегда легко определить, относится ли рукопись к первой или ко второй категории, тем более что между ними нет четкой границы [114]. Тем не менее, есть ряд признаков, позволяющих распознать церковную рукопись:

1. *Знаки для чтения.* Вообще, чтение древних рукописей – задача не из легких. Текст в них зачастую писался без пробелов между словами, без знаков препинания и иной разметки [115]. Колин Робертс констатирует: «Как правило, греческие рукописи не очень дружелюбны по отношению к читателю» [116]. С ним согласен Люк Джонсон, согласно которому типичная греческая рукопись была «на удивление непрактичной и неудобной для чтения» [117]. Поэтому манускрипты, приспособленные для чтения, особенно примечательны. Как верно отмечает Грэм Стэнтон, то, что некоторые новозаветные рукописи именно таковы, «убедительно свидетельствует о том, что их использовали скорее для публичного, чем для частного чтения» [118].

Примеры таких средств для чтения включают смысловые пробелы между словами[119], тремы[120], придыхания[121], знаки препинания[122] и ударения[123]. Все эти особенности помогают разметить текст таким образом, чтобы его было удобно читать вслух.

2. *Количество строк на страницу.* Для чтения важное значение имело расстояние между строками, которое, в свою очередь, влияло на размер шрифта и расстояние между буквами. Эрик Тернер отмечал, что, если в классических литературных текстах могло быть до 50 строк на страницу, многие христианские рукописи того же формата содержат гораздо меньше и строк на страницу, и букв на строку[124]. В качестве примера можно взять рукопись $\mathfrak{P}^{46}$, в которой на страницу приходится примерно 25-28 строк (по крайней мере, в начале манускрипта), тогда как P. Oxy. 2537 (Лисий), классический текст примерно того же размера, имеет в среднем 45 или более строк на страницу[125]. Такое расстояние между строками очевидно служило «тому, чтобы текст было проще читать вслух»[126].
3. *Размеры кодекса*. Размеры раннехристианских кодексов широко варьируются (от 41 до 2,9 см), что многое говорит об их предназначении[127]. Миниатюрные кодексы (по определению Тернера, шириной до 10 см) были весьма популярны среди первых христиан[128], и, вероятно, предназначались для частного употребления – например, чтобы брать их с собой в дорогу[129]. Более крупные кодексы, которые было проще читать вслух, скорее всего, создавались для литургического использования – их читали за общественным богослужением[130]. Наиболее ранние из имеющихся у нас новозаветных кодексов отнюдь не миниатюрны: их средняя высота обычно больше 20 см, а у некоторых – 30 см[131]. В этот размер укладывается ряд наиболее важных рукописей Нового Завета: $\mathfrak{P}^{45}$ (20,4×25,4 см)[132], $\mathfrak{P}^{47}$ (14×24,2 см), $\mathfrak{P}^{52}$ (18×21,3 см)[133] и $\mathfrak{P}^{52}$ (13×26 см). Интересно, что раннехристианские апокрифы часто

присутствуют в миниатюрном (следовательно, в частном) формате, что позволяет предположить, что они (или, по крайней мере, эти конкретные рукописи) не предназначались для богослужебного употребления[134].

4. *Манера письма*. Хорошо известно, что в большинстве раннехристианских папирусов (II-III вв.) мы не найдем формальной книжной манеры письма, характерной для еврейских свитков Священного Писания или греко-римских литературных текстов. Христиане обычно писали более простым шрифтом, который можно назвать неформальным унциалом или даже курсивом[135]. Хотя этот способ письма не отличался элегантностью и изяществом классических манускриптов, это не была совершенно безыскусная скоропись, которую использовали для текущих документов. Колин Робертс отмечает, что «писцы стремились к известной ясности и четкости, и у них это получилось»[136]. И хотя раннехристианские папирусы демонстрируют сочетание литературных и документальных черт, Ким Хейнес-Эйтцен признаёт, что раннехристианские папирусы «стоя́т ближе к литературной части спектра»[137]. Хотя литературная или полу-литературная манера письма не гарантирует, что рукопись создавалась для публичного чтения, письмо очевидно невысокого качества – это достаточное свидетельство того, что книгу копировали для частного использования, причем делал это, вероятно, вообще не профессионал[138]. Например, рукопись $\mathfrak{P}^{37}$(P. Mich. 3.137), кодекс с фрагментами Евангелия от Матфея, написан в манере, близкой к документальной, что позволяет предположить, что он создавался как частная рукопись (в нём также нет знаков для чтения, характерных для церковных рукописей)[139].

Хотя между церковными и частными рукописями не всегда легко провести границу (и некоторые из них содержат смесь характеристик), сочетание вышеперечисленных признаков в одной рукописи подразумевает, что она была предназначена для богослужения. Джеймс Чарлзуорт приводит $\mathfrak{P}^{75}$ в качестве примера

подобной рукописи[140]. В ней превосходная манера письма, буквы крупнее обычного, а сам кодекс достаточно крупный для богослужения (13×26 см) и содержит знаки для чтения (тремы, придыхания и знаки препинания)[141]. Чарлзуорт утверждает, что церковные рукописи наподобие $\mathfrak{P}^{75}$, вероятнее всего, создавались в более благоустроенных христианских «копировальных центрах» (хотя это еще нельзя назвать скрипториями), связанных с какой-либо крупной христианской общиной. Образцом для них служил некий исходный текст, который община использовала за богослужением[142]. Можно предположить, что подобные «копировальные центры» имелись в местах концентрации христиан, таких как Рим, Иерусалим, Александрия и Кесария[143]. Множество христианских папирусов, найденных в Оксиринхе[144], позволяет предположить, что в этом городе действовал именно такой «центр»[145].

Глядя на новозаветные рукописи II века (которые в основном содержат фрагменты Евангелий), нельзя не заметить один важный факт: большинство из них, вероятно, создавались для богослужебного чтения. В качестве примера можно привести $\mathfrak{P}^{4+64+67}$ (Мф. и Лк.), $\mathfrak{P}^{103}$ (Мф.), $\mathfrak{P}^{77}$ (Мф.), $\mathfrak{P}^{90}$ (Ин.), $\mathfrak{P}^{104}$ (Мф.) и $\mathfrak{P}^{66}$ (Ин.)[146]. Чарлзуорт отмечает: «Большинство евангельских рукописей *II века* можно назвать "публичными" в том смысле, что их создали именно для чтения вслух на собраниях христиан»[147]. Последствия этого для развития канона очевидны. На самом раннем этапе новозаветные рукописи часто создавались и использовались для общественного богослужения – они были в центре религиозной жизни ранних христиан. Это вполне соответствует свидетельству Иустина Философа, которое мы уже приводили выше: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков»[148].

V. Заключение

В этой главе мы совершили путешествие, пусть и краткое, в мир древних рукописей. Историю формирования канона рассказывают не только отцы ранней Церкви, которые использовали и цитировали книги Нового Завета, но и наиболее ранние материальные свидетельства христианства – библейские манускрипты. Если увидеть в них нечто большее, нежели «скорлупу» новозаветного текста, они поведают многое о том, как ранние христиане относились к этому тексту. Во-первых, само количество рукописей Нового Завета показывает, что новозаветные книги по своей популярности в раннехристианской среде намного превосходили апокрифы. Во-вторых, уже на самом раннем этапе одни книги соединялись с другими в рамках общей рукописи. Значит, первые христиане считали, что эти тексты связаны между собой, но при этом отличны от других книг. В-третьих, первые христиане, вопреки окружавшей их письменной культуре, отдавали предпочтение кодексу, а не свитку. Несомненно, использование кодексов тесно связано с происхождением канона Нового Завета и желанием поместить несколько книг в рамки одного манускрипта. В-четвертых, внешние особенности древнейших из имеющихся у нас рукописей (манера письма, знаки для чтения, межстрочный интервал), а также размер самих кодексов подтверждают, что их создавали для церковного, богослужебного чтения.

Все эти факторы отлично дополняют свидетельства отцов Церкви, рассмотренные в предыдущей главе. Мы вновь видим, что с первых дней у христиан было представление о каноне, что они читали, переписывали, собирали и распространяли те книги, которые сами считали сердцем своей духовной и литургической жизни. Христиане несли Благую Весть словом не только устным, но и – даже в большей степени – *письменным*. По сути, они были народом книги.

---

[1] Современные работы о раннехристианских рукописях: Harry Gamble, Books and Readers in the Early Church (New Haven, CT: Yale,

1995); David Trobisch, The First Edition of the New Testament (Oxford: Oxford University Press, 2000); Kim Haines-Eitzen, Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature (Oxford: Oxford University Press, 2000); Larry W. Hurtado, The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); Thomas J. Kraus and Tobias Nicklas, eds., New Testament Manuscripts: Their Texts and Their World (Leiden: Brill, 2006); и M. J. Kruger, "Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity," in Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament, ed. S. E. Porter and A. W. Pitts (Leiden: Brill, forthcoming).

[2] Что касается содержания этих рукописей, то в наше время ведется много дискуссий о реконструкции «оригинального» текста Нового Завета. Например см. W. L. Petersen, ed., The Gospel Traditions of the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1989); C. B. Amphoux and J. K. Elliott, eds., The New Testament Text in Early Christianity (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2003); B. D. Ehrman and M. W. Holmes, The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); E. J. Epp and G. D. Fee, Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); и C. E. Hill and M. J. Kruger, eds., The Early Text of the New Testament (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[3] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 20–21, 217–24. В рамках данного обсуждения мы будем придерживаться дат, указанных Хертадо. Другие списки рукописей Нового Завета можно найти в K. Aland, Repertorium der griechischen christlichen Papyri, I, Biblische Papyri (Berlin: de Gruyter, 1976); и J. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (Paris: Publications de la Sorbonne, 1976). Некоторые рукописи, например $\mathfrak{P}^{46}$ (послания Павла), $\mathfrak{P}^{45}$ (Четвероевангелие и Деяния), и $\mathfrak{P}^{75}$ (Евангелия от Луки и от Иоанна) содержат по нескольку книг. Роджер Бегнерлл (R. S. Bagnall, Early Christian Books in Egypt (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009)) оспаривал раннюю датировку некоторых из

этих папирусов. Научная дискуссия – это всегда хорошо, однако в этой небольшой книге по данному вопросу мы можем лишь следовать мнению большинства ученых.

[4] C. H. Roberts, "An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library," BJRL 20 (1936): 45–55; о возможности более ранней датировки (ок. 100 г.) см. K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II," NTS 9 (1962–1963): 303–16.

[5] Современные исследования папируса $\mathfrak{P}^{90}$ см. в Peter Rodgers, "The Text of the New Testament and Its Witnesses Before 200 A.D.: Observations on P90 (P.Oxy. 3523)," in The New Testament Text in Early Christianity: Proceedings of the Lille Colloquium, July 2000 (Lausanne: Éditions du Zèbre, 2003), 83–91.

[6] Хотя $\mathfrak{P}^{66}$ обычно датируют концом II века, Герберт Хангер (Herbert Hunger, "Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)," Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 4 (1960): 12–33) предложил отнести эту рукопись к началу II века.

[7] В первом издании $\mathfrak{P}^{75}$ была указана датировка между 175 и 225 годами, что оставляло возможности отнести этот папирус ко II веку; см. V. Martin and R. Kasser, Papyrus Bodmer XIV–XV, 2 vols. (Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1961), 1:13.

[8] Ларри Хертадо (Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 20) перечислил шестнадцать рукописей Евангелия от Иоанна, но с тех пор были обнаружены еще две рукописи III века – $\mathfrak{P}^{119}$ (P. Oxy. 4803) и $\mathfrak{P}^{121}$ (P. Oxy. 4805). Современное исследование рукописей и текста Евангелия от Иоанна см. в Juan Chapa, "The Early Text of the Gospel of John," in Hill and Kruger, The Early Text of the New Testament.

[9] C. H. Roberts, "An Early Papyrus of the First Gospel," HTR 46 (1953): 233–37. $\mathfrak{P}^{64\text{-}67}$ и, возможно, $\mathfrak{P}^{4}$ (подробнее об это см. далее в этой книге) обычно относят примерно к 200 году. Существуют и более ранние датировки; например см. C. P. Thiede, "Papyrus

Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64): A Reappraisal," ZPE 105 (1995): 13–20. Но этот вариант был справедливо отвергнут в пользу первоначальной датировки Робертса; см. Klaus Wachtel, "P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem 1. Jahrhundert?," ZPE 107 (1995): 73–80.

[10] Существует вероятность, что $\mathfrak{P}^{77}$ (P. Oxy 2683 + P. Oxy. 4405) – это часть того же кодекса, что и $\mathfrak{P}^{103}$ (P. Oxy. 4403).

[11]E. W. Handley and et al., eds., The Oxyrhynchus Papyri (London: Egypt Exploration Society, 1997), 64:5–7; также см. P. M. Head, "Some Recently Published NT Papyri From Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment," TynBul 51 (2000): 1–16, esp. 8

[12] $\mathfrak{P}^{104}$ (P. Oxy. 4404) – один из самых ранних манускриптов Нового Завета. Он датируется серединой или концом II века.

[13] Подробнее о рецепции Евангелия от Матфея ранней Церковью см. W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (Tübingen: Mohr, 1987); и É. Massaux, Influence de L'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée (Leuven: Leuven University Press, 1986).

[14] Eldon Jay Epp, "Textual Criticism," in The New Testament and Its Modern Interpreters, ed. Eldon Jay Epp and George W. MacRae (Atlanta: Scholars Press, 1989), 91.

[15] Alan Millard, Reading and Writing in the Time of Jesus (New York: New York University Press, 2000), 33–41.

[16] Под «новозаветными апокрифами» обычно понимают книги, перечисленные в W. Schneemelcher, ed., New Testament Apocrypha, trans. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991); и J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament (Oxford: Clarendon, 1993). Таким образом, к апокрифам причисляют книги типа Евангелия от Петра, но не причисляют работы, подобные Первому посланию к коринфянам Климента Римского.

[17] Наличие в Евангелии от Петра двух ранних фрагментов зависит от того, принимать ли аргументы, изложенные в D. Lührmann, "P.Oxy. 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?," NovT 35 (1993): 390–410; и Lührmann, "P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 in einer Handschrift des 2/3 Jahrhunderts," ZNW 72 (1981): 216–26. Противоположная позиция изложена в P. Foster, "Are There Any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter?," NTS 52 (2006): 1–28.

[*] *В русских переводах также встречается под названием «История Иакова о рождении Марии».*

[18] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 21–22. Подробнее Евангелия от Петра и от Фомы мы рассмотрим в 8-й главе.

[19] P. Oxy. 1, P. Oxy. 654, и P. Oxy. 655. Подробнее о рукописях Наг-Хаммади см. в Christopher Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition (Edinburgh: T&T Clark, 1986). Подробнее о вышеуказанных папирусах см. J. A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas," TS 20 (1959): 505–60.

[20] Eldon J. Epp, "The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context," in Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical, ed. William L. Petersen (Leiden: Brill, 1997), 47–68; Epp, "The Oxyrhynchus New Testament Papyri: 'Not Without Honor Except in Their Hometown'?," JBL 123 (2004): 5–55. Подробнее о городе Оксиринх см. в AnneMarie Luijendijk, Greetings in the Lord: Early Christians in the Oxyrhynchus Papyri (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); P. J. Parsons et al., ed., Oxyrhynchus: A City and Its Texts (London: Egypt Exploration Society, 2007); E. G. Turner, "Roman Oxyrhynchus," JEA 38 (1952): 78–93.

[21] Eldon Jay Epp, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times," in The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester, ed. B. A. Pearson et al. (Minneapolis: Fortress, 1991), 35–56; также см. L. Alexander, "Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels," in The Gospels for

All Christians: Rethinking the Gospel Audiences, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 71–111.

[22] C. H. Roberts, Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt (London: Oxford University Press, 1979), 53.

[23] Campbell Bonner, "A New Fragment of the Shepherd of Hermas, Michigan Papyrus 44," HTR 20 (1927): 105–16.

[24] Roberts, "An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel," 45–55.

[25] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 26–27.

[26] William V. Harris, Ancient Literacy (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); A. K. Bowman and G. Wolf, eds., Literacy and Power in the Ancient World (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

[27] Лукиан. Перегрин 11-12; Ориген. Против Цельса 1.34-40; A. Meredith, "Porphyry and Julian Against the Christians," in ANRW 2.23.2 (1980): 1119–49. Подробнее о критике христианства язычниками см. Wayne C. Kannaday, Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 24–57; Stephen Benko, "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.," in ANRW 2.23.2 (1980): 1055–118; Robert L. Wilken, The Christians as the Romans Saw Them (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); и Wilken, "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religions and Christian Faith," in Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant, ed. William R. Schoedel and Robert L. Wilken (Paris: Editions Beauchesne, 1979), 117–34.

[28] Alexander, "Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels," 71–111.

[29] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 22–23.

[30] Ibid., 21–22.

[31] Roberts, Manuscript, Society and Belief, 52.

[32] Scott Charlesworth, "Indicators of 'Catholicity' in Early Gospel Manuscripts," in Hill and Kruger, The Early Text of the New Testament.

[33] Несомненно, сравнительная невостребованность Евангелия от Марка объясняется тем, что многое из него повторяется в Евангелиях от Матфея и от Луки. По мере распространения двух последних, популярность первого снижалась. Подробнее о рецепции Евангелия от Марка см. B. D. Schildgen, Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark (Detroit: Wayne State University Press, 1999).

[34] Хотя часть первых христиан, вероятно, придавала «Пастырю» Ерма статус Священного Писания, эта книга не вошла в приведенный выше список новозаветных апокрифов, поскольку технически она относится к писаниям мужей апостольских. Такое же различие проводится у Хертадо, см. Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 23. Подробнее о «Пастыре» Ерма см. Carolyn Osiek, The Shepherd of Hermas (Minneapolis: Fortress, 1999).

[35] Подробный анализ этой рукописи см. в S. A. Edwards, "P75 Under the Magnifying Glass," NovT 18 (1976): 190–212; и C. L. Porter, "Papyrus Bodmer XV (P75) and the Text of Codex Vaticanus," JBL 81 (1962): 363–76.

[36] T. C. Skeat, "The Origin of the Christian Codex," ZPE 102 (1994): 263–68. Хотя $\mathfrak{P}^{75}$ состоит всего из одной рукописи, возможно, первоначально он включал две рукописи, в одной из которых были Евангелия от Матфея и от Марка (ныне утрачено), а в другой – от Луки и от Иоанна.

[37] Graham Stanton, Jesus and Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 72.

[38] T. C. Skeat, "The Oldest Manuscripts of the Four Gospels?," NTS 43 (1997): 1–34; ту же точку зрения см. в K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II," 193–95; van Haelst, Catalogue des

papyrus littéraires juifs et chrétiens, no. 403; и Roberts, Manuscript, Society and Belief, 13.

[39] P. M. Head, "Is P4, P64, and P67 the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T. C. Skeat," NTS 51 (2005): 450–57; Scott Charlesworth, "T. C. Skeat, P64+67 and P4, and the Problem of Fibre Orientation in Codicological Reconstruction," NTS 53 (2007): 582–604. Признавая, что все три рукописи принадлежат одному писцу и «практически неотличимы» (451), Питер Хэд, тем не менее, сомневается, что они были собраны в одном кодексе. Чарлз Хилл утверждал, что исходный тезис Теодора Скита был более правдоподобным, чем допускали Хэд и Скотт Чарлзуорт, потому что $\mathfrak{P}^{4+64+67}$ мог быть частью кодекса, состоящего из нескольких рукописей, что могло означать, что в нём содержались четыре Евангелия. См. C. E. Hill, "Skeat's Thesis, Not Dead Yet? On the Making of P4, P64, and P67".

[40] См. T. C. Skeat, "A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (P45)," Hermathena 155 (1993): 27–43.

[41] Кейвин Роу (C. Kavin Rowe, "History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts," JSNT 28 (2005): 131–57) утверждает обратное, а именно, что Евангелие от Луки и книга Деяний изначально не распространялись вместе, и что Евангелие от Луки шло вместе с другими Евангелиями до того, как его стали соединять с Деяниями. Роу предполагает, что это было бы свидетельством «раннего Четвероевангелия» (142n36). Ответом на историческую реконструкцию Роу стали следующие труды: Markus Bockmuehl, "Why Not Let Acts Be Acts? In Conversation with C. Kavin Rowe," JSNT 28 (2005): 163–66; и Andrew Gregory, "The Reception of Luke and Acts and the Unity of Luke-Acts," JSNT 29 (2007): 459–72.

[42] Trobisch, The First Edition of the New Testament, 33.

[43] H. A. Sanders, "A Third-Century Papyrus of Matthew and Acts," in Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake, ed. R. P. Casey, S. Lake, and A. K. Lake (London: Christophers, 1937), 151–61.

[44] K. Treu, “Neue neutestamentliche Fragmente der Berliner Papyrussammlung,” APF 18 (1966): 25–28; J. Neville Birdsall, “A Fresh Examination of the Fragments of the Gospel of St. Luke in ms. 0171 and an Attempted Reconstruction with Special Reference to the Recto,” in Philologia sacra, ed. Roger Gryson (Freiburg: Herder, 1993), 212–27.

[45] Обзор этой рукописи см. в G. D. Fee, Papyrus Bodmer II (p66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics (Salt Lake City: University of Utah Press, 1968).

[46] M. Hengel, Studies in the Gospel of Mark (London: SCM, 1985), 64–84; также см. Hengel, Die Evangelienüberschriften (Heidelberg: Winter, 1984). Тробиш также отстаивает более раннюю датировку, предполагая, что заглавия происходят из оригинального «канонического издания», появившегося в начале II века (The First Edition of the New Testament, 38).

[47] Hengel, Die Evangelienüberschriften, 9.

[48] Тот факт, что апокрифические Евангелия использовали ту же структуру заглавий, не влияет на суть сказанного, поскольку апокрифические Евангелия повторяли заглавия канонических Евангелий (Hengel, Studies in the Gospel of Mark, 70).

[49] Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 302.

[50] J. K. Elliott, “Manuscripts, the Codex, and the Canon,” JSNT 63 (1996): 107.

[51] Хороший обзор текстологических свидетельств о посланиях Павла см. в D. C. Parker, New Testament Manuscripts and Their Texts (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 246–82.

[52] H. A. Sanders, A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935); Янг Ким (Y. K. Kim, “Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century,” Biblica 69 (1988): 248–61) датирует этот фрагмент I веком, хотя сторонников такой датировки не много.

[53] B. M. Metzger and B. D. Ehrman, The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 54; Gamble, Books and Readers, 59n74.

[54] Parker, New Testament Manuscripts and Their Texts, 252.

[55] Тертуллиан. Против Маркиона 5.21; Jerome D. Quinn, "P46—The Pauline Canon?," CBQ 36 (1974): 379–85.

[56] Jeremy Duff, "P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?," NTS 44 (1998): 578–90. Доводы Даффа подверг критике Элдон Эпп (Eldon Jay Epp, "Issues in the Interrelation of New Testament Textual Criticism and Canon," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 495–502), отметивший, что на запись дополнительного текста понадобилось бы не четыре страницы, а девять (498).

[57] Duff, "P46 and the Pastorals," 578–90. Однако Эпп (Epp, "Issues," 499) справедливо отметил, что писец уплотнил текст не настолько, как считает Дафф, поскольку срединные страницы кодекса меньше размером (их обрезают при складывании листов папируса) и потому вмещают меньше текста.

[58] В качестве примера Дафф приводит Турские папирусы с текстами Оригена *(LDAB 3509 и LDAB 3512)*, поскольку в их случае у писца тоже закончилось место и он подшил к кодексу четыре страницы (один сложенный вдвое лист). См. Duff, "P46 and the Pastorals," 578–90. Однако такая аналогия вряд ли уместна, ведь Турские папирусы относятся к VI веку, когда технологии изготовления книг были намного совершеннее.

[59] J. F. Oates, A. E. Samuel, and C. B. Welles, Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library (New Haven, CT: American Society of Papyrologists, 1967), 9–13.

[60] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 38. Тот факт, что в $\mathfrak{P}^{65}$ (1 Фес.) больше букв на строку, чем в $\mathfrak{P}^{49}$ (Еф.), согласуется с предположением, что эти книги были частью большого Павлова

корпуса; писец мог уплотнить текст в последних книгах, чтобы уместить всё это в кодекс. Разбор темы см. в P. W. Comfort, "New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri," NovT 41 (1999): 216.

[61] Эпп (Epp, "Issues,"495–96) справедливо отмечает, что невозможно точно узнать, какие еще книги были в той или иной рукописи. В то же время, он утверждает, что рукопись, содержащая Второе послание к Фессалоникийцам, должна была включать по меньшей мере еще и Первое послание к Фессалоникийцам.

[62] B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, vol. 7 (London: Egypt Exploration Society, 1910), 4–8.

[63] Подробнее по вопросу датировки см. A. S. Hunt, Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, vol. 1 (Manchester: Manchester University Press, 1911), 10–11; и H. I. Bell and T. C. Skeat, Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri (London: Trustees of the British Museum, 1935), 6.

[64] В работе с рукописями существует понятие «лицевой» и «обратной» стороны листа. «Лицевая» сторона – та, на которой поверхность лучше подходит для письма. У папирусов это сторона с горизонтальным расположением волокон, у пергамента – более гладкая внутренняя сторона кожи. Соответственно, «обратная» сторона папируса – та, где волокна идут вертикально, а пергамента – более ворсистая внешняя сторона кожи. Подробнее см. E. G. Turner, "Recto and Verso," JEA 40 (1954): 102–6.

[65] Джером Куинн (Quinn, "$\mathfrak{P}^{45}$—The Pauline Canon?," 380) выступает с гипотезой, что кодекс $\mathfrak{P}^{32}$ мог содержать персональные послания Павла (1 и 2 Тим., Тит., Филим.), служа дополнением к кодексу $\mathfrak{P}^{46}$, в котором были послания Павла к христианским общинам.

[66] Тробиш (D. Trobisch, Paul's Letter Collection: Tracing the Origins (Minneapolis: Fortress, 1994)) с уверенностью отмечает: «В рукописях нет никаких свидетельств того, что послания Павла когда-либо ходили в сборнике, содержавшем лишь некоторые из тринадцати посланий» (22).

[67] Очевидно, что у нас есть несколько посланий Петра, названных по имени их автора (1 и 2 Пет.). Однако они были частью более обширного собрания, в которое входили тексты нескольких авторов (Петра, Иоанна, Иакова, Иуды), в то время как корпус Павла имел лишь одного автора. Таким образом, нельзя было просто назвать Первое послание Петра по имени его адресатов, поскольку его нужно было отличать от прочих писем корпуса, которые были написаны другими авторами.

[68] Trobisch, Paul's Letter Collection, 26.

[69] Trobisch, The First Edition of the New Testament, 39–40.

[70] Ibid., 40.

[71] Гюнтер Зунц (G. Zuntz, The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum (London: British Academy, 1953)) утверждал, что Павлов корпус сложился ок. 100 года.

[72] Обзор ранних рукописей книги Откровения см. в Parker, New Testament Manuscripts and Their Texts, 232–36.

[73] В некоторых из этих манускриптов совершенно точно не было других книг. Так, папирус $\mathfrak{P}^{78}$ (Иуд.) вероятнее всего служил оберегом. Подробнее об оберегах и миниатюрных кодексах см. M. J. Kruger, "P.Oxy. 840: Amulet or Miniature Codex?," JTS 53 (2002): 81–94.

[74] Подробнее о $\mathfrak{P}^{72}$ см. Tommy Wasserman, The Epistle of Jude: Its Text and Transmission (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2006).

[75] Haines-Eitzen, Guardians of Letters, 96–104.

[76] E. G. Turner, The Typology of the Early Codex (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977), 79–80.

[77] Haines-Eitzen, Guardians of Letters, 97. Есть и другие мнения о том, кто написал $\mathfrak{P}^{72}$; см. Wasserman, The Epistle of Jude, 30–50.

[78] Колин Робертс предлагает в качестве датировки середину III века. См. Colin H. Roberts, John W. B. Barns, and Henrik Zilliacus, The Antinoopolis Papyri (London: Egypt Exploration Society, 1950), 24–26.

[79] Ibid., 24–25.

[80] Michael J. Kruger, "The Date and Content of P. Antinoopolis 12 (0232)," NTS, 2012.

[81] Trobisch, The First Edition of the New Testament, 24–25. Вопрос о присутствии «Пастыря» Ерма и Послания Варнавы в конце Синайского кодекса, а Первого и Второго посланий Климента Римского – в конце Александрийского рассматривался в предыдущих разделах.

[82] Тематика кодексов хорошо охвачена в следующих трудах: A. Blanchard, ed., Les débuts du codex (Turnhout: Brepols, 1989); C. H. Roberts and T. C. Skeat, The Birth of the Codex (London: Oxford University Press, 1987); Turner, The Typology of the Early Codex; Skeat, "The Origin of the Christian Codex," 263–68; H. A. Sanders, "The Beginnings of the Modern Book," University of Michigan Quarterly Review 44, no. 15 (1938): 95–111; C. C. McCown, "Codex and Roll in the New Testament," HTR 34 (1941): 219–50; L. W. Hurtado, "The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra, and the Staurogram," in Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson, ed. Stephen G. Wilson and Michael Desjardins (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000), 271–88; S. R. Llewelyn, "The Development of the Codex," in New Documents Illustrating Early Christianity, vol. 7, A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982–83, ed. S. R. Llewelyn and R. A. Kearsley (North Ryde, NSW: Macquarie University Ancient History Documentary

Research Center, 1994), 249–56; Graham N. Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?," in Jesus and Gospel, 165–91; и Eldon J. Epp, "The Codex and Literacy in Early Christianity at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's Books and Readers in the Early Church," in Critical Review of Books in Religion 1997, ed. Charles Prebish (Atlanta: American Academy of Religion and Society of Biblical Literature, 1997), 15–37.

[83] Подробнее о свитках см. в Gamble, Books and Readers, 43–48, и William A. Johnson, Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus: Studies in Book and Print Culture (Toronto: University of Toronto Press, 2004).

[84] Иногда свитки использовались повторно. В этом случае писали на обратной стороне (т.е. снаружи) пергамента или папируса. Такой свиток, известный как опистограф, вероятно, упоминается Плинием Младшим (Письма 3.5.17).

[85] Одна тетрадь кодекса могла включать не более 250 страниц (около 125 листов), потому что иначе нагрузка на сгиб была слишком большой, а центральные страницы начинали выпирать при закрытии книги. Многие из наиболее ранних папирусных кодексов – например, $\mathfrak{P}^{46}$ (послания Павла), $\mathfrak{P}^{47}$ (Откр.) и $\mathfrak{P}^{75}$ (Ин., Лк.) состояли из одной тетради. Более крупные кодексы, например $\mathfrak{P}^{45}$ (Четвероевангелие, Деян.), обычно состояли из нескольких тетрадей от 4 до 12 страниц каждая, сшитых по корешку. Порой многотетрадные кодексы использовались и для небольших текстов – например $\mathfrak{P}^{66}$, кодекс конца II века, содержащий только Евангелие от Иоанна. Это позволяет предположить, что многотетрадные кодексы существовали уже во II веке. Подробнее о вместимости ранних кодексов см. Roberts and Skeat, The Birth of the Codex, 65–66; Turner, TheTypology of the Early Codex, 55–60.

[86] Робертс и Скит подтвердили доминирование кодексов в ранний период, продемонстрировав, что именно такой формат был избран христианами с самого начала (The Birth of the Codex, 38–44). Столь раннюю датировку оспорил Ян ван Хельст (J. van Haelst, "Les origines du codex," in Blanchard, Les débuts du codex, 13–36).

Эрик Тёрнер (E. G. Turner, Greek Papyri: An Introduction (Oxford: Clarendon, 1968), 10) также выступает против чрезмерно ранней датировки. Тем не менее, Скит (T. C. Skeat, "Early Christian Book-Production," in The Cambridge History of the Bible, ed. G. W. H. Lampe (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 54–79) и Робертс (C. H. Roberts, "P Yale 1 and the Early Christian Book," American Studies in Papyrology 1 (1966): 25–28) продолжают настаивать на ранней дате, ссылаясь на открытие рукописи P. Yale 1 – папирусного кодекса с текстом книги Бытия, который был датирован 80-100 годами. Последние открытия подтверждают господство формата кодекса. Между 1997 и 1999 годами было открыто несколько ранних Оксиринхских манускриптов, и все они – кодексы: P. Oxy. 4403-4404 (Мф.); P. Oxy 4445-4448 (Ин.) и P. Oxy. 4494-4500 (фрагменты Мф., Лк., Деян., Рим., Евр., Откр.).

[87] Статистику см. в Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 44–53.

[88] Roberts and Skeat, TheBirth of the Codex, 35–37.

[89] Ibid., 45–53; Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 63–69; T. C. Skeat, "The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost Advantage of the Codex," ZPE 45 (1982): 169–75.

[90] Другие теории происхождения кодекса сталкиваются с теми же проблемами. Так, Эпп (Epp, "The Codex and Literacy," 15–37) и Майкл МакКормик (Michael McCormick, "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style," Scriptorium 39 (1985): 150–58) выступали с гипотезой, что кодексы использовались потому, что были удобны в миссионерских путешествиях; Стэнтон (Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?," 181–91) предполагал, что к массовому принятию кодексов привело использование ранними христианами импровизированных «записных книжек» (например, восковых, деревянных и пергаментных табличек) для записи изречений Иисуса или текстов из Ветхого Завета.

[91] Skeat, "The Origin of the Christian Codex," 263–68. Здесь можно вспомнить слова Фредерика Кеньёна: «Когда Ириней в конце второго века рассуждает о четырех Евангелиях как о Божественном

доказательстве истинности христианства, а о числе четыре – как об аксиоме, можно предположить, что он привык видеть книги, в которых содержались все четыре Евангелия» (F. G. Kenyon, The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible, vol. 1 [London: Emery Walker, 1933–1937], 13).

[92] Gamble, Books and Readers, 58–66; Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 69–83.

[93] Elliott, "Manuscripts, the Codex, and the Canon," 111.

[94] Хертадо (Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 80) отмечает, что во II и III веках около трети христианских рукописей все еще были на свитках.

[95] Например, у нас есть только библейские рукописи II века не в кодексах: P. IFAO (Откр.); P. Oxy. 4443 (Есф.); P. Barc. inv. 2 (Пс.). Однако следует отметить, что рукопись Откровения представляет собой просто повторно использованный свиток (опистограф), т.е. она не была результатом намеренного желания записать текст именно в свиток. Кроме того, что касается свитков Есфири и Псалтири, неясно, они христианские или иудейские. Подробнее см. в Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 54-56.

[96] У нас есть несколько текстов Нового Завета, скопированных на обратную сторону использованных свитков, например, $\mathfrak{P}^{13}$, $\mathfrak{P}^{18}$, $\mathfrak{P}^{22}$. Причина этого, однако, состоит в желании повторно использовать материал, а сами такие свитки создавались для частного использования.

[*] *Фаюмский фрагмент (P. Vindob. G. 2325) – небольшой папирус очень низкой степени сохранности, на котором можно разобрать около 100 греческих букв. Его текст близок, но не идентичен, отрывку Мк. 14.26-31. Точное содержание Фаюмского фрагмента остается на уровне гипотез: одни ученые считаю его парафразом Синоптических Евангелий, другие – фрагментом апокрифического*

Евангелия Петра. Крюгер, очевидно, придерживается второй версии.

[97] Например, P. Iand. 1.4 («Пастырь» Ерма); P. Lond. Christ. 1 (Евангелие Эгертона 2); P. Ryl. 463 (Евангелие от Марии).

[98] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 59, курсив Крюгера.

[99] Скит (T. C. Skeat, "'Especially the Parchments': A Note on 2 Timothy iv.13," JTS 30 (1979): 173–77) утверждал, что в 2 Тим. 4.13 речь идет не о двух видах книг, а просто о книгах в целом. Он переводил слова Павла как «Принес книги, то есть (μάλιστα) пергаменты». Однако это предположение поддержали лишь немногие ученые. Подробнее см. Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?," 177–78.

[100] G. Schrenk, "βίβλος, βιβλίον," in TDNT 1:615–20; Лк. 4.20; Гал. 3.10; Евр. 9.19; Флавий. Иуд. др. 3.74; Клим. 2 Кор. 14.2; Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?," 177.

[101] Квинтиллиан. Риторические наставления 10.3.31-32. Квинтиллиан пишет: «Scribi optime ceris, in quibus facillima est ratio delendi, nisi forte visus infirmior membranarum potius usum exiget» (лучше писать на воскованных дощечках, на которых удобнее стирать можно, что нам не понравится, ежели только по слабости зрения не будем принуждены прибегать к употреблению пергамента). Упоминание о восковых дощечках (ceris) показывает, что далее речь идет именно о кодексе. Таким образом, совет использовать пергамент относится к пергаментным кодексам. См. Roberts and Skeat, Birth of the Codex, 21, and Gamble, Books and Readers, 50.

[102] Марциал. Эпиграммы 1.2: «Quos arat brevibus membrana tabellis» (Что зажал в коротких листочках пергамент). Подробный разбор темы см. в Roberts and Skeat, Birth of the Codex, 24–29.

[103] Gamble, Books and Readers, 50.

[104] Обзор мнений см. в I. H. Marshall, A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 818–21.

[105] Гипотеза о том, что подобные книжки могли использоваться для записи преданий об Иисусе, приводится в следующих исследованиях: Roberts and Skeat, The Birth of the Codex, 59; S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, 2nd ed. (New York: Jewish Theological Seminary, 1962), 203; и Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript with Tradition and Transmission in Early Christianity, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 157–63. Учитывая возможное знакомство Павла с каноническими Евангелиями (1 Тим. 5.18, см. выше), следует хотя бы допустить вероятность того, что в этих кодексах могли содержаться евангельские тексты.

[106] Martin C. Albl, And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections (Leiden: Brill, 1999). Подробнее см. Stanton, "Why Were Early Christians Addicted to the Codex?," 182–85.

[107] E. Randolph Richards, "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters," BBR 8 (1998): 151–66; Trobisch, Paul's Letter Collection; Gamble, Books and Readers, 100–101.

[108] Цицерон. Письма 770.5 (Аттику 16.5.5). Есть и другие примеры. Как пишет Плутарх, после того как Александр Великий велел поджечь палатку своего секретаря, он пожалел, что все копии его писем сгорели – настолько, что направил тем, кому прежде писал, повеление прислать копии собственных писем (Плутарх. Эвмен 2.2-3).

[109] Цицерон. Письма 672.1 (Близким 7.25.1)

[110] Цицерон. Письма 500.1 (Близким 9.26.1). Переведено с английского текста (см. примечание переводчика к следующему предложению).

[*] *Эта цитата Цицерона переведена с английского текста, поскольку и в русском переводе Горенштейна его слова интерпретируются совершенно иначе. Латинский оригинал: «Ad te harum exemplum in codicillis exaravi». Русский перевод: «Вот царапаю на табличках черновик этого письма к тебе» (Письма Марка Туллия Цицерона. В 3 т. / Пер., ком. В.О. Горенштейна. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 3. С. 44). Согласно комментариям Горенштейна (там же, Т. 3. С. 534; ср. там же, Т. 1. С. 486), речь идет не о том, что Цицерон копировал свои письма в пергаментный кодекс для хранения, а о том, что он наскоро писал их острой палочкой на вощёной табличке (именно так Горенштейн понимает слово «codicilli»; см. там же, Т. 1. С 486), чтобы потом отдать секретарю для создания чистовой копии; на само́й же табличке текст, очевидно, после этого стирался. Если версия Горенштейна верна, то данный вывод Крюгера следует считать ошибочным.*

[111] Рэндольф Ричардс (Richards, "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters," 154–55) утверждает, что использование Павлом кодексов для хранения копий своих писем свидетельствует против тезиса Гэмбла, и высказывает гипотезу, что кодексы распространились постепенно и непреднамеренно. Однако идея Гэмбла о том, что кодекс был столь популярен, потому что в него умещались все Павловы послания, не исключает того, что сам Павел тоже мог пользоваться кодексом. Здесь одно естественным образом ведет к другому. См. Gamble, Books and Readers, 65.

[112] E. R. Richards, Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition, and Collection (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 220–21.

[113] Scott Charlesworth, "Public and Private—Second- and Third-Century Gospel Manuscripts," in Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon, ed. C. A. Evans and H. Daniel Zacharias (London: T&T Clark, 2009), 148–75.

[114] Рукопись могла создаваться для богослужения, но затем оказаться в частном употреблении; или же ее могли создать для

личного пользования, а затем читать за богослужением.

[115] W. A. Johnson, "Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity," AJP 121 (2000): 593–627; Johnson, Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus.

[116] C. H. Roberts, "Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester," BJRL 20 (1936): 227.

[117] Johnson, "Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity," 609.

[118] G. N. Stanton, "What Are the Gospels? New Evidence from Papyri," in Jesus and Gospel, 204.

[119] Примеры подобной разметки в христианских рукописях: P. Egerton 2 (II в.); $\mathfrak{P}^{46}$ (II-III вв.); P. Dura inv. 24 (III в.); P75 (III в.); $\mathfrak{P}^{100}$ (III-IV вв.); $\mathfrak{P}^{115}$ (III-IV вв.); P.Oxy. 1080 (IV в.); рукопись Мелитона Сардийского из папирусов Честера Битти (IV в.); Синайский кодекс (IV в.); Александрийский кодекс (V в.). Эрнест Ревел (E. J. Revell, "The Oldest Evidence for the Hebrew Accent System," BJRL 54 (1971): 214–22, esp. 214–15) отмечает, что такие интервалы встречаются в ряде кумранских документов, обозначая различные разделы текста. Эмануэль Тов (E. Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible (Minneapolis: Fortress, 1992), 210–11, 299–315) считает, что смысловые пробелы между словами были характерны и для древнееврейского, и для греческого текста Ветхого Завета.

[120] Трема – это две точки над гласной буквой (как умлаут в немецком), которые нужны, чтобы читатель не «соединил» ее с гласной из предыдущего слова. E. G. Turner, Greek Manuscripts of the Ancient World (London: Institute of Classical Studies, 1987), 10.

[121] В древнейших христианских рукописях придыхания встречаются редко, и это как правило густое придыхание (дасия); примеры таких манускриптов: $\mathfrak{P}^{5}$, $\mathfrak{P}^{37}$, $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{46}$, $\mathfrak{P}^{75}$, $\mathfrak{P}^{113}$, P. Oxy. 1779 и книга Бытия из папирусов Честера Битти. Недавно знаки

густого придыхания обнаружили в папирусе $\mathfrak{P}^{104}$ (P. Oxy. 4404), датируемом концом II века.

[122] Turner, Greek Manuscripts of the Ancient World, 8–12.

[123] В христианских текстах ударение встречается сравнительно редко, хотя порой такое бывает. Так, в $\mathfrak{P}^{46}$ (III в.) есть слова с острым ударением, в P. Yale 1 (III в.) тоже, вероятно, стояли ударения; в P. Mich. 130 (III в.) и P. Ryl. 1.1 (III-IV вв.) содержится на удивление много слов с ударениями и другой разметкой для чтения. См. Roberts, Manuscript, Society and Belief, 10.

[124] Turner, The Typology of the Early Codex, 85–87.

[125] Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 174.

[126] Turner, The Typology of the Early Codex, 85.

[127] Подробнее о размерах кодексов см. ibid., 13–34; и Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 155–69.

[128] Тот факт, что в миниатюрных кодексах преобладают христианские тексты, подтолкнул к гипотезе о том, что миниатюрный кодекс был исключительно христианским изобретением. Робертс пишет: «По имеющимся данным, миниатюрный кодекс придумали христиане» (Manuscript, Society and Belief, 12). Гэмбл придерживается более умеренного подхода: «Миниатюрный формат был если не исключительно христианским явлением, то очень любимым в их среде» (Books and Readers, 236).

[129] Roberts, Manuscript, Society and Belief, 10–11. Подробнее о миниатюрных кодексах см. в Kruger, “P.Oxy. 840: Amulet or Miniature Codex?,” 81–94; и T. J. Kraus, “P.Oxy. V 840—Amulett oder Miniaturkodex? Grundsätzliche unde ergänzende Anmerkungen zu zwei Termini,” ZAC 8 (2004): 485–97; и Kraus, “Die Welt der Miniaturbücher in der Antike und Spätantike. Prolegomena und erste methodische Annäherungen für eine Datensammlung,” SNTSU 35 (2010): 79–110. До нас дошло множество миниатюрных кодексов с текстами из

Ветхого и Нового Завета (например, Откровение P. Oxy. 1080 или Второе послание Иоанна в 0232).

[130] Hill, Who Chose the Gospels?, 30.

[131] Turner, The Typology of the Early Codex, 14–22; Hurtado, The Earliest Christian Artifacts, 162–63.

[132] В соответствии с методологией Тернера в измерениях сначала указывается ширина, а затем высота.

[133] Хотя $\mathfrak{P}^{52}$ – крошечный фрагмент, его общие размеры можно оценить с достаточной степенью точности.

[134] Конечно, некоторые могли считать эти книги Писанием, даже если их не читали за богослужением. Примерами апокрифического материала в миниатюрных кодексах являются «Пастырь» Ерма (P. Oxy. 1783); Деяния Петра (P. Oxy. 849); Деяния Павла и Феклы (P. Ant. 1.13 и P. Ant 1.6); Протоевангелие Иакова (P. Grenf. 1.8); Дидахе (P.Oxy. 1782; см. также R. H. Connolly, "New Fragments of the Didache," JTS 25 [1924]: 151-53); Жизнь Мани (P. Colon. inv. 4780); «Вил и дракон» (в Синодальном переводе – Дан. 14 гл.) (Bodl. gr. bib. d2); Евангелие от Марии (P. Ryl. 3.463); Третья книга Ездры (P. Oxy. 1010); Книга Товита (P. Oxy. 1594); и некое апокрифическое Евангелие (P .Oxy. 840). Подробнее об P .Oxy. 840 см. в M. J. Kruger, The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity (Leiden: Brill, 2005).

[135] Roberts, Manuscript, Society and Belief, 14. Стоит отметить, что некоторые папирусы с классическими произведениями также написаны довольно простым и безыскусным шрифтом (например, P. Oxy. 1809, 2076, 2288). Но, согласно Э. Г. Тернеру, это не обязательно значит, что дело тут в шрифте: «Шрифты ничего не решают… Порой самый изящный шрифт бывает испорчен неумелым писцом» ("Scribes and Scholars," in Oxyrhynchus: A City and Its Texts, ed. A. K. Bowman et al. [London: Egypt Exploration Society, 2007], 258–59).

[136] Roberts, Manuscript, Society and Belief, 14. Кроме того, Стэнтон отмечает, что несколько из недавно найденный манускриптов Нового Завета написаны в манере, близкой к литературной. См. Stanton, "What Are the Gospels?," 192–206.

[137] Hanes-Eitzen, Guardians of Letters, 65. Само по себе разграничение между «литературными» и «документальными» папирусами – вещь с точки зрения многих ученых спорная. Подробнее см. Turner, Greek Papyri, vi–vii; Roger A. Pack, The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, 2nd ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967), 1; и Epp, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying," 39–40.

[138] Charlesworth, "Public and Private," 168.

[139] Turner, Greek Papyri, 88–96; Charlesworth, "Public and Private," 161.

[140] Charlesworth, "Public and Private," 159–61.

[141] Подробнее об этой рукописи см. Martin and Kasser, Papyrus Bodmer XIV–XV; и Porter, "Papyrus Bodmer XV ($\mathfrak{P}^{75}$) and the Text of Codex Vaticanus," 363–76.

[142] Charlesworth, "Public and Private," 171–72.

[143] Тот факт, что в городах с большим христианским населением имелись основанные христианские библиотеки, делает наличие при них центров по переписыванию книг еще более вероятным. Так, библиотека в Кесарии была основана в начале III века (Иероним. О знаменитых мужах 112; Церк. ист. 7.32.25). В ней имелось множество ресурсов для копирования, редактирования и публикации библейских рукописей. В Иерусалиме к началу III века также была библиотека (Церк. ист. 6.20.1), равно как, вероятно, и в Александрии (как видно из обширной литературной работы и возможных катехизических школ в Александрии при Пантене Пресвитере, Клименте и Оригене; Церк. ист. 5.10; 6.3.3). Подробнее см. в Gamble, Books and Readers, 155-59.

[144] Каталог и описание Оксиринхских папирусов см. в Julian Krüger, Oxyrhynchos in der Kaiserzeit: Studien zur Topographie und Literaturrezeption (Frankfurt: Peter Lang, 1990).

[145] Подробнее об Оксиринхе см. в Luijendijk, Greetings in the Lord, 1–21; Parsons et al., Oxyrhynchus; Turner, “Roman Oxyrhynchus,” 78–93.

[146] Charlesworth, “Public and Private,” 155.

[147] Ibid., 148, курсив автора.

[148] Иустин. 1 Апол. 67.3.

8. Церковная рецепция: спорные книги и границы канона

Сети закона и пророков недоставало сказавшего: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5.17). И сплетение невода было наполнено посредством Евангелий и слов Христа, переданных через апостолов.

Ориген

В предшествующих главах мы постарались ответить на один из аргументов против самоподтверждаемой модели каноничности, а именно, что на фоне бурной и неоднозначной история канона наивно верить, что церковную рецепцию прошли именно те книги, которые хотел дать людям Бог. Ответ оказался несложным: история канона совсем не так неоднозначна, как утверждают критики. В предыдущих двух главах речь шла о том, что новозаветные книги оказали столь существенное влияние на раннехристианские общины, что к середине II века сложилось «ядро» канона. Это достаточно сильный контраргумент, однако, здесь еще есть, что добавить. Несмотря на то, что к указанной эпохе существовало «ядро» канона, его границы оставались неопределенными. Среди различных раннехристианских течений неизбежно возникали разногласия по поводу того, какие книги следовало считать Священным Писанием, а какие – нет. Под вопросом оказывались как книги известного нам Нового Завета, не входившие в «ядро» (например, Второе послание Петра или Откровение Иоанна Богослова), так и те тексты, что в итоге не вошли в Новый Завет (например, Евангелие от Петра или «Пастырь» Ерма). Факт существования подобных разногласий и составляет суть аргумента от разнообразия форм канона, направленного против самоподтверждаемой модели.

Цель данного раздела – разобраться в том, насколько широким был разброс мнений о границах канона в раннехристианской среде. В начале мы рассмотрим типы доводов в пользу идеи крайнего разнообразия форм канона вплоть до IV века. Затем коснемся некоторых спорных и апокрифических книг и попробуем лучше узнать историю их отношений с каноном, а также их характеристики в этом плане. Правда ли разномыслия по поводу этих книг были столь серьезны, как о том говорят критики? Правда ли, что апокрифы имеют не меньшие прав быть включенными в канон, что и те книги, которые его сегодня составляют? Наконец, мы изучим некоторые признаки консенсуса по поводу канона, сложившегося среди первых христиан. В какой момент все согласились, что границы Нового Завета таковы, каковы они есть?

I. Аргументы в пользу разнообразия форм канона

Чтобы оценить жизнеспособность аргумента от разнообразия форм канона, необходимо лучше изучить гипотезу о том, что до IV века не было согласия относительно каноничности тех или иных книг. Можно ли в ее рамках доказать, что до IV века канон был настолько размытым понятием, насколько его порой таковым представляют? Здесь мы рассмотрим два основных аргумента этой гипотезы.

A. Использование апокрифических книг

Один из классических способов продемонстрировать разнообразие форм канона (и, следовательно, перенести момент его фиксации на более поздний срок) состоит в обращении к примерам апокрифической литературы у первых христиан. Джеффри Ханеман являет нам типичный пример такого подхода[1]. Он справедливо отмечает, что «христианские авторы II века ссылаются на многие другие Евангелия, помимо канонических четырех»[2]. Это особенно заметно, если учесть цитаты неканонических изречений Иисуса (аграфы), источник которых неизвестен, но которые при этом

встречаются в трудах отцов ранней Церкви [3]. Однако затем Ханеман делает из этого факта неожиданный вывод: «Такое вряд ли могло иметь место, если бы канон из четырех Евангелий уже сложился» [4]. Но почему? Ханеман не объясняет, каким образом использование неканонических преданий об Иисусе может доказать, что Четвероевангелие еще не утвердилось в качестве канона. Почему эти два явления нужно считать взаимоисключающими? Вероятно, Ханеман исходит из того, что рецепция определенных книг в качестве канонических (скажем, четырех Евангелий) каким-то образом означает запрет на дальнейшее обращение к материалу за пределами данных книг. Но непонятно, откуда взялась эта идея, ведь сам Ханеман не приводит доводов в ее пользу. В реальности история раннего христианства говорит, что всё должно было быть ровно наоборот. Мы знаем, что устные предания об Иисусе бытовали вплоть до II века (и далее), зачастую принося огромную пользу верующим [5]. Также и раннехристианские авторы иногда опирались на апокрифические Евангелия как на ценные источники сведений о жизни Иисуса [6]. Но это не обязательно означало, что они считали такие источники равными по авторитетности каноническим книгам. Отцы Церкви были вполне способны различать между Библией и просто хорошими книгами [7].

То, что Ханеман не проводит такого различия, особенно удивительно, учитывая, что чуть выше он сам упрекает других ученых за то, что те путают «знакомство с четырьмя Евангелиями и наличие Четвероевангелия в качестве канона» [8]. Другими словами, само по себе использование текста не подразумевает признание за ним авторитетного статуса. Как же тогда Ханеман может утверждать, что само по себе использование апокрифа неизбежно доказывает, что он якобы имел авторитетный статус – такой, который ставил бы под вопрос факт каноничности Четвероевангелия? Подобная путаница существует и у других авторов. Например, Гарри Гэмбл вспоминает хорошо известную историю о том, как Евангелие от Петра было в употреблении у Росской Церкви при епископе Серапионе Антиохийском в качестве доказательства того, что «сборник из четырех Евангелий еще не

стал нормативным»[9]. Ли Мартин Макдональд ссылается на ту же историю как на свидетельство того, что на тот момент не было «идеи фиксированного канона из четырех Евангелий»[10]. Однако из того, как ситуацию описывает сам Серапион, никак не следует, что в Росской Церкви Евангелие от Петра считали частью Священного Писания и читали в этом качестве во время литургии [11]. Напротив, очень сомнительно, что такой епископ, как Серапион, позволил бы общине использовать в качестве Писания книгу, которую он даже не читал[12]. Серапион прямо заявляет, что ему известны книги Писания, которые «были нам преданы», и что Евангелие от Петра не входило в их число[13]. Итак, мы видим, что некоторые ученые, вероятно, не различают между использованием ценных материалов из апокрифических книг и рецепцией этих книг в качестве Писания.

Способность раннехристианских авторов отличать Библию от просто полезных книг хорошо заметна на примере Климента Александрийского и Оригена – ученейших интеллектуалов, знакомых с огромным объемом внебиблейской литературы, которую они регулярно цитировали в своих богословских работах. Мартин Генгель отмечает, что Климент любил «показывать свою образованность», цитируя различные источники (канонические и апокрифические), порой смешивая их и не указывая ни названия, ни автора[14]. Климент цитирует Проповедь Петра[15], Евангелие египтян[16], Евангелие от евреев[17] и другие неканонические книги. При этом он прямо утверждает, что существует четыре и только четыре «традиционных» Евангелия, которые принимает Церковь: от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна[18]. В какой-то момент, используя изречение из Евангелия египтян, он намеренно принижает его значимость, отмечая, что это изречение не встречается в традиционном Четвероевангелии[19]. Генгель отмечает:

«Относительная благодушность Климента по отношению к “апокрифическим” текстам и преданиям, связанная с уникальной духовной средой Александрии и постоянными дискуссиями самого

Климента с самыми разными людьми... не должна заслонять тот факт, что для него апостольское происхождение и особый церковный авторитет четырех Евангелий уже были неоспоримы» [20].

Ориген также обращается к различным неканоническим книгам, в том числе к Евангелию от Петра [21] и Евангелию от евреев [22]. Ориген мог черпать из этих сочинений ценный материал, даже не одобряя их в целом, поскольку понимал, что подобные тексты часто содержат смешение подлинного и неподлинного [23]. При этом Ориген ясно демонстрирует, что в качестве Писания он принимает четыре и только четыре Евангелия [24]; также он регулярно принижает значение Евангелия от евреев [25]. Ориген пишет о четырех Евангелиях как о «единственных бесспорных для всей Церкви Божией, находящейся под небом» [26], а в другом месте он говорит: «Из всех этих Евангелий мы не принимаем никакого иного, кроме тех, какие утверждены Церковью, а именно только эти четыре признанных Евангелия» [27].

Удивительно, но даже несмотря на все пояснения Климента и Оригена, Ханеман ищет у них доказательства того, что Четвероевангелие на тот момент еще *не* считалось каноном. Он заявляет: «Если бы идея Четвероевангелия к тому времени уже устоялась, то им было бы затруднительно прибегать к другим Евангелиям» [28]. И вновь Ханеман не объясняет, чем одно мешает другому. Климент и Ориген явно смотрели на вещи иначе. По этой причине их труды доказывают *противоположное* тому, что пишет Ханеман, а именно, что раннехристианские авторы зачастую не видели проблемы в том, чтобы считать известные нам четыре Евангелия каноническими и одновременно обращаться к различным преданиям об Иисусе за пределами этих Евангелий. Таким образом, не сто́ит делать слишком далеко идущих выводов из того факта, что отцы Церкви цитировали апокрифы.

B. Разногласия по поводу канонических книг

Второй довод, который приводит Ханеманом и еще ряд ученых – это примеры разногласий по поводу состава канона, которые, по их мнению, доказывают отсутствие единомыслия в этой области. Складывается впечатление, что, согласно Ханеману, чтобы счесть канонический статус книги определенным, требуется почти (или совсем) полное единство мнений по данному поводу. Так, он в очередной раз пытается оспорить существование канона из четырех Евангелий, ссылаясь на богослова III века Гая Римского, который якобы отвергал Евангелие от Иоанна, считая его автором гностика Керинфа[29]. Мы не знаем доподлинно, отрицал ли Гай Евангелие от Иоанна. Так, Чарлз Хилл считал это сомнительным. Но пусть даже так, как это доказывает утверждение Ханемана?[30] Разве широкое признание каноничности Четвероевангелия требует полного отсутствия разногласий? Разве отдельные голоса против Евангелия от Иоанна отменяют свидетельства его всеобщей рецепции, которые мы демонстрировали в других главах этой книги? С такими критериями мы ни в какой момент времени – даже сегодня – не смогли бы утверждать факт существования канона. Давайте тогда скажем, что в XVI веке канона не было, потому что Лютеру не нравилось Послание Иакова, а в XXI веке канона не существует, поскольку у Церквей сирийской традиции список книг Нового Завета немного отличен от стандартного. Критерий абсолютного единомыслия, предлагаемый Ханеманом, никогда не требовался для рецепции той или иной книги в качестве канонической.

Сходное смещение акцентов имеет место и в других областях. Так, отцы ранней Церкви порой отмечают, что та или иная книга «оспаривается» некоторыми[31]. Известный пример – комментарии Оригена на Второе и Третье послания Иоанна, о которых он пишет, что «не все признаю́т их подлинными»[32]. Ханеман использует эту ремарку как свидетельство того, что всеобщее согласие по данным посланиям еще не достигнуто. При этом он совершенно упускает положительный смысл слов Оригена, который состоит в том, что большинство христиан – включая самого Оригена – считают их как-раз подлинными. Фразой «не все признаю́т» Ориген лишь отмечает наличие исключений из широкой тенденции. Таким образом,

приводить данный фрагмент в качестве доказательства того, что послания Иоанна не считались каноническими, – значит вводить других в заблуждение, приписывая древнему автору собственные выводы. Слова Оригена свидетельствуют разве что о том, что в определенных кругах Церкви по поводу некоторых книг продолжали возникать определенные разногласия, что совершенно не удивительно.

II. Оспариваемые книги и апокрифы

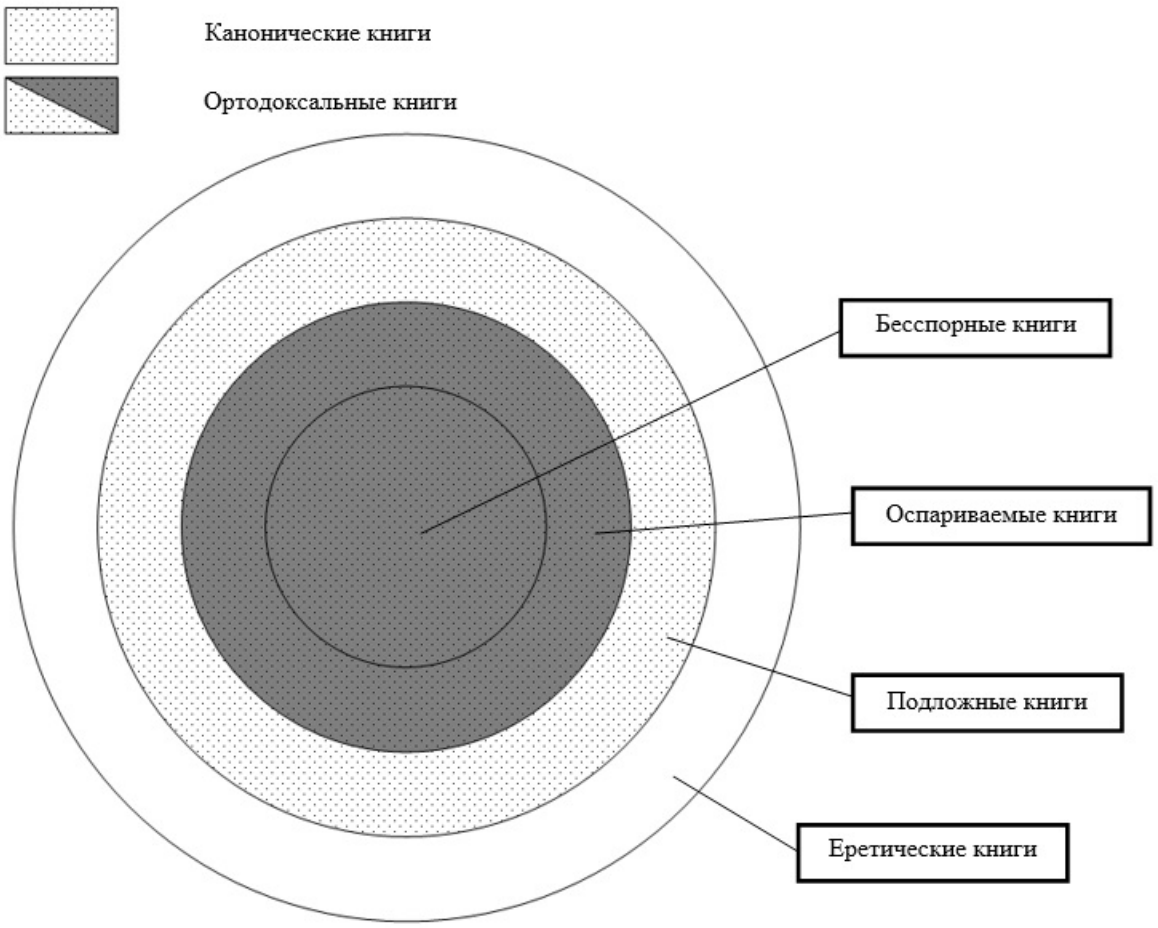
Рассмотрев аргумент от разнообразия форм канона в целом, стоит коснуться и конкретных книг, вызывавших разногласия среди христиан. Каковы их исторические достоинства? Насколько существенными были разногласия по их поводу? Учитывая значительный объем раннехристианской литературы, ее можно разделить на несколько категорий. Воспользуемся структурой известного списка книг, составленного Евсевием Кесарийским в начале IV века[33]. Евсевий – главный свидетель состояния канона в тот период, который в состоянии оценить множество типов христианской литературы в их отношении к канону. Хотя список Евсевия может казаться несколько запутанным и даже непоследовательным в определенных местах[34], христианские литературные произведения разделяются в нём на четыре основных категории[35]:

1. Бесспорные книги (ὁμολογούμενα), которые признают каноническими все и повсюду. Это четыре Евангелия, Деяния, послания апостола Павла (включая Послание к Евреям)[36], Первое послание Иоанна, Первое послание Петра и Откровение Иоанна Богослова. По какой-то причине Евсевий включает в этот список книгу Откровения с оговоркой «если угодно», демонстрируя, что он мог сомневаться в ней лично, но признавая, что в целом христиане ее принимали[37].
2. Оспариваемые книги (ἀντιλεγόμενα), которые были предметом церковных разногласий, но всё же считались частью канона, поскольку в этом качестве они были «приняты большинством»

[38]. К этой категории относятся Послания Иакова, Иуды, Второе Петра, и Второй и Третье Иоанна.

3. Отвергнутые или «подложные» книги (νόθα)[39] в целом были бесспорны в богословском отношении (и потому их, вероятно, разрешалось использовать в церквах). Тем не менее, в качестве части канона эти произведения были отвергнуты[40]. К ним относятся Деяния Павла, «Пастырь» Ерма, Апокалипсис Петра, Послание Варнавы, Дидахе и Евангелие от евреев.
4. Еретические книги, которые категорически отвергаются как неортодоксальные «выдумки еретиков» и «совершенно нелепые и нечестивые»[41]. К таковым относятся Евангелие от Петра, Евангелие от Фомы, Евангелие от Матфия, Деяния Андрея и Деяния Иоанна.

Итак, Евсевий рассматривает раннехристианские книги в четырех категориях: два вида канонических (бесспорные и оспариваемые) и два вида апокрифических (подложные, но полезные, и еретические)[42]. Такая градация подтверждает то, о чём говорилось в предыдущих главах – с самого начала существовало «ядро» канона (подобное бесспорным книгам Евсевия) наряду с периферийным набором канонических книг, которые большинство принимало, но некоторые подвергали сомнению (подобно оспариваемым книгам Евсевия). Примечательно, что две первые категории Евсевия составляют как раз известные нам двадцать семь книг Нового Завета. Также отметим, что у Евсевия есть три категории ортодоксальных книг (бесспорные, оспариваемые и подложные). Существование третьей категории – книг, которые не входили в канон, но при этом считались богословски адекватными – подтверждает то, что мы уже отмечали: отцы Церкви могли считать книгу полезной и благотворной, не признавая ее канонической. Таким образом, в отличие от Ханемана, Гэмбла и других, отцы Церкви могли использовать апокриф, не ставя под сомнение определенность границ канона[43]. Эти четыре категории наглядно представлены на следующей схеме:



Теперь перейдем к более детальному анализу некоторых из этих книг. В предыдущих главах мы уже касались вопроса рецепции «бесспорных» книг, поэтому сейчас остановимся на остальных трех категориях.

А. Оспариваемые книги

1. *Послание Иакова*. Эту книгу на протяжении многих лет датировали по-разному, порой даже II веком (хотя сегодня от столь поздней датировки уже почти все отказались)[44]. Обычно же это послание датируется I веком (от 40 до 62 гг.). Его автором считают Иакова, брата Господня, который был тесно связан с другими апостолами и имел высокое положение в Иерусалимской Церкви (Деян. 15 гл.; 1 Кор. 15.7)[45]. Если

это так, то Послание Иакова должно содержать достоверное апостольское учение. Очевидно, что эта книга не пользовалась в ранней Церкви такой же популярностью, как «ядро» Нового Завета (например, послания Павла) – в трудах отцов Церкви цитат из нее немного. Но это не отменяет косвенного влияния этого послания, заметного в ряде раннехристианских текстов, таких как Первое послание Климента Римского и «Пастырь» Ерма [46]. Послание Иакова цитирует Ириней Лионский [47], Климент Александрийский написал к нему комментарий, ныне утраченный [48], а Ориген считал его частью новозаветного канона, часто цитировал и утверждал, что оно написано «Иаковом, братом Господним» [49]. Евсевий признаёт, что некоторые сомневались в статусе Послания Иакова, но относит его к числу «большинством принятых» канонических книг [50]. Послание безоговорочно принимают Иероним Стридонский, Аврелий Августин, а также Гиппонский и Карфагенский [*] соборы [51]. Кроме того, у нас есть несколько древних рукописей Послания Иакова: $\mathfrak{P}^{20}$, $\mathfrak{P}^{23}$, $\mathfrak{P}^{100}$ – все они относятся к III веку и говорят о том, что эта книга была известна первым христианам и использовалась ими. Хотя путь Послания Иакова был не столь определенным, как у других книг Нового Завета, у нас нет причин сомневаться в его каноническом статусе.

2. *Послание Иуды*. Отдельные ученые утверждают, что Послание Иуды – это псевдоэпиграф, созданный на рубеже I и II веков [52]. Другие исследователи, однако, приводят веские аргументы в пользу того, что эта книга, скорее всего была написана братом Иакова (и Иисуса), как и утверждается в ее начале [53]. Ричард Бокем на основании серьезных свидетельств датирует ее 50-ми годами I века, однако книга могла быть создана и в 80-е годы (датировка зависит от оценки связи этого послания со Вторым посланием Петра) [54]. В любом случае, есть все основания считать, что Послание Иуды происходит из апостольской среды и потому содержит апостольское учение. Как и Послание Иакова, Послание Иуды не часто цитировалось раннехристианскими авторами. Как и в случае с другими «оспариваемыми» книгами, важную роль в этом сыграл ее

небольшой объем. Это послание крошечное – в его греческом тексте всего 602 слова, что делает скупость сохранившихся упоминаний о нём менее удивительной. Кроме того, сомнения относительно Послания Иуды отчасти объясняются наличием в нём фрагментов апокрифической книги Еноха – это отмечал еще Иероним[55]. Тем не менее, рецепция Послания Иуды проходила достаточно гладко: оно входило в самый ранний известный перечень канонических книг (Канон Муратори), его апостольское достоинство отмечал Тертуллиан[56], Климент Александрийский цитировал эту книгу и написал к ней комментарий[57], Ориген считал ее вполне канонической[58], а Евсевий включил ее в число семи Соборных посланий, отметив, что Послание Иуды «вместе с прочими всенародно читают во многих церквах»[59].

3. *Второе послание Петра*. Ни одна книга не прошла столь сложного пути к рецепции в качестве канонической, как Второе послание Петра. Многие современные ученые считают ее псевдоэпиграфом и датируют началом II века[60]. Однако имеются серьезные доводы и в пользу традиционного авторства книги, что позволяет отнести ее к середине 60-х годов[61]. Такая датировка подтверждается несколькими ранними источниками, авторы которых могли быть знакомы со Вторым посланием Петра. Так, несколько фрагментов из этой книги близки к ряду мест в Первом послании к коринфянам Климента Римского (ок. 96 г.) (23.3 [2 Пет. 3.4]; 9.2 [2 Пет. 1.17]; 35.5 [2 Пет. 2.2] и др.)[62]. Автор Апокалипсиса Петра (ок. 110 г.), похоже, также был знаком со Вторым посланием Петра[63]. Бокем считает связь с Апокалипсисом Петра «очень явной» и «достаточной, чтобы исключить позднюю датировку Второго послания Петра»[64]. Иустин Философ делает очевидную аллюзию на отрывок 2 Пет. 2.1 в своем Разговоре с Трифоном Иудеем[65]. Знакомство с посланием демонстрируют Ириней[66] и Ипполит Римский[67]. Климент Александрийский написал ныне утерянный комментарий на Второе послание Петра[68]. Ориген цитировал его шесть раз и явно принимал в качестве канонического[69], а Евсевий причислил это послание

к «оспариваемым» книгам, но всё же отметил, что эти книги известны большинству христиан[70]. Несмотря на первоначальные сомнения среди части христиан, в конце концов Второе послание Петра было принято такими влиятельными церковными деятелями, как Иероним Стридонский, Афанасий Великий, Григорий Богослов и Аврелий Августин[71]. Важно помнить, что при всех изначальных сложностях, рецепция Второго послания Петра получала значительно больше поддержки, чем самые перспективные из книг, не попавших в канон.

4. *Второе и Третье послания Иоанна*. Большинство ученых сходятся во мнении, что все три послания Иоанна имеют общего автора, продолжая при этом спорить о том, кто бы мог этим автором быть[72]. Ириней (Против ересей 3.16.18) и Климент Александрийский (Строматы 2.15.66) приписывают по крайней мере Первое послание Иоанна апостолу Иоанну, сыну Зеведееву, что является серьезным аргументом в пользу традиционной точки зрения, согласно которой этот ученик Иисуса был автором всех трех посланий. Как и следовало ожидать, Второе и Третье послания Иоанна цитируются реже, чем его Первое послание, что отчасти объясняется их небольшим объемом. Однако маленькие письма всё же оставили свой след в истории. Вероятно, с Первым и Вторым посланиями был знаком Поликарп Смирнский[73]. Есть основания полагать, что Игнатий Антиохийский знал о Втором послании[74]. В конце II века автор Канона Муратори упоминает как минимум два (а, возможно, и все три) послания Иоанна[75]. Ириней принимал в качестве канонических книг как минимум Первое и Второе послания[76], а Климент Александрийский цитировал Второе послание и написал ныне утраченные комментарии на Второе и Третье послания Иоанна[77]. Ипполит Римский считал подлинными по крайней мере первые два послания (о третьем он умалчивает)[78]. Киприан Карфагенский был знаком со Вторым посланием[79], а Дионисий Александрийский с уверенностью называл Второе и Третье послания Иоанна каноническими[80]. Ориген, признавая

существование сомнений по поводу Второго и Третьего посланий, отмечал, что в его время бóльшая часть Церкви считала их подлинными – включая самого Оригена[81]. Ко временам Евсевия Кесарийского (IV в.), как уже отмечалось, эти послания уже прошли рецепцию, заняв место среди «семи Соборных посланий»[82]. Чарлз Хилл отстаивал идею о том, что рецепция этих двух маленьких писем, которые использовались реже прочих новозаветных книг, указывает на их вероятную связь с Первым посланием Иоанна (и, возможно, другими произведениями Иоаннова корпуса) в гораздо более ранний период[83]. Другими словами, сложно допустить, что эти произведения попали бы в число Соборных посланий, если бы они бытовали сами по себе независимо и начали рассматриваться в качестве кандидатов в канон в поздний период. Их историческая и текстологическая связь с другими Иоанновыми книгами – даже если эти послания цитируются реже прочих – представляет собой лучшее объяснение того факта, что они дошли до нас и прошли церковную рецепцию. Эта гипотеза находит подтверждение в уже упоминавшемся кодексе III века P. Ant. 12 (0232), в котором содержится Второе послание Иоанна. Изначальное количество страниц в этом кодексе позволяет предположить, что в нём некогда находились и другие Иоанновы послания.

5. *Откровение Иоанна Богослова*. Хотя авторство книги Откровения, как и в случае с прочими книгами Нового Завета, остается предметом дискуссий, ранние церковные писатели на удивление единодушно свидетельствуют, что книгу написал Иоанн, сын Зеведеев[84]. При этом некоторые из них, к примеру, Дионисий Александрийский, утверждали, что Откровение написал другой Иоанн[85]. Такие доводы питали сомнения ряда церковных деятелей, включая Евсевия[86], но вы итоге они оказались недостаточно убедительными, чтобы перевесить раннехристианское предание[87]. Известно, что Папий в начале II века уже использовал книгу Откровения, поскольку на Папиево толкование фрагмента Откровения (Откр. 12.9)[88] ссылается Андрей Кесарийский, отмечая, что

«Папий, Ириней, Мефодий и Ипполит, свидетельствуют о ее подлинности»[89] – вероятные довод в пользу того, что Папий считал автором книги апостола Иоанна. Согласно Евсевию, Папий верил в наступление тысячелетнего Царства Христа; Евсевий писал, что Папий «плохо истолковал апостольские слова и не понял их прообразовательного и таинственного смысла», что можно считать указанием на символизм книги Откровения[90]. Иустин Философ считал Откровение апостольским писанием[91], Мелитон Сардийский написал комментарий на него[92], Ириней Лионский рассматривал эту книгу как всецело каноническую и апостольскую[93]. Наконец, Откровение входит в список канонических книг Канона Муратори[94]. В дальнейшем рецепция книги продолжалась: ее канонический статус книги подтверждали Ипполит Римский[95], Тертуллиан[96], Климент Александрийский[97] и Ориген[98].

Обилие ранних свидетельств о книге Откровения позволили Бенджамину Бейкону отметить: «Во всем Новом Завете нет книги, внешние свидетельства относительно которой могли бы сравниться с Откровением по временно́й близости, ясности, определенности и бесспорности»[99]. Это подтверждается относительно большим количеством сохранившихся рукописей Откровения II и III веков: $\mathfrak{P}^{18}$, $\mathfrak{P}^{47}$, $\mathfrak{P}^{98}$, $\mathfrak{P}^{115}$ и 0308. Из этого можно заключить, что сомнения по поводу Откровения в основном возникали на более позднем этапе истории канона и в основном на христианском Востоке, возможно, под влиянием критики Псевдо-Дионисия Ареопагита. Однако очевидно, что данная критика была вызвана в первую очередь неприятием Псевдо-Дионисием хилиазма как учения и не основывалась на исторических аргументах из церковной традиции[100]. Этот богословский спор привел к тому, что на Востоке некоторое время бытовали сомнения по поводу книги Откровения, как мы видим, например, у Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского или у отцов Лаодикийского собора. Тем не менее, подлинность этой книги широко подтверждали другие источники, включая Клермонтский кодекс (ок. 300), Пасхальные послания Афанасия Великого (ок. 367), постановления III

Карфагенского собора (ок. 397), труды Епифания Кипрского (ок. 374), Иеронима Стридонского (ок. 414) и Аврелия Августина (ок. 426). Благодаря столь мощной поддержке, а также ранней известности и широкой рецепции, сомнения восточных христиан в конце концов разрешились, и книга Откровения получила общецерковное признание.

B. Отвергнутые или «подложные» книги

В связи с ограниченным объемом этой работы невозможно рассмотреть все книги, которые Евсевий отнес к категории «подложных». Поэтому рассмотрим две наиболее важные из них – «Пастырь» Ерма и Послание Варнавы.

1. *«Пастырь» Ерма.* Из всех книг, не вошедших в Новый Завет, «Пастырь», вероятно, был лучше всего известен ранним христианам. «Пастырь» принадлежит к апокалиптической литературе. В нём подробно описываются видения и откровения, данные ангелом-посланником (иногда в образе пастуха) римскому христианину II века по имени Ерм [101]. Книга была написана примерно во II веке и не претендует на апостольское авторство или традицию [102]. Автор Канона Муратори отверг ее как нечто, написанное «очень недавно, в наши дни», а не во времена апостолов. Ириней единожды называет эту книгу «γραφή» (Писание), но в дальнейшем не уделяет ей никакого внимания и не цитирует [103]. Это привело Роберта Гранта, Ганса фор Кампенгаузена и других к предположению, что, когда Ириней использовал слово «γραφή» по отношению к «Пастырю», он имел в виду не Священное Писание, а просто текст, литературное произведение. Точно, однако, утверждать это нельзя [104]. Хотя Климент Александрийский обращался к «Пастырю», как и ко многим другим неканоническим книгам, куда чаще Иринея, он никогда не подтверждал его статуса в качестве канонической книги [105]. Ориген весьма ценил «Пастыря», порой цитируя его наряду с книгами Священного Писания (он поступал так и с

другой неканонической литературой)[106], но в свой список канонических книг он его не включил[107]. Тертуллиан не только прямо называл «Пастыря» подложной книгой, но даже указывал, что «все церковные соборы» признали ее апокрифической[108]. Евсевий относил ее даже не к «оспариваемым» книгам, а к «подложным» (νόθα)[109]. Афанасий отрицал каноничность «Пастыря», при этом считая его полезным для наставления в вере. Примечательно, что этой книги нет ни в одном из канонических списков IV века [110]. Текст «Пастыря» присутствует в конце Синайского кодекса (вместе с Посланием Варнавы), однако важно помнить, что спорные или просто полезные (хотя и не канонические) книги зачастую включали в такие кодексы в качестве приложения[111]. Говоря кратко, у нас есть очень мало доводов в пользу включения «Пастыря» Ерма в новозаветный канон.

2. *Послание Варнавы*. Послание Варнавы – богословское произведение II века (ок. 130 г.), составленное в форме письма, было весьма популярно среди части первых христиан [112]. В Послании в основном говорится о неверном толковании иудеями собственных книг и об исполнении во Христе ветхозаветных жертвенных установлений. Хотя Послание приписывали спутнику Павла Варнаве, о его настоящем авторе известно лишь то, что он жил во II веке. Ближе всего к тому, чтобы отнести Послание Варнавы к каноническим книгам, подошел Климент Александрийский – согласно Евсевию, он написал комментарий на это произведение[113]. При этом сам Климент никогда не называл Послание Варнавы Священным Писанием, и даже порой подвергал его критике[114]. Ориген в одном месте предварил цитату из Послания словами «γέγραπται» (написано)[115], однако он не включил его в свой перечень канонических книг[116] и не посвящал ему комментариев или гомилий. Книги нет в Каноне Муратори, а Евсевий отнес ее к категории «подложных»[117]. У Иринея и Тертуллиана, которые написали много комментариев на канонические книги, не наблюдается особого интереса к

Посланию Варнавы[118]. Послание также отсутствует в большинстве перечней канонических книг IV века, включая те, что содержатся в Клермонтском кодексе, трудах Кирилла Иерусалимского, Афанасия Великого, Григория Богослова, а также в постановлениях Лаодикийского, Гиппонского и III Карфагенского соборов[119]. В канонических книгах Нового Завета отсылок к Посланию Варнавы, написанному намного позже апостольской эпохи, тоже нет. В результате его вряд ли можно всерьез рассматривать как претендента на место в новозаветном каноне.

C. «Еретические» книги

Евсевий упоминает ряд «еретических» книг, которые невозможно рассмотреть в рамках нашего исследования. Поэтому кратко коснемся двух самых известных из них, а именно Евангелия от Фомы и Евангелия от Петра.

1. *Евангелие от Фомы.* Несомненно, это Евангелие[*] – наиболее известный в наше время апокриф. Посвященные ему научные работы невозможно перечислить, поскольку их очень много [120]. Принадлежа к известному кладу рукописей, открытому в Наг-Хаммади в 1945 году, Евангелие от Фомы содержит 114 изречений Иисуса, многие из которых носят загадочный, эзотерический характер, тогда как другие ближе к словам Иисуса из канонических текстов[121]. Хорошо известен заключительный стих этого текста: «Иисус сказал: "…Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное"»[*]. Евангелие от Фомы совершенно лишено повествовательной структуры, столь характерной для канонических Евангелий, в нём ни слова не говорится о рождении, смерти и воскресении Иисуса. Несмотря на усилия радикальных исследователей[122], в науке сложилось представление, что это Евангелие было написано в середине II века неизвестным автором (разумеется, не апостолом Фомой) [123]. Это значительно позже, чем канонические Евангелия

(которые все относятся к I веку). Автор Евангелия от Фомы, вероятно, черпал сведения из канонического материала и зависел от него[124]. Кроме того, книга имеет сильный гностический уклон: Иисус в ней не столько являет Бога, сколько учит окружающих искать Божественную искру в себе самих[125]. Как отмечает Джон Майер, гностическая тенденция лишний раз подтверждает, что Евангелие от Фомы появилось во II веке.

«Поскольку гностицизм, подобный тому, что мы видим в Евангелии от Фомы, начал использоваться в переосмыслении христианства не ранее II века, не может быть и речи о том, чтобы Евангелие от Фомы... считалось достоверным свидетельством об историческом Иисусе или могло встать в ряд самых ранних христианских источников I века»[126].

Поэтому неудивительно, что Евангелие от Фомы никогда не упоминается в ранних перечнях канонических книг, не встречается ни в одном из собраний новозаветных рукописей, не играло заметной роли в дискуссиях на тему канона и чаще всего прямо осуждалось отцами Церкви[127]. Даже если принять, что данный текст действительно донес до нас подлинное, изначальное христианство, то подтвердить это нам практически нечем.

2. *Евангелие от Петра*. Евангелие от Петра[*] принадлежит к числу самых известных апокрифических Евангелий, которыми мы располагаем. Оно дошло до нас в основном в одной из так называемых Ахмимских рукописей VIII-IX веков[128]. Хотя известны фрагменты этого Евангелия, датируемые примерно 200 годом (P. Oxy. 2949), они столь отрывочны, что едва могут дополнить базовый текст[129]. Евангелие от Петра – это повествовательное изложение евангельской истории, в основном посвященное распятию и воскресению Иисуса (но могло содержать и нечто большее). Оно было написано в середине II века, вероятно, в Сирии[130]. Хотя вопрос о связях Евангелия от Петра с каноническими текстами является

предметом непрекращающейся дискуссии, большинство ученых признаёт его зависимость от канонического материала [131]. В этом Евангелии канонический нарратив обрастает гротескными подробностями, среди которых выделяются слова о выходящем из гроба исполинском Иисусе с головой превыше небес, причем за Ним следует крест, который в какой-то момент начинает разговаривать. Таким образом, нет оснований рассматривать это сочинение как нечто достоверное, как носитель подлинного апостольского предания. Кроме того, порой исследователи усматривали в Евангелии от Петра гностические (в частности, докетистские) элементы. Так, в нём повествуется, что Иисус, будучи распят, не испытывает страданий и восклицает: «Сила Моя, сила, ты оставила Меня!». Именно на основании содержащихся в нём вероучительных заблуждений, против Евангелия от Петра выступал Серапион Антиохийский [132]. Хотя отдельные отцы Церкви иногда обращались к этому сочинению [133], его включение в канон Нового Завета никогда не обсуждалось. Евангелие от Петра не входило ни в один перечень канонических книг, а Евсевий отнес его к книгам, которые «следует не то, что причислять к подложным, а вовсе отвергать как совершенно нелепые и нечестивые» [134].

III. «Закрытие» канона

Большинство ученых согласится с тем, что канон был «закрыт» приблизительно в IV веке. Но, несмотря на такой консенсус, существует изрядная путаница вокруг того, что это было за «закрытие». Как отмечалось в предыдущих разделах, многие современные исследователи канона (особенно из историко-критического лагеря) склонны рассматривать канон исключительно с точки зрения церковных постановлений IV века. Джеффри Ханеман выражает типичную позицию такого рода: «Только в IV веке Церковь стала регулировать и ограничивать состав Нового Завета» [135]. В таком свете закрытие канона неизбежно предстает чем-то человеческим, актом Церкви. С одной стороны, так оно и

есть. Однако при этом подходе не допускается, что появление канонических книг могло быть результатом действия Бога в истории спасения, совершившимся через апостолов. Если канон действительно возник в результате служения апостолов (как утверждалось в предыдущих главах), то нам, вероятно, придется пересмотреть свой взгляд на вопрос закрытия канона. В этом случае канон окажется закрыт не в IV веке (как принято считать), а сразу же, как была написана последняя апостольская книга[136]. Конечно, останется долгий процесс признания Церковью апостольского статуса новозаветных книг, но здесь речь идет не столько о формировании, сколько о рецепции уже существовавшего канона[137]. Как верно отмечал Гарри Гэмбл, «новозаветный канон был утвержден не властью вселенского собора», но «ранним и достаточно неформальным консенсусом древней Церкви»[138]. Говоря проще, Церковь не могла «закрыть» канон, потому что она его не «открывала». Церковь получила канон от апостолов.

Этот взгляд на закрытие канона, вероятно, разделяли и первые христиане[139]. Как отмечалось выше, автор Канона Муратори отверг весьма популярного «Пастыря» Ерма на том основании, что книга была написана «очень недавно, в наши дни»[140]. Автор Канона Муратори дает понять, что ранние христиане не желали принимать книги, написанные во II веке или позже. Для них имели значения лишь те писания, которые непосредственно относились к истории спасения, то есть писания апостольские[141]. В этом отношении канон никогда не был «открытым». Герман Риддербос так пишет об этом:

«Если понимать канон с точки зрения истории спасения, он не может быть открытым; в принципе он должен быть *закрытым*. Это прямо следует из уникального и исключительного характера той силы, которую апостолы получили от Христа, и из того, что Он им повелел: быть свидетелями всего, что они видели и слышали о содеянном Им спасении. Результатом этой силы и этого повеления стало основание Церкви и создание канона. И то, и другое по природе своей исключительно и неповторяемо»[142].

Такое понимание закрытия канона вносит существенную коррективу в большую часть современных исследований по данной теме. Представление о раннем христианстве как об арене борьбы между разномастными книгами или как о своего рода литературном конкурсе – такое представление просто не соответствует тому, во что верили первые христиане. В их понимании канон изначально был завершенной данностью, и это не менялось даже в разгар споров о его границах. Мы видим, что задолго до IV века существовала фундаментальная тенденция к ограничению канона, к отсечению всего чуждого, но никак не к тому, чтобы расширить или дополнить его.

A. Отношение к ограничению канона

Если мы правы в том, что еще до церковных деклараций IV века христиане считали канон закрытым, то, вопреки вышеприведенному утверждению Ханемана, должны существовать дополнительные подтверждения (помимо Канона Муратори) стремления христиан сузить и ограничить канон. На самом деле мы видим свидетельства такой тенденции, хотя здесь мы можем упомянуть лишь некоторые из них.

1. *Дионисий Коринфский* (ок. 170 г.). Примерно в середине II века Дионисий, епископ Коринфский, стремился отделять собственные письма от «Писания Господня», чтобы никто не подумал, что он пишет новые канонические книги[143]. Дионисий подчеркивал, что писал только когда «братья просили меня писать им послания», и даже называет свои письма «не такими важными»[144]. Такое разграничение демонстрирует, что в глазах Дионисия Новый Завет был закрытым собранием книг, к которому не могли быть добавлены никакие иные тексты – даже если их автором был известный епископ. Отдельного внимания заслуживает выражение «Писание Господне», поскольку оно предполагает наличие отдельного от Ветхого Завета свода письменных свидетельств о Господе Иисусе Христе[145]. Дионисий не говорит, какие именно книги он причисляет к «Писанию

Господню», но он предполагает, что это и так хорошо известно его читателям.

2. *Ириней Лионский* (ок. 180 г.). Как уже говорилось в 6-й главе, Ириней, писавший в конце II века, не разделял идеи «открытого» канона, но, напротив, стремился четко указать на его границы. Это особенно касается его отношения к Евангелиям. Ириней писал: «Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть»[146]. Для Иринея евангельский канон был, безусловно, закрыт.
3. *Анонимный полемист с монтанистской ересью* (ок. 196 г.). Евсевий приводит слова некоего полемиста, который не решается написать книгу против монтанистов «не по бессилию изобличить ложь и свидетельствовать об истине, но опасливо остерегаясь, не показалось бы кому, что я вписал что-то новое в Евангелие Нового Завета (τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ) и что-то там переставлял; желающий жить по Евангелию не смеет ведь ничего ни убавить, ни прибавить»[147]

   Полемист явным образом применяет здесь принцип из книги Второзакония («не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того» (Втор. 4.2)) к канону в целом, показывая, что он не считает уместным ни прибавлять, ни убавлять его *книг*[148]. Он называет христианский канон «Евангелием Нового Завета», как бы усматривая тут параллель с «Ветхим Заветом» (2 Кор. 3.6,14). Сложно отрицать, что, по крайней мере, этот автор рассматривал корпус Нового Завета как «закрытое» собрание, к которому нельзя ничего прибавить и из которого невозможно ничего изъять.

4. *Гай Римский* (ок. 200 г.). У Евсевия повествуется о полемике, развернувшейся в начале III века между римским пресвитером Гаем и еретиками-монтанистами[149]. Этот спор был тесно связан с проблемой канона, поскольку еретики заявляли, что постоянно получают новые откровения от Бога. Это, в свою очередь, предполагало возможность появления новых канонических книг. Согласно Евсевию, Гай отстаивал состав

Павлова корпуса из тринадцати посланий (то же число, что и в Каноне Муратори), обличая «дерзкую готовность еретиков составить новое Писание»[150]. Здесь примечательно как наличие у Гая завершенного списка Павловых посланий, но и то, что он выступал против создания новых книг Писания. Если допустить, что на тот момент канон был открыт, то почему Гая так беспокоила возможность появления новых книг? Более вероятно, что Гай не считал канон открытым, но лишний раз демонстрировал тот факт, что ранние христиане рассматривали Новый Завет как совершенно закрытое собрание книг.

5. *Ориген* (ок. 250 г.). Несмотря на утверждения, что перечни канонических книг возникают только в IV веке, Ориген в середине III века в одной из своих гомилий на книгу Иисуса Навина перечисляет новозаветные книги, причем все двадцать семь[151]. Такой перечень указывает на то, что идея закрытого канона была широко известно более чем за столетие до знаменитых Пасхальных посланий Афанасия Великого. Это подтверждается и в другом месте у Оригена, когда, сравнивая Писание с неводом, он отмечает, что «сети закона и пророков недоставало сказавшего: "Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить" (Мф. 5.17). И сплетение невода было наполнено (πεπλήρωται) посредством Евангелий и слов Христа, переданных через апостолов»[152]. Некоторые оспаривают достоверность перечня из гомилии на книгу Иисуса Навина, поскольку текст последней известен лишь из латинского перевода, сделанного Руфином Аквилейским, которого подозревали в манипуляциях с источниками[153]. Однако не факт, что это достаточная причина для того, чтобы признать текст не подлинным. Хотя верно, что в своем переводе Оригеновой работы «О началах» Руфин пытался сгладить шероховатости оригинала[154], Ронни Ромбс отмечает, что позднейшие ученые, например, Анри Крузель[155] и Джон Рист[156], доказывали, что «полностью не доверять тексту Руфина – это слишком»[157]. Хотя Руфин порой перефразировал или сокращал текст, «он ни разу не

совершал сознательного насилия над мыслями Оригена», которому «в основном оставался верен»[158]. Не все ученые разделяют такой подход. Так, Эверетт Кейлин сохранял скептическое отношение к Руфину на том основании, что тот, переводя с греческого на латынь «Церковную историю» Евсевия, изменил содержавшийся в ней Оригенов перечень книг (Евсевий. Церк. ист. 6.25.3-14)[159]. Однако, конкретные примеры изменений, которые приводит Кейлин, не могут служить аргументом против Руфина. Они лишь иллюстрируют типичную для Руфина манеру работы с текстом и не противоречат тому, что нам известно об Оригене[160].

Что касается Оригенова перечня из гомилий на книгу Иисуса Навина, аргументы Кейлина и здесь не особенно убедительны. Из Руфинова текста следует, что Ориген считал Второе послание Петра и Второе и Третье послания Иоанна каноническими. Согласно Кейлину, это и доказывает тот факт, что Руфин исказил текст[161]. В подтверждение своей гипотезы Кейлин отмечает, что в другом месте Ориген признавал наличие сомнений относительно данных книг[162]. Но тут нет ни малейшего противоречия. Ориген вполне мог считать книгу подлинной, одновременно констатируя то, что кто-то еще мог в ней сомневаться. Кейлин, очевидно, считает что, если Ориген признаёт наличие у некоторых людей сомнений по поводу той или иной книги, это автоматически значит, что и сам Ориген отвергает ее. Но в реальности одно никак не следует из другого. То, что Ориген не воспроизводит собственную оговорку о сомнениях у других людей в этом конкретном отрывке, вполне объясняется тем, что перед нами гомилия, поучение. Слушатели вряд ли стали бы требовать от Оригена подробного отчета по каждой из упомянутых книг.

Помимо слабости аргументов Кейлина, есть и позитивные причины признавать подлинность Оригенова перечня в том виде, как его приводит Руфин: (1) Адольф фон Гарнак отмечал, что позиция книги Деяний в списке не соответствует обычаю IV-V века, как то было бы, если бы Руфин изменил перечень[163]. Более того, позиция книги Деяний отличается от того, как она расположена в

перечне, который составил сам Руфин[164]. (2) Брюс Мецгер указывает, что список составлен «в александрийской риторической манере», что говорит в пользу того, что его автор – действительно Ориген[165]. (3) В перечне не наблюдается попыток «отполировать» канон, что было бы ожидаемо, если бы Руфин действительно хотел подправить Оригена. Так, Руфин мог бы приписать Оригену безусловную рецепцию всех трех посланий Иоаннова корпуса – то, что сам Руфин принимал и разделял[166]. Вместо этого в тексте Руфина Ориген говорит лишь о нескольких «посланиях» Иоанна, не уточняя их числа. Это тот случай, когда неясность слов лишь подтверждает аутентичность источника. (4) Барбара Брюс в своем предисловии к гомилиям на книгу Иисуса Навина ссылается на работу исследовательницы Оригена Анни Жоберт и приходит к выводу, что «факты говорят в пользу точности Руфинова перевода»[167]. (5) В других местах Ориген перечисляет тех же авторов новозаветных книг, что и в этом перечне. В своей классической иносказательной манере Ориген говорит: «Поэтому Исаак копает и новые колодцы, то есть рабы Исаака копают их. Рабы Исаака – Матфей, Марк, Лука, Иоанн; Его рабы – Петр, Иаков, Иуда; и апостол Павел тоже Его раб. Все они копают колодцы Нового Завета»[168]. Несомненно, Ориген имеет в виду всех авторов Нового Завета, что вполне согласуется с нашим каноном из двадцати семи книг.

Таким образом, нет особых причин сомневаться в Оригеновом перечне книг Нового Завета. Независимо от того, насколько он сам был уверен в собственных оценках границ канона, Ориген рассуждает о них как о чём-то общепринятом, несмотря на то, что дело происходит на очень раннем этапе истории христианства.

B. Консенсус Церкви

Приведенные выше примеры лишь иллюстрируют взгляды на границы новозаветного канона, существовавшие до IV века. Из них мы видим, что и на ранних этапах канон не был открытой системой, куда имела свободный доступ позднейшая

апокрифическая литература. Христиане тщательно заботились о том, чтобы в каноне были книги исключительно апостольской эпохи. В этом смысле канон был закрыт, когда была написана последняя апостольская книга. Тем не менее, Церкви потребовалось время, чтобы прийти к консенсусу относительно всего перечня книг. Рассматривая канон с точки зрения момента достижения этого консенсуса, позволительно сказать, что он был закрыт лишь в IV веке – но только в указанном смысле.

Церковь никогда не делала какого-то официального объявления о закрытии канона. Можно согласиться с Эрманом, который отмечал, что «канон Нового Завета утвержден не официальным актом, но всеобщим консенсусом»[169]. Существует множество свидетельств такого консенсуса, включая Пасхальные послания Афанасия Великого (367), где он точно перечисляет двадцать семь книг известного нам Нового Завета. Ему вторят Евсевий[170], Клермонтский кодекс[171], Руфин Аквилейский, Иероним Стридонский, Аврелий Августин, Гиппонский и III Карфагенский соборы. Хотя об абсолютном согласии речи не шло (что верно и сегодня), после IV века по отношению к двадцати семи новозаветным книгам в Церкви сложилось исключительно высокая степень единства.

IV. Заключение

Формирование канона проходило не просто. Это был комплексный, порой запутанный процесс. Хотя к концу II века сложилось «ядро» новозаветного канона, споры и разногласия по поводу остальных книг затянулись на века. И всё же не стоит переоценивать степень разнообразия форм канона. Совершенно нормально, что в ходе рецепции канона имела место некая степень разномыслия – ведь Богу было угодно вручить Свое Писание бурному потоку человеческой истории. Но это разномыслие не означает, что мы должны признать все книги равноценными в духовном смысле. Точно также факт разномыслий не препятствует нам знать, что определенные книги всё же были даны нам от Бога. При

рассмотрении достоинств каждой книги быстро приходит понимание того, что у ранней Церкви были весьма веские причины отвергнуть одни писания и принять другие.

Хотя путь развития новозаветного канона, со всеми его многочисленными и сложными историческими деталями, важен для нашего понимания, рассмотрение его не должно уводить нас в сторону от оценки конечного результата. Усталость от долгого путешествия не должна застилать той цели, ради которой оно предпринималось. Когда дорожная пыль улеглась, стало видно, что Церковь смогла прийти к удивительному единомыслию касательного того, в каких именно книгах она слышит живой голос своего Учителя. Примечательно, что факт этого единомыслия в ряде моделей каноничности либо вовсе не учитывается, либо рассматривается как простая историческая случайность. С точки зрения таких моделей, в раннехристианской среде что-то значат лишь разногласия, тогда как единство рассматривается как нечто случайное и недостойное внимания. Почему так? Ведь то, что Церковь смогла достичь столь замечательного единства в потоке разных взглядов и течений, само по себе свидетельствует, что здесь действовала сила куда большая, чем простое стечение исторических обстоятельств. Думаю, не будет ошибкой признать, что в основе общецерковного единства вокруг новозаветных книг лежит то, что именно в них Церковь услышала подлинный голос Христов.

---

[1] G. M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford: Clarendon, 1992), 94.

[2] Ibid.

[3] Подробнее по этой теме см. H. Koester, “The Extracanonical Sayings of the Lord as Products of the Christian Community,” Semeia 44 (1988): 57–78; и J. H. Charlesworth and C. A. Evans, “Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels,” in Studying the Historical Jesus:

Evaluations of the State of Current Research, ed. B. Chilton and C. A. Evans (Leiden: Brill, 1994), 478–533.

[4] Ханеман (Hahneman, The Muratorian Fragment, 94. Craig D. Allert, A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 121) приводит тот же аргумент, указывая, что Ириней иногда обращался к апокрифическим материалам; схожую позицию высказывает Ричард Хансон (R. P. C. Hanson, Origen's Doctrine of Tradition (London: SPCK, 1954), 137).

[5] Об устном предании см. 5-ю главу этой книги.

[6] Так, Климент Александрийский и Ориген часто пользовались апокрифическими текстами (см. ниже).

[7] Подробнее о подходах к подобному различению у раннехристианских авторов см. C. E. Hill, Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy (Oxford: Oxford University Press, 2010), 69–92.

[8] Hahneman, The Muratorian Fragment, 94.

[9] H. Y. Gamble, The New Testament Canon: Its Making and Meaning (Philadelphia: Fortress, 1985), 34.

[10] L. M. McDonald, The Formation of the Christian Biblical Canon (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 291–92.

[11] Церк. ист. 6.12.3-6.

[12] Церк. ист. 6.12.4.

[13] Церк. ист. 6.12.3. *В русском переводе раздела 6.12.3 нет, однако его текст включен в раздел 6.12.2. Кроме того, он переведен весьма расплывчато и неточно: «Мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так». Греческий оригинал этой фразы Евсевия («τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι αραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ*

παρελάβομεν») следует переводить так: «Книги, ложно надписанные их именами, мы благоразумно отвергаем, зная, что таковые не были нам преданы».

[14] M. Hengel, The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ (Harrisburg, PA: Trinity, 2000), 17.

[15] Строматы 1.29; 6.5-7.

[16] Строматы 3.6-13. *Евангелие египтян, известное также как «Священная книга великого невидимого Духа» или Коптское евангелие египтян, – это гностический апокриф, никак не связанный с раннехристианским апокрифическим Греческим евангелием от египтян. В русском переводе Афонасина Евангелие египтян именуется «Евангелием от Египтян», что может ввести в заблуждение; однако, Кирилл имеет в виду именно гностическую «Священную книгу»*.

[17] Строматы 2.9; 5.14.

[18] Церк. ист. 6.14.5-7.

[19] Строматы 3.13.

[20] Hengel, The Four Gospels, 18–19. Джеймс Брук (J. A. Brooks, "Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon," SecCent 9 (1992): 41–55) подтверждает стремление Климента к канонической литературе, отмечая, что «Климент цитировал книги, вошедшие в Новый Завет, в шестнадцать раз чаще, чем апокрифы и сочинения отцов Церкви». (48).

[21] Ориген. Мф. 10.17

[22] Ориген. Иер. 15.4.

[23] Ориген. Ин. 13.17.

[24] Ориген. Ис. Нав. 7.1 (об этом отрывке также см. ниже).

[25] Ориген. Иер. 15.4; Ориген. Мф. 15.4.

[26] Церк. ист. 6.25.3.

[27] Ориген. Лк. 1.2

[28] Hahneman, The Muratorian Fragment, 105.

[29] Церк. ист. 2.25.6.

[30] C. E. Hill, The Johannine Corpus in the Early Church (Oxford: Oxford University Press, 2004), 172–204.

[31] Церк. ист. 3.25.3, 2.23.25, 6.25.8.

[32] Церк. ист. 6.25.10.

[33] Церк. ист. 3.25.1-7.

[34] Подробнее по данной теме см. Мецгер. Канон НЗ. С. 201-207; David R. Nienhuis, Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 63–68; A. D. Baum, "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius (Historia ecclesiastica 3.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtelichen Arbeit," ETL 73 (1997): 307–48; G. A. Robbins, "Eusebius' Lexicon of Canonicity," in StPatr, vol. 25, ed. E. A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1993), 134–41; и E. Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius," in The Canon Debate, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 386–404.

[35] Эверетт Кейлин (Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius," 391) утверждает, что «оспариваемые» и «отвергнутые» книги – это одно и то же, что дает нам три категории вместо четырех. Этой же позиции придерживается и Крэг Аллерт (Allert, A High View of Scripture?, 132–39). На этом основании Кейлин утверждает, что в каноне Евсевия была лишь двадцать одна книга. Однако эту гипотезу обоснованно отвергают многие авторы: Nienhuis, Not by Paul Alone, 63–68; Мецгер. Канон НЗ. С. 201-207; L. M. McDonald, The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority (Peabody,

MA: Hendrickson, 2007), 308–9; и F. F. Bruce, The Canon of Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 197–205. Даже Эрман (B. D. Ehrman, Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew (New York: Oxford University Press, 2002), 244) признаёт, что у Евсевия книги делятся на четыре категории.

[36] Хотя Евсевий не упоминает Послание к Евреям в этом конкретном отрывке, он включает его в число посланий Павла в других местах, когда утверждает: «Четырнадцать Павловых посланий известны и принадлежат, несомненно, ему» (Церк. ист. 3.3.5).

[37] Церк. ист. 3.25.2; Мецгер. Канон НЗ. С. 205. О нерешительности Евсевия в отношении Откровения говорит то, что он включил эту книгу в список «отвергнутых». Возможно, причиной такого отношения было то, что Евсевий считал ее автором не Иоанна Богослова, а кого-то еще (Церк. ист. 7.25.15). Подробнее об этом см. ниже.

[38] Церк. ист. 3.25.3.

[39] Употребляемое здесь греческое слово «νόθα» можно перевести как «подложный» (применительно к каноническому статусу), а если точнее, то «незаконный» или просто «неканонический». Подробнее см. Nienhuis, Not by Paul Alone, 65.

[40] Использование Евсевием слова «оспариваемый» (ἀντιλεγόμενα) в конце отрывка с обсуждением «отвергнутых» (νόθα) книг (Церк. ист. 3.25.6) подтолкнуло Кейлина и Аллерта к предположению, что эти два слова – просто синонимы. Однако следует иметь в виду следующие соображения: (1) Евсевий довольно гибок в своей терминологии и часто чередует понятия, не считая их синонимами; например, в Церк. ист. 3.31.6 он использует слово «νόθα» для обозначения книг не «отвергнутых», как в 3.25.4, а «еретических», совершенно ложных книг. Кейлин (Calin, “The New Testament Canon of Eusebius”, 396) не вдаваясь в эту особенность Евсевия, отмечает, что тот использует данное понятие «парадоксальным образом». (2) Слова «ἀντιλεγόμενα» и «νόθα» можно понимать как обозначение

двух разделов большой категории спорных книг: спорные, но принятые большинством (и потому канонические), и спорные, но отвергнутые большинством (и потому неканонические). Такого мнения придерживается Роберт Грант (Robert M. Grant, Eusebius as Church Historian (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1980), 133). Если это так, то становится ясно, что Евсевий мог объединить обе эти подкатегории под общим понятием «оспариваемых» книг. Тем не менее, нет причин считать эти термины полностью идентичными.

[41] Церк. ист. 3.25.7.

[42] Мецгер. Канон Нового Завета. С. 205.

[43] Отцы Церкви не всегда сходились во мнениях, какие из неканонических книг следовало относить к «отвергнутым», а какие – к «еретическим», однако это обстоятельство не имеет принципиального значения (так, и Климент Александрийский, и Ориген обращались к Евангелию от Петра, хотя Евсевий считал его еретическим). Независимо от разногласий при распределении книг по категориям, важно то, что у отцов ранней Церкви были эти категории.

[44] Эта позиция представлена в основном Тюбингенской школой и такими учеными как Адольф фон Гарнак и Адольф Юлихер; подробнее см. Joseph B. Mayor, The Epistle of St. James (London: Macmillan, 1892), cxxi–clxxviii. Сегодня этой датировки придерживается Дэвид Нинхаус (Nienhuis, Not by Paul Alone, 100ff).

[45] Хороший анализ вопросов датировки и авторства этой книги см. в P. H. Davids, The Epistle of James, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 2–22; James B. Adamson, The Epistle of James, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 18–40.

[46] Mayor, The Epistle of St. James, lxix–lxxxiv; Davids, The Epistle of James, 7–9; L. T. Johnson, The Letter of James, Anchor Bible Commentary (New York: Doubleday, 1995), 66–80, 124–40.

[47] Ириней. Против ересей 4.16.2. Фредерик Брюс (Bruce, The Canon of Scripture, 176) называет это «весьма четкой цитатой из Послания Иакова». Также и Мецгер включает Послание Иакова в число книг, известных Иринею (The Canon of the New Testament, 154). Другого мнения придерживается Нинхаус (Nienhuis, Not by Paul Alone, 36).

[48] Евсевий отмечает, что Климент в своих «Очерках» «дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя и книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру» (Церк. ист. 6.14.1). В других местах, однако, Евсевий как помещает Послание Иакова «среди оспариваемых» (Церк. ист. 3.25.3), так и причисляет его к «Соборным посланиям» (Церк. ист. 2.23.25). См. B. F. Wescott, A General Survey of the History of the Canon of the New Testament (London: Macmillan, 1870), 357–58. Нинхауса это не убеждает: он говорит, что слова Евсевия «сформулированы вскользь» (Not by Paul Alone, 49). Но этого недостаточно, чтобы отменить то, что сам Нинхауз называет «буквальным смыслом» слов Евсевия (Not by Paul Alone, 49).

[49] Ориген. Рим. 4.8; Ориген. Ин. 19.23.159; Ориген. Ис. Нав. 7.1. Ориген лишь намекает на то, что в его время другие сомневались в этом послании (Ориген. Ин. 20.10.66). О возможной редактуре слов Оригена в переводе Руфина см. ниже.

[50] Церк. ист. 3.25.3.

[*] *Гиппонский собор прошел в г. Гиппон-Регий (ныне Анаба, Алжир) в 393 году. Его деяния утеряны, однако известно, что это был первый церковный собор, принявший канон Нового Завета в его современном виде. Под «Карфагенским собором» Крюгер, очевидно, понимает III Карфагенский собор 397 года, который в своем 47-м правиле также перечислил все книги современного новозаветного канона, включая Послание Иакова.*

[51] Davids, The Epistle of James, 7.

[52] J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude (New York: Harper & Row, 1969), 232–34; A. Leaney, The Letters of Peter and Jude (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 82; W. G. Kümmel, Introduction to the New Testament (Nashville: Abingdon, 1973), 428.

[53] R. Bauckham, Jude, 2 Peter (Waco, TX: Word, 1983), 13–16; D. Guthrie, New Testament Introduction (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), 902–9.

[54] Bauckham, Jude, 2 Peter, 13–14.

[55] Иероним. О знаменитых мужах 4.

[56] Тертуллиан. Об одеянии женщин 1.3.1-3.

[57] Строматы 3.2.11; Церк. ист. 6.14.1.

[58] Ориген. Ис. Нав. 7.1; Ориген. Быт. 6.115–16.

[59] Церк. ист. 2.23.25; ср. 3.25.3.

[60] Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, 235; J. B. Mayor, The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter (London: Macmillan, 1907), cxxiv.; J. Neyrey, 2 Peter, Jude (New York: Doubleday, 1993), 119ff.; Bauckham, Jude, 2 Peter, 157–63 (датирует 80-ми годами).

[61] E. M. B. Green, 2 Peter Reconsidered (London: Tyndale, 1960); Guthrie, New Testament Introduction, 805–42; B. B. Warfield, "The Canonicity of 2 Peter," in Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield, ed. John E. Meeter, vol. 2 (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973), 49–79; Michael J. Gilmour, "Reflections on the Authorship of 2 Peter," EvQ 73 (2001): 291–309; и M. J. Kruger, "The Authenticity of 2 Peter," JETS 42 (1999): 645–71.

[62] Robert E. Picirilli, "Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers," JSNT 33 (1988): 59; H. C. C. Cavallin, "The False Teachers of 2 Peter as

Pseudoprophets," NovT 21 (1979): 268; Kruger, "The Authenticity of 2 Peter," 654–55.

[63] Mayor, The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter, cxxx–cxxxiv.

[64] Bauckham, Jude, 2 Peter, 162. Также см. T. V. Smith, Petrine Controversies in Early Christianity (Tübingen: Mohr, 1985), 53; и J. A. T. Robinson, Redating the New Testament (Philadelphia: Westminster, 1976), 178.

[65] Иустин. Триф. 82.1; в эпоху до Иустина редкое слово «ψευδοδιδάσκαλοι» встречается лишь в двух вышеупомянутых текстах; см. Bauckham, Jude, 2 Peter, 237.

[66] См. Ириней. Против ересей 5.23.2 – текст практически идентичен 2 Пет. 3.8 (и существенно отличается от Пс. 90.4 из Септуагинты). Подробнее см. в Kruger, "The Authenticity of 2 Peter", 653.

[67] Ипполит. Философумена 9.7.3 (2 Пет. 2.22). Гэмбл разделяет мнение, что Ипполит был знаком с 2 Пет. (New Testament Canon, 51).

[68] Евсевий сообщает, что Климент в своих «Очерках» «дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя и книги оспариваемые» (Церк. ист. 6.14.1), что, очевидно, включает и 2 Пет. (Церк. ист. 3.25.3).

[69] Ориген. Чис. 2.676; Ориген. Ис. Нав. 7.1. Ориген признавал наличие сомнений относительно 2 Пет. (Церк. ист. 6.25.11), однако эти сомнения не повлияли на его собственное отношение к этой книге.

[70] Церк. ист. 3.25.3.

[71] Green, 2 Peter Reconsidered, 6.

[72] I. H. Marshall, The Epistles of John (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 31.

[73] Сравнительный анализ Пол. Фил. 7.1 и 2 Ин. 7 гл. см. в Hill, The Johannine Corpus, 418–19.

[74] Игн. Еф. 6.2; 9.1; 11.2 (ср. 2 Ин. 4.10). Подробнее по данной теме см. Hill, The Johannine Corpus, 441.

[75] Аллюзия на 1 Ин. содержится ближе к началу Канона Муратори (Кан. Мур. 28). Таким образом упоминание «двух» посланий Иоанна может относиться к 2 Ин. и 3 Ин. О том, что в Каноне Муратори могут быть упомянуты все три Иоанновых послания см. P. Katz, "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon," JTS 8 (1957): 273–74; Hill, The Johannine Corpus, 135–36; и Мецгер. Канон НЗ. С. 197.

[76] Ириней. Против ересей 1.16.3; 3.16.8 (и, возможно, 3 Ин. – Ириней. Против ересей 4.26.3).

[77] «Очерки» Климента Александрийского согласно Евсевию включали комментарии на 2 Ин. и 3 Ин. (Церк. ист. 3.25.3).

[78] Nienhuis, Not by Paul Alone, 45.

[79] Киприан. Мнения 87 епископов о необходимости крещения еретиков 81.

[80] Церк. ист. 7.25.11.

[81] Церк. ист. 6.25.10.

[82] Церк. ист. 2.23.25, 3.25.3.

[83] Hill, The Johannine Corpus, 135–36; и Мецгер. Канон НЗ. С. 459-460.

[84] Подобные свидетельства широко распространены и исходят от Иустина Философа, Мелитона Сардийского, автора Канона

Муратори, Иринея Лионского, Климента Александрийского, Тертуллиана, Ипполита Римского, Оригена и других. См. Guthrie, New Testament Introduction, 929-32.

[85] Церк. ист. 7.25.7-27. Гай Римский также отвергал книгу Откровения (Церк. ист. 3.27.1-2), вероятно, из-за того, что ею злоупотребляли монтанисты. Но эти аргументы не оказали большого влияния на восприятие Откровения на Западе. Более того, Чарлз Хилл высказывал сомнения в том, что и сам Гай выступал против Иоаннова корпуса (The Johannine Corpus, 172-204).

[86] Церк. ист. 3.25.1-4.

[87] Традиционная атрибуция книги Откровения отстаивается в следующих исследованиях: G. K. Beale, The Book of Revelation, NIGNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 34–36; Guthrie, New Testament Introduction, 929–32; Robert H. Mounce, The Book of Revelation, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 8–15; S. S. Smalley, "John's Revelation and John's Community," BJRL 69 (1987): 549–71; и V. S. Poythress, "Johannine Authorship and the Use of Intersentence Conjunctions in the Book of Revelation," WTJ 47 (1985): 329–36. См. также N. B. Stonehouse, The Apocalypse in the Ancient Church (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929).

[88] Андрей. Апок. 34.12.

[89] Андрей Кесарийский. Предисловие к Апокалипсису *(русский перевод: Малюгин О.И. Папий Иерапольский и его «Объяснения высказываний Господа» // Ученые записки. Сборник научных статей ф-та теологии ЕГУ. Вып. 1. 2002. С. 67-88)*.

[90] Церк. ист. 3.39.12; Hill, The Johannine Corpus, 394–95.

[91] Иустин. Триф. 81.15; ср. Церк. ист. 4.18.

[92] Церк. ист. 4.26.2.

[93] Ириней. Против ересей 4.14.1; 5.26.1.

[94] Как отмечалось выше, книга Откровения упоминается в Каноне Муратори, но там она стоит в конце с другими «спорными» книгами. При этом автор Канона Муратори, высказывая свои сомнения относительно других апокалиптических писаний (Апокалипсис Петра, «Пастырь» Ерма), об Откровении не упоминает.

[95] Ипполит. О Христе 36, 50.

[96] Тертуллиан. Против Маркиона 3.14, 24.

[97] Строматы 6.106-107.

[98] Ориген. Ин. 2.2; Церк. ист. 6.25.10.

[99] B. W. Bacon, The Making of the New Testament (Folcroft, PA: Folcroft Library Editions, 1900), 190–91.

[100] Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (Tübingen: Mohr, 1981), 96–107; и Mounce, The Book of Revelation, 13.

[101] Подробнее о «Пастыре» Ерма см. J. Verheyden, "The Shepherd of Hermas," in The Writings of the Apostolic Fathers, ed. Paul Foster (London: T&T Clark, 2007), 63–71; B. D. Ehrman, The Apostolic Fathers, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 2:162–73; G. F. Snyder, "Hermas' The Shepherd," ABD 3:148; и Carolyn Osiek, The Shepherd of Hermas (Minneapolis: Fortress, 1999).

[102] Автор Канона Муратори утверждает, что Ерм был братом Пия, епископа Римского (ок. 140-154), но уверенности в его данных нет. Ориген ошибочно отождествлял автора «Пастыря» с Ермом, упомянутым в Рим. 16.14 (Ориген. Рим. 10.31); за Оригеном то же самое повторяют Евсевий (Церк. ист. 3.3.6) и Иероним (О знаменитых мужах 10).

[103] Ириней. Против ересей 4.20.2. Именно на этот отрывок ссылается Евсевий, говоря, что Ириней принимал «Пастыря» в качестве «Писания» (Церк. ист. 5.8.7).

[104] Robert M. Grant, Irenaeus of Lyons (London: Routledge, 1997), 38; H. von Campenhausen, The Formation of the Christian Bible (London: A&C Black, 1972), 219n52; Adelin Rousseau et al., eds., Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre 4, vol. 2: Texte et traduction, Sources chrétiennes 100 (Paris: Cerf, 1965), 248–50. Иную позицию выражает епископ Ириней (Стинберг) (M. C. Steenberg, "Irenaeus on Scripture, Graphe, and the Status of Hermas," St Vladimir's Theological Quarterly 53 (2009): 29–66).

[105] Например, Строматы 2.1, 2.9, 2.12, 4.9, 6.15. Хотя этот фрагмент иногда используют в качестве довода в пользу того, что Климент считал «Пастыря» частью Нового Завета, контекст говорит об обратном. Климент рассуждает о том, как смысл Писания может быть скрыт, и в типичной для себя манере он обращается ко всем имеющимся в его распоряжении источникам, подтверждающим его точку зрения, включая Проповедь Петра и «Пастыря». Мы знаем, что Климент считал Проповедь канонической книгой (см. выше), и нет причин думать, что к «Пастырю» он относился как-то иначе. Хотя в одном месте Климент подтверждает «вдохновенный» статус Пастыря (Строматы 1.29), важно помнить, что он использовал это понятие весьма широко, в другом месте говоря о «вдохновенности» Платона (Строматы 1.8).

[106] Ориген. О началах 2.1.5.

[107] Ориген. Ис. Нав. 7.1; Ориген. Быт. 13. «Пастырь» также отсутствует в Оригеновом перечне книг, который приводит Евсевий (Церк. ист. 6.25.3-14).

[108] Тертуллиан. О целомудрии 10. Также см. J. F. Jansen, "Tertullian and the New Testament," SecCent 2 (1982): 191–207.

[109] Церк. ист. 3.25.4.

[110] Хотя «Пастырь» упоминается в Клермонтском кодексе, переписчик поставил отметку рядом с этой книгой и с Посланием Варнавы, чтобы выделить их из числа канонических книг.

[111] См. W. Horbury, “The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment,” JTS 45 (1994): 149–59.

[112] Подробнее о Послании Варнавы см. James Carleton Paget, The Epistle of Barnabas: Outlook and Background (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); L. W. Barnard, “The Epistle of Barnabas and Its Contemporary Setting,” in ANRW 11.27.1 (1993): 159–207; и Jay Curry Treat, “Epistle of Barnabas,” ABD 1:611–14.

[113] Церк. ист. 6.14.1; Клим. Ал. Строматы 2.6.31; 2.7.35; 2.20.116; 5.10.63. Уважение, которое Климент питал по отношению к Посланию Варнавы, очевидно, было обусловлено его уверенностью в том, что автор Послания был спутником апостола Павла (Строматы 2.20.116).

[114] Климент. Педагог 2.10.3; Строматы 2.15.67. Анализ см. в J. Lightfoot, The Apostolic Fathers, 2 vols. (London: Macmillan, 1889), 2:504.

[115] Ориген. Против Цельса 1.63. В своем трактате «О началах» (3.2.4) Ориген цитирует Послание Варнавы наряду с новозаветными книгами, однако помещает его в конце, после «Пастыря» Ерма. На этом основании Карлетон Пейджет считает, что «нельзя точно сказать», считал ли Ориген эту книгу частью Нового Завета (Carleton Paget. The Epistle of Barnabas, 251).

[116] Ориген. Ис. Нав. 7.1 (о проблеме достоверности этого перечня см. ниже); Ориген. Быт. 13. Послание Варнавы также отсутствует в Оригеновом перечне книг, который приводит Евсевий (Церк. ист. 6.25.3-14).

[117] Церк. ист. 3.25.4.

[118] Тертуллиан упоминает Послание Варнавы в своем сочинении «О целомудрии» (1.20), но при этом явно ставит его ниже канонических текстов, говоря лишь о том, что Послание более известно среди христиан, нежели «Пастырь».

[119] Carleton Paget, The Epistle of Barnabas, 255–56. Как уже отмечалось, Послание Варнавы упоминается в Клермонтском кодексе, однако переписчик поставил отметку рядом с этой книгой, чтобы отличать ее от канонических книг.

[*] *Русский перевод: Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Пер. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. Москва: Мысль, 1989. С. 214-269.*

[120] Обзор научной литературы по данной тематике см. в Francis T. Fallon and Ron Cameron, "The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis," in ANRW 2.25.6 (1988): 4195–251. Обзор современных исследований см. в Nicholas Perrin, Thomas: The Other Gospel (Louisville: Westminster John Knox, 2007). Также см. библиографию в J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament (Oxford: Clarendon, 1993), 126–27.

[121] Обзор материалов Наг-Хаммади см. в Christopher Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition (Edinburgh: T&T Clark, 1986). До открытий в Наг-Хаммади Евангелие от Фомы было известно по фрагментам в рукописях P. Oxy. 1, P. Oxy. 654 и P. Oxy. 655. Подробнее о них см. в Joseph A. Fitzmyer, "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas," TS 20 (1959): 505–60.

[*] *Фомы 118.*

[122] Stephen J. Patterson, The Gospel of Thomas and Jesus (Sonoma: Polebridge, 1993); E. Pagels, Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas (New York: Random House, 2003); J. D. Crossan, Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon (New York: Seabury, 1985).

[123] Elliott, The Apocryphal New Testament, 124.

[124] Например, John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 1 (New York: Doubleday, 1991), 123–39; Christopher M. Tuckett, "Thomas and the Synoptics," NovT 30 (1988):

132–57; Hurtado, Lord Jesus Christ, 473–74; Klyne R. Snodgrass, "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel," SecCent 7 (1989–1990): 19–38; и Raymond E. Brown, "The Gospel of Thomas and St. John's Gospel," NTS 9 (1962–1963): 155–77. Позже Томас Перрин (Perrin, Thomas: The Other Gospel) высказывал гипотезу, что Евангелие от Фомы текстологически зависимо от Диатессарона Татиана.

[125] Фомы 70; Pagels, Beyond Belief, 30–73. О проблеме отношения этого Евангелия к гностицизму см. Robert M. Grant, The Secret Sayings of Jesus (Garden City, NY: Doubleday, 1960), 186; A. J. B. Higgins, "The Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas," NovT 4 (1960): 30–47; William K. Grobel, "How Gnostic Is the Gospel of Thomas?," NTS 8 (1962): 367–73. О гипотезе «двух Евангелий от Фомы» см. Gilles Quispel, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Leiden: Brill, 1967).

[126] Meier, Marginal Jew, 127

[127] Например, Ипполит. Философумена 5.7.20; Ориген. Лк. 1; Церк. ист. 3.25.6.

[*] *Русский перевод: Евангелие от Петра // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Пер. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. Москва: Мысль, 1989. С. 77-103.*

[128] M. G. Mara, Évangile de Pierre: Introduction, text critique, traduction, commentaire, et index (Paris: Éditions du Cerf, 1973); H. B. Swete, The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter (London: Macmillan, 1893); Thomas J. Kraus and Tobias Nicklas, Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse (Berlin: de Gruyter, 2004); Paul Foster, The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary (Leiden: Brill, 2010).

[129] Анализ этого фрагмента см. в R. A. Coles, "Apocryphal Gospel (?)," in The Oxyrhynchus Papyri, vol. 41, ed. G. M. Browne et al. (London: Egypt Exploration Society, 1972), 15–16; и Dieter Lührmann, "P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 in einer Handschrift des 2/3 Jahrhunderts," ZNW 72 (1981): 216–26. Позже Люрманн выступил с гипотезой о

том, что существует прежде не известный фрагмент Евангелия от Петра (Lührmann. "P.Oxy. 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?," NovT 35 (1993): 390–410); ему возразил Форстер (P. Foster, "Are There Any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter?," NTS 52 (2006): 1–28).

[130] Подробный анализ Евангелия от Петра, проведенный Кристианом Маурером и Вильгельмом Шнеемельхером, см. в New Testament Apocrypha, ed. W. Schneemelcher, trans. R. McL. Wilson, 2 vols. (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 1:216–22.

[131] David F. Wright, "Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter," in Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels, ed. David Wenham (Sheffield: JSOT, 1985), 207–32; Raymond E. Brown, "The Gospel of Peter and Canonical Authority," NTS 33 (1987): 321–43; и L. Vaganay, L'Évangile de Pierre (Paris: Librairie LeCoffre, 1930). Некоторые исследователи настаивают на самобытности Евангелия от Петра: Jürgen Denker, Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus (Bern and Frankfurt: Lang, 1975); и Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development (London: SCM, 1990), 216–30.

[132] Церк. ист. 6.12.2. Несколько современных исследователей подвергли сомнению гностический характер Евангелия от Петра. См. J. W. McCant, "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered," NTS 30 (1984): 258–73; и P. M. Head, "On the Christology of the Gospel of Peter," VC 46 (1992): 209–24.

[133] Ориген. Мф. 10.17.

[134] Церк. ист. 3.25.7.

[135] Hahneman, The Muratorian Fragment, 129.

[136] Карель ван дер Тоорн (Karel van der Toorn, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007)) приводит похожий аргумент в отношении закрытия

канона Ветхого Завета. По его словам, «раннеэллинистические переписчики не закрыли канон как таковой, но объявили закрытой эпоху откровения» (260).

[137] Было бы правильнее говорить не «канон закрыт», а «вопрос о каноне решен», что точнее отражает роль Церкви в этом процессе.

[138] H. Gamble, "Christianity: Scripture and Canon," in The Holy Book in Comparative Perspective, ed. Frederick M. Denny и Rodney L. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 44–45.

[139] Это не значит, что в более поздние века христиане никогда не *использовали* выражение «*закрытие канона*», говоря о решении данного вопроса. Само по себе употребление такого выражения не противоречит признанию богословской истины, что канон был принципиально закрыт с самого начала.

[140] Кан. Мур. 74. Значение данного указания разбирается в книге Ханемана (Hahneman, The Muratorian Fragment, 34–72). Ответное мнение см. в Charles E. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon," WTJ 57 (1995): 437–52.

[141] Bruce, The Canon of Scripture, 166. Примечательно, что Тертуллиан также отвергает «Пастыря» Ерма на очень похожих основаниях, называя его «апокрифическим и ложным» (Тертуллиан. О целомудрии 10).

[142] H. N. Ridderbos, Redemptive History and the New Testament Scripture (Phillipsburg, NJ: P&R, 1988), 25, курсив автора.

[143] Церк. ист. 4.23.12.

[144] Церк. ист. 4.23.12. Евсевий сравнивает письма Дионисия с другими письмами экклезиологической тематики, такими как послание Дионисия к римлянам, адресованное епископу Сотеру, и Первое послание Климента Римского к коринфянам. Всё это, согласно Дионисию, следует отличать от «Писания Господня».

[145] Хилл (Hill, “The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon,” 450. Bart D. Ehrman, The Orthodox Corruption of Scripture (New York: Oxford University Press, 1993)) использует эту фразу Дионисия, чтобы доказать, что переписчики могли изменять текст Нового Завета (26).

[146] Ириней. Против ересей 3.11.8.

[147] Церк. ист. 5.16.3.

[148] Подробнее о формуле из Втор. 4.2 см. M. J. Kruger, “Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts,” in The Early Text of the New Testament, ed. C. E. Hill and M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[149] Церк. ист. 6.20.3. Подробнее о Гае Римском, монтанистах и Иоанновом корпусе см. Hill, The Johannine Corpus, 172–204.

[150] Церк. ист. 6.20.3. О Гае говорили, что он отверг Евангелие от Иоанна, хотя относительно этого высказываются сомнения (Hill, The Johannine Corpus, 172-204). Но даже если Гай действительно отвергал Евангелие от Иоанна, это не изменит сути дела. Важно то, что он понимал, что у канона есть границы, причем происходило это на очень раннем этапе.

[151] Ориген. Ис. Нав. 7.1. Книга Откровения отсутствует в некоторых рукописях данной работы Оригена. Но и без нее мы имеем весьма ранний перечень из двадцати шести книг.

[152] Ориген. Мф. 10.12.

[153] В ряде современных работ подвергнуто сомнению то, что Руфин якобы искажал источники. См. E. Kalin, “Re-examining New Testament Canon History: 1. The Canon of Origen,” CurTM 17 (1990): 274–82. However, its authenticity is accepted by A. von Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, vol. 1 (Leipzig: Hinrichs, 1918), 12; Otto Bardenhewer, Geschichte der

alterkirchlichen Literatur, vol. 2 (Freiburg im Bresgau: Herder, 1912), 152–56; и Мецгер. Канон Нового Завета. С. 138-140.

[154] Hanson, Origen's Doctrine of Tradition, 40–47. Хансон критичен по отношению к Руфину, но его аргументы в основном почерпнуты из прошлых исследований, например Origen, On First Principles, trans. G. W. Butterworth (Gloucester, MA: P. Smith, 1973).

[155] Henri Crouzel, "Comparisons précises entre les fragments du Peri Archôn selon la Philocalie et la traduction de Rufin," in Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 septembre 1975 (Bari: Università di Bari, 1975), 121.

[156] John Rist, "The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis, Book III," in Origeniana, 111.

[157] R. J. Rombs, "A Note on the Status of Origen's De Principiis in English," VC 61 (2007): 23.

[158] Ibid.

[159] Kalin, "Re-examining New Testament Canon History," 280–81.

[160] Кейлин упоминает несколько редактур, внесенных Руфином в Оригенов перечень книг, составленный Евсевием: (1) Руфин пишет «канон Нового Завета» вместо «церковный канон». Однако эта правка верно передает смысл текста Евсевия. (2) Руфин уточняет, что Ориген признавал 14 посланий Павла (включая Послание к Евреям), в то время как в оригинальном тексте Евсевия число не указано. Однако такого рода уточнения соответствуют редакторской манере Руфина, и, вероятно, обусловлены тем, что Руфин знал, какие книги Ориген действительно признавал. Включение Послания к Евреям в список Павловых книг не противоречит сомнениям Оригена в его авторстве (Церк. ист. 6.25.14). Ориген соглашается с тем, что «мысли в этом Послании принадлежат апостолу», и добавляет: «Не зря же древние мужи считали это Послание Павловым» (6.25.13). Кроме того, Мецгер отмечает: «Что касается Послания к Евреям, то Ориген в общей

сложности цитирует его более 200 раз, и в большинстве случаев он вполне согласен с авторством Павла» (Мецгер. Канон Нового Завета. С. 138). (3) Кейлин утверждает, что Руфин представляет Оригена не имеющим личных сомнений относительно Второго послания Петра и Второго и Третьего посланий Иоанна. Но в оригинальном тексте Евсевия Ориген также не сомневается в этих книгах, но лишь отмечает, что некоторые оспаривают их достоверность. Между этими двумя нарративами нет принципиальной разницы. Можно сказать, что Кейлин так и не смог доказать, что Руфин как-то исказил взгляды Оригена.

[161] Kalin, "Re-examining New Testament Canon History," 281.

[162] Например, Церк. ист. 6.25.10.

[163] Harnack, Der kirchengeschichtliche, 12. Единственный перечень, в котором Деяния следуют за Откровением, находится в Клермонтском кодексе (VI в.). Сам перечень, скорее всего, имеет греческий оригинал, датируемый примерно 300 годом, сразу после эпохи Оригена. Учитывая влияние Руфина на христианском Западе, вновь становится очевидно, что порядок книг указывает на Оригена как на изначальный источник.

[164] Руфин. Разъяснения Ап. символа веры 37.

[165] Мецгер. Канон НЗ. С. 139.

[166] Руфин. Разъяснения Ап. символа веры 37.

[167] Barbara J. Bruce, trans., Origen: Homilies on Joshua (Washington, DC: Catholic University Press, 2002), 18; также см. Annie Jaubert, Homélies sur Josué (Paris: Éditions du Cerf, 1960), 75–82.

[168] Ориген. Быт. 13.2. Эти гомилии были также переведены Руфином. Рональд Гейне в своей апологии Руфина отмечает: «В целом, перевод Руфина вполне передает мысль Оригена» (Origen: Homilies on Genesis and Exodus, trans. Ronald E. Heine (Washington, DC: Catholic University Press, 1982), 38). Тот факт, что в перечнях

книг из Гомилий на книгу Иисуса Навина и Гомилий на книгу Бытия новозаветные авторы расположены в одинаковой последовательности, наводит на мысль, что оба перечня действительно принадлежат Оригену – в противном случае пришлось бы предположить, что Руфин зачем-то исказил оба перечня одинаковым образом.

[169] Ehrman, Lost Christianities, 231.

[170] См. выше о его схеме канона, включающей «бесспорные» и «оспариваемые» книги – всего двадцать семь.

[171] Отсутствие в этом кодексе посланий к Филиппийцам, Первого и Второго к Фессалоникийцам и к Евреям вероятно является следствием ошибки переписчика; см. анализ этой темы в Мецгер. Канон НЗ. С. 230.

Библиографические сокращения

Цитирование и сокращения

При цитировании или отсылкам к современной литературе, никогда не переводившейся на русский язык, библиографическое описание книг и журналов сохранено в том виде, в котором оно дано автором книги, за исключением использования курсива. Сокращения, используемые при указании иностранной литературы (в основном это названия научных журналов), приведены в конце этой книги.

Если имеется русский перевод той или иной современной книги, цитируемой Крюгером, цитаты приводятся по этому переводу с соответствующим библиографическим указанием. При частом цитировании указание дается в кратком виде – фамилия автора, название, страница, тогда как полное указание приводится в библиографическом списке в конце этой книги вместе с указанием оригинального издания, которым пользовался Крюгер.

Цитаты из отцов Церкви и иных исторических источников приводятся в традиционном виде – с указанием автора, названия работы, книги и главы (в зависимости от структуры того или иного произведения). Обычно в научной литературе при цитировании подобных источников используется система сокращений, основанная на латинских названиях данных текстов. Однако в этом издании вместо латинских сокращений было решено использовать русские. При этом сокращаются названия лишь тех источников, которые цитируются много раз и чьи сокращенные наименования легко узнаются. В прочих случаях имя автора и название произведения приводятся в более полном виде.

Практически все исторические источники, используемые Крюгером, имеются в русских переводах, по которым и выверены цитаты.

Ниже приводится таблица, содержащая указание на русские издания исторических текстов.

Цитаты из Библии (включая неканонические книги Ветхого Завета) приводятся по нескольким русским переводам. Если при цитировании нет дополнительных отметок, то цитата приводится по Синодальному переводу. В случае, если использован другой русский перевод, это указывается в каждом случае.

Сокращения для обозначения исторических источников

Указание на источник, используемое в ссылках	*Автор (если известен) и полное название источника*	*Издание русского перевода источника*
1 Енох.	Первая книга Еноха (Эфиопская книга Еноха).	Книга Еноха: Апокрифы. Санкт-Петербург: Азбука, 2000.
Августин. О граде Божием.	Аврелий Августин. О граде Божием.	Августин. Творения. Т. 3-4 / Сост. С. И. Еремеева. Санкт-Петербург: Алетейя. 1998.
Андрей. Апок.	Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис.	Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова / Пер. В. Юрьева. Москва: Сибирская Благозвонница, 2016
Апология Аристида (сирийский вариант).	Апология Аристида (сирийский вариант).	Сочинения древних христианских апологетов / Пер. П.

		Преображенского, А. Дунаева. Санкт-Петербург, 1999.
Аристид. Речи	Элий Аристид. Речи.	Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму / Пер. С. И. Межерицкой. Москва: Ладомир, Наука, 2006.
Артемидор. Онейрокритика.	Артемидор Далдианский. Онейрокритика.	Артемидор Далдианский. Онейрокритика (Сонник). Санкт-Петербург: Кристалл, 1999.
Афанасий. Пасхальные послания.	Афанасий Великий. Пасхальные послания.	Афанасий Великий. Творения. Ч. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903.
Благословения ($1QS^b$).	Благословения (Правила молитвы) ($1QS^b$).	Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., пер., комм. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой, К.Б. Старковой. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.

Варн.	Послание Варнавы.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Вознесение Моисея.	Вознесение Моисея (Завещание Моисея).	Витковская М.Г., Витковский В.Е. Апокрифические апокалипсисы. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.
Галахическое письмо (4QMMT)	Галахическое письмо (4QMMT)	
Геродот. История.	Геродот. История.	Геродот. История. В 9 кн. Ленинград: Наука, 1972.
Дидахе.	Дидахе.	Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов: Дидахе // Журнал Московской Патриархии. № 11. 1975
Дионисий. Римские древности.	Дионисий Галикарнасский. Римские древности.	Дионисий Галикарнасский. Римские древности. В 3 т. / Пер. Н.Г. Майоровой, И.Л. Маяк, Л.Л. Кофанова, А.М. Сморчкова, В Н.

		Токмакова, А.Я. Тыжова, А.В. Щеголева. Москва: Изд. дом «Рубежи XXI», 2005.
Епифаний. Панар.	Епифаний Кипрский. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег.	Епифаний Кипрский. Творения. Ч. 1. Москва: Тип. В. Готье, 1863.
Златоуст. Ин.	Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.	Иоанн Златоуст. Творения. Т. 8. Кн. 1-2. Санкт-Петербург: СПбДА, 1902.
Игн. Еф.	Игнатий Антиохийский. Послание к ефесянам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Игн. Магн.	Игнатий Антиохийский. Послание к магнезийцам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Игн. Рим.	Игнатий Антиохийский. Послание к римлянам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Игн. Смир.	Игнатий Антиохийский.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель:

	Послание к смирнянам.	«Жизнь с Богом», 1988.
Игн. Трал.	Игнатий Антиохийский. Послание к траллийцам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Игн. Филад.	Игнатий Антиохийский. Послание к филадельфийцам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Иероним. О знаменитых мужах.	Иероним Стридонский. О знаменитых мужах.	Иероним Стридонский. Творения. Т. 5. Киев, 1879.
Ипполит. О Христе.	Ипполит Римский. О Христе и антихристе.	Ипполит Римский. О Христе и антихристе. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008.
Ипполит. Философумена.	Ипполит Римский. Философумена (Обличение всех ересей).	Ипполит Римский. Творения. Т. 1 / Пер. П.А. Преображенского. Москва: Университетская тип., 1871
Ириней. Против ересей.	Ириней Лионский. Против ересей.	Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство

		апостольской проповеди / Пер. П. Преображенского, Н. Сагарды. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2008.
Иустин. 1 Апол.	Иустин Философ. Первая апология.	Иустин Философ. Творения / Пер. А. Сидорова. Москва: Благовест, 1995.
Иустин. Триф.	Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем	Иустин Философ. Творения / Пер. А. Сидорова. Москва: Благовест, 1995.
Кальвин. Наставление.	Жан Кальвин. Наставление в христианской вере.	Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. В 3 т. / Пер. А. Бакулова. Москва: Изд-во РГГУ, 1997.
Кан. Мур.	Канон Муратори.	Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение / Пер. Д. Гзгзян. Москва: ББИ, 2008.
Квинтиллиан. Риторические наставления.	Квинтиллиан. Риторические наставления.	Квинтилиан М.Ф. Риторические наставления. В 12 кн. / Пер. А.

		Никольского. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Рос. Академии, 1834.
Киприан. Мнения.	Киприан Карфагенский. Мнения 87 епископов о необходимости крещения еретиков.	(Русского перевода нет.)
Клим. 1 Кор.	Климент Римский. Первое послание к коринфянам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Клим. 2 Кор.	Климент Римский. Второе послание к коринфянам.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Климент. К язычникам.	Климент Александрийский. Увещевание к язычникам.	Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасается / Пер. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2006.
Климент. Педагог.	Климент Александрийский. Педагог.	Климент Александрийский. Педагог / Пер. А.Ю. Братухина. Санкт -

		Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2018.
Лукиан. Перегрин.	Лукиан Самосатский. О кончине Перегрина.	Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. / Пер. К.В. Тревер. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.
Лукиан. Правдивая история.	Лукиан Самосатский. Правдивая история.	Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. / Пер. К.В. Тревер. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.
Марциал. Эпиграммы.	Марциал. Эпиграммы.	Марциал М.В. Эпиграммы / Пер. Ф.А. Петровского. Санкт-Петербург: Изд-во АО «Комплект», 1994.
Мегила.	Мишна. Трактат Мегила.	Мишна. Трактат Мегила / Пер. Й. Векслера. Иерусалим: Амана, 1994.
Ориген. Быт.	Ориген. Гомилии на книгу Бытия.	Ориген. Гомилии на Бытие / Пер. М. Асмуса. Москва: Познание, 2019.
Ориген. Иер.	Ориген. Гомилии на книгу Иеремии.	

Ориген. Ис. Нав.	Ориген. Гомилии на книгу Иисуса Навина.	
Ориген. Ин.	Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна.	Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна / Пер., ком. О. И. Кулиева. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2018.
Ориген. Лк.	Ориген. Гомилии на Евангелие от Луки.	Ориген. Гомилии на Евангелие от Луки / Пер. А. Шперла.
Ориген. Мф.	Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея.	Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея (Книги 10-11) // Богословские труды. 2007. Сб. 41. С. 20-84.
Ориген. О началах.	Ориген. О началах.	Ориген. О началах. Против Цельса. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008.
Ориген. Против Цельса.	Ориген. Против Цельса.	Ориген. О началах. Против Цельса. Санкт-Петербург: Библиополис, 2008.
Ориген. Рим.	Ориген. Комментарий на Послание к	

	Римлянам.	
Ориген. Чис.	Ориген. Гомилии на книгу Чисел.	
Плиний Мл. Письма.	Плиний Младший. Письма.	Плиний Младший. Письма. Кн. 1-10 / Пер. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватура. Москва Наука, 1982.
Плутарх. Эвмен.	Плутарх. Эвмен.	Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 2 / Пер. Л. А. Фрейберг, М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1994.
Полибий. Всеобщая история.	Полибий. Всеобщая история.	Полибий. Всеобщая история / Пер., прим. Ф. Г. Мищенко. Санкт-Перербург: Ювента, 1994-1995[2].
Поликарп. Фил.	Поликарп Смирнский. Послание к филиппийцам	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Посл. Аристея.	Послание Аристея.	Письмо Аристея к Филократу / Введ. и пер. В.Ф. Иваницкого. Труды Киевской

		духовной академии. 1916.
Руфин. Разъяснения Ап. символа веры.	Руфин. Разъяснения Апостольского символа веры.	(Русского перевода нет).
Строматы.	Климент Александрийский. Строматы.	Климент Александрийский. Строматы / Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2003.
Татиан. Против эллинов.	Татиан. Речь против эллинов.	Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988.
Тацит. Анналы.	Корнелий Тацит. Анналы.	Корнелий Тацит. Сочинения. В 2 т. (Т. 1. Анналы. Малые произведения; т. 2. История) Ленинград: Наука, 1969.
Тацит. История.	Корнелий Тацит. История.	Корнелий Тацит. Сочинения. В 2 т. (Т. 1. Анналы. Малые произведения; т. 2. История) Ленинград: Наука, 1969.

Тертуллиан. Против Маркиона.	Тертуллиан. Против Маркиона.	Квинт Тертуллиан. Против Маркиона: в 5 книгах / Пер., комм. А.Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2010
Тертуллиан. О крещении.	Тертуллиан. О крещении.	Тертуллиан. Творения / Пер. Е. Карнеева. Санкт-Петербург: Изд. Кораблева и Сирякова, 1849.
Тертуллиан. О прескрипции.	Тертуллиан. О прескрипции против еретиков.	Тертуллиан. Творения / Пер. Е. Карнеева. Санкт-Петербург: Изд. Кораблева и Сирякова, 1849.
Тертуллиан. Об одеянии женщин.	Тертуллиан. Об одеянии женщин.	Тертуллиан. Творения / Пер. Е. Карнеева. Санкт-Петербург: Изд. Кораблева и Сирякова, 1849.
Филон. О созерцательной жизни.	Филон Александрийский. О созерцательной жизни.	Амусин И. Д. Тексты Кумрана. Москва: Наука, 1971. С. 376-391.

Флавий. Иуд. др.	Иосиф Флавий. Иудейские древности.	Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Москва: АСТ, Ладомир, 2002.
Флавий. Против Апиона.	Иосиф Флавий. О древности еврейского народа: Против Апиона.	Иосиф Флавий. Против Апиона / Пер. О.Л. Левинской. Москва: Еврейский ун-т, 1994.
Фомы.	Евангелие от Фомы.	Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Пер. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. Москва: Мысль, 1989.
Фукидид. История	Фукидид. История	Фукидид. История. Т. 1-2. Москва: Изд-во Сабашниковых, 1915 (переиздание: Санкт-Петербург: Наука; Ювента, 1999).
Харитон. Повесть о любви Херея и Каллирои.	Харитон Афродисийский. Повесть о любви Херея и Каллирои.	Харитон. Повесть о любви Херея и Каллирои / Пер. И. И. Толстого. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1954.

Храмовый свиток (11QT)	Храмовый свиток (11QT)	
Церк. ист.	Евсевий Кесарийский. Церковная история.	Евсевий Кесарийский. Церковная история. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко, 2013.
Цицерон. Об ораторе.	Цицерон. Об ораторе.	Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Ред. М.Л. Гаспарова, пер. Ф.А. Петровского. Москва: Наука, 1972.
Цицерон. Письма.	Цицерон. Письма.	Письма Марка Туллия Цицерона. В 3 т. / Пер., ком. В.О. Горенштейна. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1951.

Сокращения для обозначения русских переводов современной литературы

Указание на книгу, используемое в ссылках	*Издание русского перевода*	*Иностранное издание, использовавшееся Крюгером*
Данн. Единство и многообразие.	Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства / Пер. Н. Балашова, Г. Ястребова. Москва: ББИ, 1997.	James D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Early Christianity (London: SCM, 1990).
Мецгер. Канон НЗ.	Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение / Пер. Д. Гзгзян. Москва: ББИ, 2008.	Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance (Oxford: Clarendon, 1987).
Пролегомены.	Бавинк Г. Реформатская догматика. Т. 1. Пролегомены / Пер.	Herman Bavinck, Reformed Dogmatics, vol. 1, Prolegomena, ed. John Bolt, trans.

	Д. Бинцаровского. Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2022.	John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003).
Райт. НЗ и народ Божий.	Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Пер. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013.	N. T. Wright, The New Testament and the People of God (Minneapolis: Fortress, 1992).
Ранер. Основание веры.	Ранер К. Основание веры: введение в христианское богословие / Пер. В. Витковского. Москва: ББИ, 2006.	Karl Rahner, Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity (New York: Crossroad, 1997).

Сокращения, используемые Крюгером для иностранной литературы

ABD	Anchor Bible Dictionary. Edited by D. N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992
AJP	American Journal of Philology
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. 3rd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Edited by H. Temporini and W. Haase. Berlin: de Gruyter, 1972–
APF	Archiv für Papyrusforschung
AThR	Anglican Theological Review
BA	Biblical Archaeologist
BBR	Bulletin for Biblical Research
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
CBQ	Catholic Biblical Quarterly

CI	Critical Inquiry
CurTM	Currents in Theology and Missions
EvQ	Evangelical Quarterly
ETL	Ephemerides theologicae lovanienses
EvT	Evangelische Theologie
HBT	Horizons in Biblical Theology
HeyJ	Heythrop Journal
HS	Hebrew Studies
HTR	Harvard Theological Review
ICC	International Critical Commentary
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JECS	Journal of Early Christian Studies
JEKT	Jahrbuch für evangelikale Theologie

JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JR	Journal of Religion
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LLC	Literary and Linguistic Computing
LXX	Septuagint
MT	Modern Theology
Neot	Neotestamentica
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NovT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Presb	Presbyterion

ProEccl	Pro ecclesia
PTR	Princeton Theological Review
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Edited by T. Kluser et al. Stuttgart: Hiersemann, 1950–
RB	Revue biblique
RHA	Revue hittite et asianique
RTR	Reformed Theological Review
SE	Studia evangelica
SecCent	Second Century
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTSU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
ST	Studia theologica
StPatr	Studia patristica
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries

TDNT	Theological Dictionary of the New Testament. Edited by G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976
Them	Themelios
TrinJ	Trinity Journal
TS	Theological Studies
TU	Texte und Untersuchungen
TynBul	Tyndale Bulletin
VC	Vigiliae christianae
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WCF	Westminster Confession of Faith
WTJ	Westminster Theological Journal
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Библиография английского издания

Amphoux, Christian B. “La finale longue de Marc: Un épilogue des quatre évangiles.” In The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism, edited by Camille Focant, 548–55. Leuven: Leuven University Press, 1993.

Amphoux, Christian B., and J. K. Elliott, eds. The New Testament Text in Early Christianity. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2003.

Anderson, Paul. The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered. London: T&T Clark, 2006.

Appel, Nicolaus. Kanon und Kirche: Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1964.

Armstrong, John H. A View of Rome: A Guide to Understanding the Beliefs and Practices of Roman Catholics. Chicago: Moody Press, 1995.

Ashcraft, Morris. Rudolf Bultmann. Waco, TX: Word, 1972.

Assmann, Aleida, and Jan Assmann, eds. Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation II. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

Aune, David E. “Luke 1:1–4: Historical or Scientific Prooimion?” In Paul, Luke and the Graeco-Roman World, edited by Alf Christopherson, Bruce Longenecker, Jýrg Frey, and Carten Claussen, 138–48. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.

———. Revelation 17–22. Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Austin, John L. How to Do Things with Words. Oxford: Oxford Paperbacks, 1976.

Bacon, Benjamin W. The Making of the New Testament. Folcroft, PA: Folcroft Library Editions, 1900.

Bagnall, Roger S. Early Christian Books in Egypt. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Bailey, Kenneth E. "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels." Themelios 20 (1995): 4–11.

Balás, David L. "Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective." In Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, edited by W. E. March, 95–107. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

Balla, Peter. Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise. Peabody, MA: Hendrickson, 1998.

———. "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 372–85. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Bardenhewer, Otto. Geschichte der alterkirchlichen Literatur, vol. 2. Freiburg im Bresgau: Herder, 1912.

Barnard, Leslie W. "The Epistle of Barnabas and Its Contemporary Setting." In Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, edited by H. Temporini and W. Haase, 2:159–207. Berlin: de Gruyter, 1993.

———. Justin Martyr. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Barr, George K. "Two Styles in the New Testament Epistles." Literary and Linguistic Computing 18 (2003): 235–48.

Barr, James. Beyond Fundamentalism. Philadelphia: Westminster, 1984.

———. The Bible in the Modern World. New York: Harper & Row, 1973.

———. Holy Scripture: Canon, Authority and Criticism. Philadelphia: Westminster, 1983.

———. The Scope and Authority of the Bible. Philadelphia: Westminster, 1980.

Barrera, Julio C. Trebolle. "Origins of a Tripartite Old Testament Canon." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 128–45. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Barrett, Charles K. A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. London: A&C Black, 1973.

———. The Signs of an Apostle. Philadelphia: Fortress, 1972.

Barth, Karl. Church Dogmatics. 2nd ed. Translated by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T&T Clark, 1956–1975.

———. The Holy Ghost and the Christian Life. London: Muller, 1938.

———. "Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him." In Kerygma and Myth, edited by Hans-Werner Bartsch, 83–132. London: SPCK, 1962.

Bartholomew, Craig, et al., eds., Canon and Biblical Interpretation. Carlisle: Paternoster, 2006.

Bartlet, Vernon. "Papias's 'Exposition': Its Date and Contents." In Amicitiae Corolla, edited by H. G. Wood, 16–22. London: University of London Press, 1933.

Barton, John. "Canonical Approaches Ancient and Modern." In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 199–209. Leuven: Leuven University Press, 2003.

———. "Marcion Revisited." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 341–54. Peabody, MA: Hendrickson,

2002.

———. Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile. London: Darton, Longman, and Todd, 1985.

———. Reading the Old Testament: Method in Biblical Study. London: Darton, Longman, and Todd, 1996.

———. The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon. London: SPCK, 1997.

Bauckham, Richard. "For Whom Were Gospels Written?," In The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences, edited by Richard Bauckham, 9–48. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

———. Jude, 2 Peter. Waco, TX: Word, 1983.

Bauer, Walter. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Edited by Robert Kraft and Gerhard Krodel. Translated by Paul J. Achtemeier. Philadelphia: Fortress, 1971.

Baum, Armin Daniel. "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius (Historia ecclesiastica 3.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtelichen Arbeit." Ephemerides theologicae lovanienses 73 (1997): 307–48.

———. Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum: Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Baur, Ferdinand Christian. Paul, the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and Teachings. London: Williams and Norgate, 1873.

Bavinck, Herman. Reformed Dogmatics. Vol. 1, Prolegomena. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003.

Beale, G. K. The Book of Revelation. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Beckwith, R. T. The Old Testament Canon of the New Testament Church, and Its Background in Early Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Behr, John. Formation of Christian Theology. Vol. 1, The Way to Nicaea. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

Bell, H. Idris, and T. C. Skeat, Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri. London: Trustees of the British Museum, 1935.

Bellinzoni, Arthur J. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr. Leiden: Brill, 1967.

Bender, Kimlyn J. "Scripture and Canon in Karl Barth's Early Theology." In From Biblical Criticism to Biblical Faith, edited William H. Brackney and Craig A. Evans, 164–98. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

Benko, Stephen. "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D." In Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, edited by H. Temporini and W. Haase, 2:1055–118. Berlin: de Gruyter, 1980.

Berding, Kenneth. Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature. Leiden: Brill, 2002.

Berkhof, Louis. Systematic Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1941.

Berkouwer, G. C. The Second Vatican Council and the New Catholicism. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

———. Studies in Dogmatics: Holy Scripture. Translated by Jack Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. “The Testimony of the Spirit.” In The Authoritative Word, edited by Donald K. McKim, 155–81. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Bernard, John Henry. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Edinburgh: T&T Clark, 1928.

Best, Ernest. A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

———. “Scripture, Tradition, and the Canon of the New Testament.” Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 61, 1979.

Best, Stephen, and Douglas Kellner. The Postmodern Turn. New York: Guilford, 1997.

Bingham, D. Jeffrey. Irenaeus’ Use of Matthew’s Gospel in Adversus Haereses. Leuven: Peeters, 1998.

Bird, Anthony E. “The Authorship of the Pastoral Epistles—Quantifying Literary Style.” Reformed Theological Review 56 (1997): 118–37.

Birdsall, J. Neville. “A Fresh Examination of the Fragments of the Gospel of St. Luke in ms. 0171 and an Attempted Reconstruction with Special Reference to the Recto.” In Philologia sacra, edited by Roger Gryson, 212–27. Freiburg: Herder, 1993.

Black, Matthew. “The Use of Rhetorical Terminology in Papias on Mark and Matthew.” Journal for the Study of the New Testament 37 (1989): 31–41.

Blanchard, Alain, ed. Les débuts du codex. Turnhout: Brepols, 1989.

Blenkinsopp, Joseph. Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

Bloesch, Donald G. Holy Scripture: Revelation, Inspiration, and Interpretation. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

Blomberg, Craig. The Historical Reliability of the Gospels. 2nd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007.

———. “The Legitimacy and Limits of Harmonization.” In Hermeneutics, Authority, and Canon, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 135–74. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Blowers, Paul M. “The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith.” Pro ecclesia 6 (1997): 199–228.

Boa, Kenneth D., and Robert W. Bowman Jr. Faith Has Its Reasons: An Integrative Approach to Defending Christianity. Colorado Springs: NavPress, 2001.

Bock, Darrell L. “The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?” In Jesus Under Fire, edited by Michael J. Wilkins and J. P. Moreland, 74–99. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Bockmuehl, Markus. “Why Not Let Acts Be Acts? In Conversation with C. Kavin Rowe.” Journal for the Study of the New Testament 28 (2005): 163–66.

Boettner, Loraine. Roman Catholicism. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962.

Bonner, Campbell. “A New Fragment of the Shepherd of Hermas, Michigan Papyrus 44.” Harvard Theological Review 20 (1927): 105–16.

Bornkamm, Günther. “The Stilling of the Storm in Matthew.” In Tradition and Interpretation in Matthew, edited by G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, 52–57. Philadelphia: Westminster, 1963.

Bousset, Wilhelm. Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem wert für die Evangelienkritik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.

Bovon, François. “The Canonical Structure of Gospel and Apostle.” In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 516–27. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. L'Évangile et l'apôtre: Le Christ inséparable de ses témoins. Aubonne: Editions du Moulin, 1993.

Bowman, Alan K., and Greg Wolf, eds. Literacy and Power in the Ancient World. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bowman, Robert M. Orthodoxy and Heresy. Grand Rapids: Baker, 1992.

Brakke, David. "Canon Formation and Social Conflict in Fourth Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter." Harvard Theological Review 87 (1994): 395–419.

Brawley, Robert L. "Canonical Coherence in Reading Israel's Scriptures with a Sequel." In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 627–34. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Brenneman, James E. Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy. New York: Oxford University Press, 1997.

Brett, Mark G. "Against the Grain: Brevard Childs' Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible." Modern Theology 10 (1994): 281–87.

———. "Canonical Criticism and Old Testament Theology." In Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study, edited by A. D. H. Mayes, 63–85. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Briggs, Charles A. Church Unity: Studies of Its Most Important Problems. New York: Scribner, 1909.

———. General Introduction to the Study of Holy Scripture. New York: Scribner, 1899.

Bromiley, Geoffrey W. "The Authority of Scripture in Karl Barth." In Hermeneutics, Authority, and Canon, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 271–94. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Brooks, James. “Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon.” Second Century 9 (1992): 41–55.

Brown, Harold O. J. Heresies: Heresy and Orthodoxy in the History of the Church. Peabody, MA: Hendrickson, 1988.

Brown, Raymond E. “The Gospel of Peter and Canonical Authority.” New Testament Studies 33 (1987): 321–43.

———. “The Gospel of Thomas and St. John’s Gospel,” New Testament Studies 9 (1962–1963): 155–77.

Brown, Schuyler. “The Role of the Prologues in Determining the Purpose of Luke-Acts.” In Perspectives on Luke-Acts, edited by Charles H. Talbert, 99–111. Edinburgh: T&T Clark, 1978.

Bruce, F. F. The Canon of Scripture. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988.

———. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

———. The Epistle to the Hebrews. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

———. “Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon.” Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 65 (1983): 42–43.

———. “Tradition and the Canon of Scripture.” In The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture, edited by D. K. McKim, 59–84. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

———. Tradition: Old and New. Grand Rapids: Zondervan, 1970.

Brueggemann, Walter. Creative Word. Philadelphia: Fortress, 1982.

Brunner, Emil. The Divine-Human Encounter. Translated by W. Amandus Loos. Westport, CT: Greenwood, 1980.

———. Dogmatics. Vol. 1, The Christian Doctrine of God. Translated by O. Wyon. Philadelphia: Westminster, 1950.

———. Our Faith. New York: Scribner, 1926.

———. Revelation and Reason. Philadelphia: Westminster, 1946.

———. Truth as Encounter. Philadelphia: Westminster, 1943.

Bruns, Gerald L. "Canon and Power in the Hebrew Scriptures." Critical Inquiry 10 (1984): 462–80.

Buck, Charles H. "The Early Order of the Pauline Corpus." Journal of Biblical Literature 68 (1949): 351–57.

Bultmann, Rudolph. The History of the Synoptic Tradition. Oxford: Blackwell, 1968.

———, ed. Kerygma and Myth: A Theological Debate. New York: Harper & Brothers, 1961.

———. New Testament and Mythology and Other Basic Writings. Translated by Schubert Ogden. Philadelphia: Fortress, 1984.

Burton, Ernest De Witt. The Epistle to the Galatians. Edinburgh: T&T Clark, 1952.

Byrskog, Samuel. Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History. Leiden: Brill, 2002.

Calvin, John. Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians. Grand Rapids: Baker, 1993.

———. Institutes of the Christian Religion. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1960.

———. Tracts and Treatises. Edited by Thomas F. Torrance. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

Campenhausen, Hans von. The Formation of the Christian Bible. Translated by J. A. Baker. London: A&C Black, 1972. Translation of Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen: Mohr, 1968.

Carleton Paget, James. The Epistle of Barnabas: Outlook and Background. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

———. "The Epistle of Barnabas and the Writings That Later Formed the New Testament." In The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, edited by Andrew Gregory and Christopher Tuckett, 229–49. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Carlson, Stephen C. The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark. Waco, TX: Baylor University Press, 2005.

Carlyle, A. J. "1 Clement." In The New Testament in the Apostolic Fathers edited by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology, 37–62. Oxford: Clarendon, 1905.

Carmignac, Jean. "II Corinthiens III. 6, 14 et le Début de la Formation du Noveau Testament." New Testament Studies 24 (1976): 5–14.

Carrington, Phillip. The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Carson, D. A. The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

———. The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

———. Matthew: Chapters 13–28. The Expositor's Bible Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

———. "Pseudonymity and Pseudepigraphy." In The Dictionary of New Testament Background, edited by Craig A. Evans and Stanley E. Porter, 856–64. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.

———. “Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology.” In Scripture and Truth, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 65–95. Grand Rapids: Baker, 1992.

Carson, D. A., and Douglas J. Moo. An Introduction to the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Carroll, Kenneth L. “The Expansion of the Pauline Corpus.” Journal of Biblical Literature 72 (1953): 230–37.

———. “Tatian’s Influence on the Developing New Testament.” In Studies in the History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark, edited by B. L. Daniels and M. J. Suggs, 59–70. Salt Lake City: University of Utah Press, 1967.

Casey, Maurice. From Jewish Prophet to Gentile God. Cambridge: Clarke, 1991.

Catchpole, David R. “Paul, James, and the Apostolic Decree.” New Testament Studies 23 (1976–1977): 428–44.

Catechism of the Catholic Church. San Francisco: Ignatius, 1994.

Cavallin, Hans C. C. “The False Teachers of 2 Peter as Pseudoprophets.” Novum Testamentum 21 (1979): 263–70.

Chapa, Juan. “The Early Text of the Gospel of John.” In The Early Text of the New Testament, edited by Charles E. Hill and Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

Chapman, John. John the Presbyter and the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon, 1911.

Chapman, Stephen B. “The Canon Debate: What It Is and Why It Matters.” Presented at the Society of Biblical Literature, San Diego, 2007.

———. “How the Biblical Canon Began: Working Models and Open Questions.” In Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious

Canons in the Ancient World, edited by Margalit Finkelberg and Guy G. Strousma, 29–51. Leiden: Brill, 2003.

———. The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

———. "The Old Testament Canon and Its Authority for the Christian Church." Ex auditu 19 (2003): 125–48.

———. "Reclaiming Inspiration for the Bible." In Canon and Biblical Interpretation, edited by Craig Bartholomew, Robin Parry, and Scott Hahn, 167–206. Carlisle: Paternoster, 2006.

Charlesworth, James A., and Craig A. Evans. "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels." In Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research, edited by B. Chilton and C. A. Evans, 478–533. Leiden: Brill, 1994.

Charlesworth, Scott. "Indicators of 'Catholicity' in Early Gospel Manuscripts." In The Early Text of the New Testament, edited by Charles E. Hill and Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

———. "Public and Private—Second- and Third-Century Gospel Manuscripts." In Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon, edited by Craig A. Evans and H. Daniel Zacharias, 148–75. London: T&T Clark, 2009.

———. "T. C. Skeat, P64+67 and P4, and the Problem of Fibre Orientation in Codicological Reconstruction." New Testament Studies 53 (2007): 582–604.

Childs, Brevard S. Biblical Theology in Crisis. Philadelphia: Westminster, 1970.

———. Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible. Philadelphia: Augsburg Fortress, 1993.

———. “Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of the Old Testament Commentary.” Interpretation 18 (1964): 432–49.

———. Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia: Fortress, 1979.

———. The New Testament as Canon: An Introduction. London: SCM, 1984.

———. “The One Gospel in Four Witnesses.” In The Rule of Faith: Scripture, Canon, and Creed in a Critical Age, edited by Ephraim Radner and George Sumner, 51–62. Harrisburg, PA: Morehouse, 1998.

———. “On Reclaiming the Bible for Christian Theology.” In Reclaiming the Bible for the Church, edited by C. E. Braaten and R. W. Jenson, 1–17. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. “A Response.” Horizons in Biblical Theology 2 (1980): 199–211.

Clements, Ronald E. Prophecy and Tradition. Atlanta: John Knox, 1975.

Clifford, William K. “The Ethics of Belief.” In Classics of Philosophy. Vol. 2, Modern and Contemporary, edited by Louis J. Pojman, 1047–51. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Clouser, Roy A. The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

Clowney, Edmund P. The Church. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995.

Coles, Revel A. “Fragments of an Apocryphal Gospel (?).” In The Oxyrhynchus Papyri, edited by Gerald M. Browne and Arthur S. Hunt, 41:15–16. London: Egypt Exploration Society, 1972.

Collins, Adela Y. “Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature.” In Aufstieg und Niedergang der römischen Welt:

Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, edited by H. Temporini and W. Haase, 2:1221–87. Berlin: de Gruyter, 1984.

Collins, John. "Is a Critical Biblical Theology Possible?" In The Hebrew Bible and Its Interpreters, edited by W. Propp, 1–17. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

Comfort, Philip W. "New Reconstructions and Identifications of New Testament Papyri." Novum Testamentum 41 (1999): 216.

Committee of the Oxford Society of Historical Theology. The New Testament in the Apostolic Fathers. Oxford: Clarendon, 1905.

Congdon, David. "The Word as Event: Barth and Bultmann on Scripture." In The Sacred Text, edited by Michael Bird and Michael Pahl, 241–65. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010.

Connolly, Richard H. "New Fragments of the Didache." Journal of Theological Studies 25 (1924): 151–53.

Conzelmann, Hans. "On the Analysis of the Confessional Formula in 1 Cor 15:3–5." Interpretation 20 (1966): 15–25.

———. Theology of St. Luke. New York: Harper & Row, 1960.

Coote, Robert P., and Mary P. Coote. Power, Politics, and the Making of the Bible. Minneapolis: Fortress, 1990.

Countryman, L. William. "Tertullian and the Regula Fidei." Second Century 2 (1982): 208–27.

Cover, Jan A. "Miracles and Christian Theism." In Reason for the Hope Within, edited by Michael J. Murray, 345–74. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Craig, William Lane. "Classical Apologetics." In Five Views on Apologetics, edited by S. B. Cowan, 35–38. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Cranfield, C. E. B. I & II Peter and Jude: Introduction and Commentary. London: SCM, 1960.

Crossan, John Dominic. Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon. New York: Seabury, 1985.

———. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco: HarperCollins, 1991.

Crouzel, Henri. "Comparisons précises entre les fragments du Peri Archôn selon la Philocalie et la traduction de Rufin." In Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 septembre 1975, 113–21. Bari: Università di Bari, 1975.

Cullmann, Oscar. "The Tradition." In The Early Church, edited by A. J. B. Higgins, 59–99. London: SCM, 1956.

Cunningham, Mary Kathleen. "Karl Barth." In Christian Theologies of Scripture, edited by Justin S. Holcomb, 183–201. New York: New York University Press, 2006.

Currie, David. Born Fundamentalist, Born Again Catholic. San Francisco: Ignatius, 1996.

Daniels, Jon B. "The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity." PhD diss., Claremont Graduate School, 1990.

Dassmann, Ernst. Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Edited by Theodor Kluster. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1986.

Davids, Peter H. The Epistle of James. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Davies, Paul. Whose Bible Is It Anyway? Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

Davies, W. D., and Dale C. Allison. The Gospel According to Saint Matthew. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1997.

Dehandschutter, Boudewijn. “Polycarp’s Epistle to the Philippians: An Early Example of ‘Reception.’” In The New Testament in Early Christianity, edited by J.-M. Sevrin, 275–91. Louvain: Leuven University Press, 1989.

de Jonge, Henk Jan. “The New Testament Canon.” In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 309–19. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Dempster, Stephen G. Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.

———. “An ‘Extraordinary Fact’: Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon, Part I.” Tyndale Bulletin 48 (1997): 23–56.

Denker, Jürgen. Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums: Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern and Frankfurt: Lang, 1975.

Dibelius, Martin. From Tradition to Gospel. Cambridge: Clarke, 1971.

Dibelius, Martin, and Hans Conzelmann, The Pastoral Epistles. Philadelphia: Fortress, 1972.

David Dickermann, ed. Karl Barth and the Future of Theology: A Memorial Colloquium Held at the Yale Divinity School, January 28, 1969. New Haven, CT: YDS Association, 1969.

Dodd, C. H. According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology. London: James Nisbet, 1952.

———. The Apostolic Preaching and Its Developments. New York: Harper, 1949.

———. “A New Gospel.” Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 20 (1936): 56–92.

Dowey Jr., Edward A. The Knowledge of God in Calvin’s Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Duff, Jeremy. “P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?” New Testament Studies 44 (1998): 578–90.

Dulles, Avery. The Craft of Theology: From Symbol to System. New York: Crossroad, 1992.

———. “Scripture: Recent Protestant and Catholic Views.” In The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture, edited by Donald K. McKim, 239–61. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Dumbrell, William J. Covenant and Creation. Grand Rapids: Baker, 1984.

Dunbar, David G. “The Biblical Canon.” In Hermeneutics, Authority, and Canon, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 295–360. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Duncan, J. Ligon. “The Covenant Idea in Melito of Sardis: An Introduction and Survey.” Presbyterion 28 (2002): 12–33.

Dungan, David L. Constantine’s Bible: Politics and the Making of the New Testament. Philadelphia: Fortress, 2006.

———. “The New Testament Canon in Recent Study.” Interpretation 29 (1975): 339–51.

Dunkerley, Roderick. “Oxyrhynchus Gospel Fragments.” Harvard Theological Review 23 (1930): 30–35.

Dunn, James D. G. “Has the Canon a Continuing Function?” In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 558–79. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. “How the New Testament Began.” In From Biblical Criticism to Biblical Faith, edited by William H. Brackney and C. A. Evans, 122–37. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

———. “The Incident at Antioch (Gal. 2:11–18).” Journal for the Study of the New Testament 18 (1983): 3–57.

———. Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

———. “Pseudepigraphy.” In Dictionary of the Later New Testament and Its Developments, edited by R. P. Martin and P. H. Davids, 977–84. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

———. Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Early Christianity. London: SCM, 1990.

Edwards, Jonathan. The Works of Jonathan Edwards. Vol. 2, Religious Affections. Edited by John E. Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Edwards, Sarah Alexander. “P75 Under the Magnifying Glass.” Novum Testamentum 18 (1976): 190–212.

Ehrman, Bart D. The Apostolic Fathers. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

———. Forged: Writing in the Name of God—Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are. New York: HarperOne, 2011.

———. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. New York: Oxford University Press, 1999.

———. Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew. New York: Oxford University Press, 2002.

———. The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed. New York: Oxford University Press, 2006.

———. Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament. New York: Oxford University Press, 2003.

———. The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. New York: Oxford University Press, 1997.

———. The Orthodox Corruption of Scripture. New York: Oxford University Press, 1993.

Ehrman, Bart D., and M. W. Holmes. The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Eichrodt, Walter. Theology of the Old Testament, vol. 1. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: Westminster, 1961.

Elliott, J. K. The Apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon, 1993.

———. "Manuscripts, the Codex, and the Canon." Journal for the Study of the New Testament 63 (1996): 105–22.

Ellis, E. Earle. The Making of the New Testament Documents. Leiden: Brill, 2002.

———. "New Directions in the History of Early Christianity." In Ancient History in a Modern University: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond, edited by T. W. Hillard, R. A. Kearsley, C. E. V. Nixon, and A. M. Nobbs, 1:71–92. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

———. Paul and His Recent Interpreters. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

———. "Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents." In Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin, edited by M. J. Wilkins and Terence Paige, 212–24. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.

Epp, Eldon Jay. "The Codex and Literacy in Early Christianity at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's Books and Readers in

the Early Church." In Critical Review of Books in Religion 1997, edited by Charles Prebish, 15–37. Atlanta: American Academy of Religion and Society of Biblical Literature, 1997.

———. "Issues in the Interrelation of New Testament Textual Criticism and Canon." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 485–515. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context." In Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical, edited by William L. Petersen, 47–68. Leiden: Brill, 1997.

———. "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times." In The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester, edited by Birger A. Pearson, A. Thomas Kraabel, George W. E. Nickelsburg, and Norman R. Petersen, 35–56. Minneapolis: Fortress, 1991.

———. "The Oxyrhynchus New Testament Papyri: 'Not Without Honor Except in Their Hometown'?" Journal of Biblical Literature 123 (2004): 5–55.

———. "Textual Criticism." In The New Testament and Its Modern Interpreters, edited by Eldon Jay Epp and George W. MacRae, 75–126. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Epp, Eldon J., and Gordon D. Fee. Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Eusebius, Ecclesiastical History. Translated by Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1926.

Evans, Craig A. "Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels." In Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions, edited by James M. Scott, 299–328. Leiden: Brill, 1997.

———. Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008.

———. “Jesus and the Continuing Exile of Israel.” In Jesus and the Restoration of Israel, edited by C. C. Newman, 77–100. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999.

———. “The Scriptures of Jesus and His Earliest Followers.” In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 185–95. Peabody, MA: Hendrickson (2002): 185–95.

Evans, C. Stephen. “Canonicity, Apostolicity, and Biblical Authority: Some Kierkegaardian Reflections.” In Canon and Biblical Interpretation, edited by Craig Bartholomew, Robin Parry, and Scott Hahn, 147–66. Carlisle: Paternoster, 2006.

———. The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History. New York: Oxford University Press (1996): 218–30.

Fackre, Gabriel. “Revelation.” In Karl Barth and Evangelical Theology, edited by Sung Wook Chung, 1–25. Grand Rapids: Baker, 2006.

Fallon, Francis T., and Ron Cameron. “The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis.” In Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, vol. 2, edited by H. Temporini and W. Haase, 4195–251. Berlin: de Gruyter, 1988.

Farkasfalvy, Denis. “The Papias Fragments on Mark and Matthew and Their Relationship to Luke’s Prologue: An Essay on the Pre-History of the Synoptic Problem.” In The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson, edited by A. J. Malherbe, F. W. Norris, and J. W. Thompson, 92–106. Leiden: Brill, 1998.

———. “‘Prophets and Apostles’: The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus.” In Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, edited by W. E. March, 109–34. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

Farmer, William R. “Galatians and the Second Century Development of the Regula Fidei.” Second Century 4 (1984): 143–70.

———. “Some Critical Reflections on Second Peter: A Response to a Paper on Second Peter by Denis Farkasfalvy.” Second Century 5 (1985–1986): 31–46.

Farmer, William R., and D. M. Farkasfalvy. The Formation of the New Testament Canon. New York: Paulist, 1976.

Fee, Gordon D. 1 and 2 Timothy, Titus. Peabody, MA: Hendrickson, 1988.

———. The First Epistle to the Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

———. Papyrus Bodmer II (p66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics. Salt Lake City: University of Utah Press, 1968.

Fensham, F. Charles. “Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah.” Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 75 (1963): 155–75.

Ferguson, Everett. “The Covenant Idea in the Second Century.” In Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers, edited by W. E. March, 135–62. San Antonio: Trinity University Press, 1980.

———. “Review of Geoffrey Mark Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon.” Journal of Theological Studies 44 (1993): 691–97.

Filson, Floyd. One Lord, One Faith. Philadelphia: Westminster, 1943.

Finkelberg, Margalit, and Guy G. Strousma, eds. Homer, the Bible and Beyond. Leiden: Brill, 2003.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Boston: Beacon, 1995.

———. In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroad, 1983.

Fishbane, Michael A. "Varia Deuteronomica." Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972): 349–52.

Fitzmyer, Joseph A. "'4Q Testimonia' and the New Testament." Theological Studies 18 (1957): 513–37.

———. "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas." Theological Studies 20 (1959): 505–60.

———. "The Qumran Scrolls, the Ebionites and Their Literature." In The Semitic Background of the New Testament, 435–80. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Flesseman-van Leer, E. Tradition and Scripture in the Early Church. Assen: Van Gorcum, 1954.

Folkert, Kendall W. "The 'Canons' of 'Scripture.'" In Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective, edited by Miriam Levering, 170–79. Albany: State University of New York Press, 1989.

Foster, Paul. "Are There Any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter?" New Testament Studies 52 (2006): 1–28.

———. "The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings That Later Formed the New Testament." In The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, edited by Andrew Gregory and C. M. Tuckett, 159–86. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary. Leiden: Brill, 2010.

———. "The Text of the New Testament in the Apostolic Fathers." In The Early Text of the New Testament, edited by Charles E. Hill and Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

———. The Writings of the Apostolic Fathers. London: T&T Clark, 2007.

Frame, John M. The Doctrine of the Knowledge of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 1987.

———. The Doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010.

———. Perspectives on the Word of God: An Introduction to Christian Ethics. Phillipsburg, NJ: P&R, 1990.

———. "The Spirit and the Scriptures." In Hermeneutics, Authority, and Canon, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 217–35. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

France, R. T. Matthew: Evangelist and Teacher. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Freedman, David Noel. The Unity of the Hebrew Bible. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

Funk, Robert W. The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? New York: Polebridge, 1993.

———. "The Once and Future New Testament." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 541–57. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Gaffin, Richard B. "The New Testament as Canon." In Inerrancy and Hermeneutic, edited by H. M. Conn, 165–83. Grand Rapids: Baker, 1988.

———. "Old Amsterdam and Inerrancy?" Westminster Theological Journal 44 (1982): 250–89.

———. Perspectives on Pentecost. Phillipsburg, NJ: P&R, 1979.

———. Resurrection and Redemption. Phillipsburg, NJ: P&R, 1978.

———. "A Sabbath Rest Still Awaits the People of God." In Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church, edited by Charles G. Dennison and Richard C.

Gamble, 33–51. Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986.

Gamble, Harry Y. Books and Readers in the Early Church. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

———. "Christianity: Scripture and Canon." In The Holy Book in Comparative Perspective, edited by Frederick M. Denny and Rodney L. Taylor, 36–62. Columbia: University of South Carolina Press, 1985.

———. "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon." In The Earliest Gospels, edited by Charles Horton, 27–39. London: T&T Clark, 2004.

———. The New Testament Canon: Its Making and Meaning. Philadelphia: Fortress, 1985.

———. "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 267–94. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus." Journal of Biblical Literature 94 (1975): 403–18.

Garrow, Alan J. P. The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. London: T&T Clark, 2004.

Gavrilyuk, Paul L. "Scripture and the Regula Fidei: Two Interlocking Components of the Canonical Heritage." In Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church, edited by William Abraham, Jason E. Vickers, and Natalie B. Van Kirk, 27–42. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Geisler, Norman L., ed. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Geisler, Norman L., and William E. Nix. From God to Us: How We Got Our Bible. Chicago: Moody Press, 1974.

Gerhardsson, Birger. Memory and Manuscript with Tradition and Transmission in Early Christianity. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

———. The Reliability of the Gospel Tradition. Peabody, MA: Hendrickson, 2001.

Gevirtz, Stanley. "West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law." Vetus Testamentum 11 (1961): 137–58.

Gibson, David. "The God of Promise: Christian Scripture as Covenantal Revelation." Themelios 29 (2004): 27–36.

Gilmour, Michael J. "Reflections on the Authorship of 2 Peter." Evangelical Quarterly 73 (2001): 291–309.

Glover, Richard. "The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels." New Testament Studies 5 (1958): 12–29.

Gnuse, Robert. The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation, and the Canon of Scripture. Mawhaw, NJ: Paulist, 1985.

Goldingay, John. Models for Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Gonzalez, Catherine. "The Rule of Faith: The Early Church's Source for Unity and Diversity." In Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World, edited by Walter Brueggemann and George W. Stroup, 95–106. Louisville: Westminster John Knox, 1988.

Goodspeed, Edgar J. The Formation of the New Testament. Chicago: University of Chicago Press, 1926.

Goswell, Greg. "The Order of the Books in the Hebrew Bible." Journal of the Evangelical Theological Society 51 (2008): 673–88.

Goulder, Michael D. "Ignatius' 'Docetists.'" Vigiliae christianae 53 (1999): 16–30.

———. Midrash and Lection in Matthew. London: SPCK, 1974.

Grant, Robert M. Eusebius as Church Historian. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1980.

———. The Formation of the New Testament. New York: Harper & Row, 1965.

———. Irenaeus of Lyons. London: Routledge, 1997.

———. "Literary Criticism and the New Testament Canon." Journal for the Study of the New Testament 16 (1982): 24–44.

———. The Secret Sayings of Jesus. Garden City, NY: Doubleday, 1960.

———. "Tatian and the Bible." In Studia patristica, vol. 1 (= TU 63), 297–306. Berlin, 1957.

Green, E. Michael. 2 Peter Reconsidered. London: Tyndale, 1960.

Gregory, Andrew F. "1 Clement and the Writings That Later Formed the New Testament." In The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, edited by Andrew F. Gregory and C. M. Tuckett, 129–57. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. "The Reception of Luke and Acts and the Unity of Luke-Acts." Journal for the Study of the New Testament 29 (2007): 459–72.

———. The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Gregory Andrew F., and Christopher Tuckett, eds. The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Grenfell, Bernard P., et al., eds. The Oxyrhynchus Papyri. 74 vols. to date. London: Egypt Exploration Society, 1898–.

Grenz, Stanley J., and John R. Franke. Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Grindheim, Sigurd. "The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Cor 3:5–18." Journal for the Study of the New Testament 84 (2001): 97–115.

Grobel, William K. "How Gnostic Is the Gospel of Thomas?" New Testament Studies 8 (1962): 367–73.

Grudem, Wayne. "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture." In Scripture and Truth, edited by D. A. Carson and J. D. Woodbridge, 19–59. Grand Rapids: Baker, 1992.

Gundry, Robert H. Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

———. The Old Is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations. Tübingen: Mohr, 2005.

Güterbock, Hans Gustav. "Mursili's Accounts of Suppiluliuma's Dealings with Egypt." Revue hittite et asianique 18 (1960): 59–60.

Guthrie, Donald. New Testament Introduction. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990.

———. The Pastoral Epistles and the Mind of Paul. London: Tyndale, 1956.

Habermas, Gary. "Evidential Apologetics." In Five Views on Apologetics, edited by Steven B. Cowan, 92–121. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

———. "The Personal Testimony of the Holy Spirit to the Believer and Christian Apologetics." Journal of Christian Apologetics 1 (1997): 49–64.

Haelst, Joseph van. Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens. Paris: Publications de la Sorbonne, 1976.

———. “Les origines du codex.” In Les débuts du codex, edited by Alain Blanchard, 13–36. Turnhout: Brepols, 1989.

Haenchen, Ernst. “Petrus-Probleme.” New Testament Studies 7 (1961): 187–97.

Hafemann, Scott J. “The Covenant Relationship.” In Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity, edited by Scott Hafemann and Paul House, 20–65. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

———. Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3. Tübingen: Mohr, 1995.

Hafemann, Scott J., and Paul House, eds. Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Hägg, Tomas. “Canon Formation in Greek Literary Culture.” In Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture, edited by Einar Thomassen, 109–28. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010.

Hägglund, Bengt. “Die Bedeutung der ‘regula fidei’ als Grundlage theologischer Aussagen.” Studia theologica 12 (1958): 1–44.

Hagner, Donald A. “The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr.” In Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels, edited by David Wenham, 233–68. Sheffield: JSOT, 1985.

———. The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome. Leiden: Brill, 1973.

Hahn, Scott, and Kimberly Hahn. Rome Sweet Home. San Francisco: Ignatius, 1993.

Hahneman, Geoffrey Mark. The Muratorian Fragment and the Development of the Canon. Oxford: Clarendon, 1992.

———. “The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon.” In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 405–15. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Haines-Eitzen, Kim. Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Halverson, John. “Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber.” New Testament Studies 40 (1994): 180–95.

Hanson, Anthony Tyrrell. The Pastoral Epistles. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Hanson, R. P. C. Origen’s Doctrine of Tradition. London: SPCK, 1954.

———. Tradition in the Early Church. London: SCM, 1962.

Harding, Mark. “Disputed and Undisputed Letters of Paul.” In The Pauline Canon, edited by Stanley E. Porter, 129–68. Leiden: Brill, 2004.

Harnack, Adolf von. Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg: Mohr, 1889.

———. Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, vol. 1. Leipzig: Hinrichs, 1918.

———. History of Dogma, vol. 2. New York: Dover, 1961.

———. Marcion: Das Evangelium von fremden Gott. Leipzig: Hinrichs, 1924.

———. Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of a New Creation. London: Williams & Northgate, 1925.

Harrington, Daniel J. Jude and 2 Peter. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003.

———. “The Reception of Walter Bauer’s Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade.” Harvard Theological Review 77 (1980): 289–98.

Harris, James Rendel. Testimonies. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

Harris, R. Laird. Inspiration and Canonicity of the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Harris, William V. Ancient Literacy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Harrison, Percy N. The Problem of the Pastoral Epistles. London: Oxford University Press, 1921.

Harrisville, Roy A. “What I Believe My Old Schoolmate Is Up To.” In Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs, edited by Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight, 7–25. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Hartog, Paul. “Polycarp, Ephesians, and ‘Scripture.’” Westminster Theological Journal 70 (2008): 255–75.

———. “The ‘Rule of Faith’ and Patristic Biblical Exegesis.” Trinity Journal 28 (2007): 65–86.

Harvey, A. E. “‘The Workman Is Worthy of His Hire’: Fortunes of a Proverb in the Early Church.” Novum Testamentum 24 (1982): 209–21.

Head, Peter M. “Is P4, P64, and P67 the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T. C. Skeat.” New Testament Studies 51 (2005): 450–57.

———. “On the Christology of the Gospel of Peter.” Vigiliae christianae 46 (1992): 209–24.

———. “Some Recently Published NT Papyri From Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment.” Tyndale Bulletin 51 (2000): 1–

Heard, Richard. “The ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ in Papias, Justin, and Irenaeus.” New Testament Studies 1 (1954): 122–33.

———. “Papias’ Quotations from the New Testament.” New Testament Studies 1 (1954): 130–34.

Heckel, T. K. Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium. Tübingen: Mohr, 1999.

Heine, Ronald E. Origen: Homilies on Genesis and Exodus. Washington DC: Catholic University Press, 1982.

Helm, Paul. The Divine Revelation: The Basic Issues. London: Marshall Morgan & Scott, 1982.

———. “Faith, Evidence, and the Scriptures.” In Scripture and Truth, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 303–20. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Helmer, Christine. “Transhistorical Unity of the New Testament Canon from Philosophical, Exegetical, and Systematic-Theological Perspectives.” In One Scripture or Many?, edited by Christine Helmer and Christof Landmesser, 13–50. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Helmer, Christine, and Christof Landmesser, eds. One Scripture or Many? Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hendriksen, William. Ephesians. Grand Rapids: Baker, 1967.

———. Exposition of the Gospel According to Matthew. Grand Rapids: Baker, 1973.

———. More Than Conquerors. Grand Rapids: Baker, 1994.

Hengel, Martin. Die Evangelienüberschriften. Heidelberg: Winter, 1984.

———. Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch. Tübingen: Mohr, 1993.

———. The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. Harrisburg, PA: Trinity, 2000.

———. Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period. Philadelphia: Fortress, 1974.

———. Studies in the Gospel of Mark. London: SCM, 1985.

———. "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark." In Studies in the Gospel of Mark, 64–84. London: SCM, 1985.

Henne, Philippe. "La datation du canon de Muratori." Revue biblique 100 (1993): 54–75.

Henry, Carl F. H. "Canonical Theology: An Evangelical Appraisal." Scottish Bulletin of Evangelical Theology 8 (1990): 76–108.

———. God, Revelation and Authority. 6 vols. Waco, TX: Word, 1979.

Herodotus. Translated by A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922.

Higgins, A. J. B. "The Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas." Novum Testamentum 4 (1960): 30–47.

Hilgenfeld, Adolf. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's. Halle: Schwetschke, 1850.

Hill, Charles E. "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon." Westminster Theological Journal 57 (1995): 437–52.

———. "Ignatius and the Apostolate." In Studia patristica, vol. 36, edited by M. F. Wiles and E. J. Yarnold, 226–48. Leuven: Peeters, 2001.

———. “Ignatius, ‘The Gospel,’ and the Gospels.” In Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, edited by Andrew Gregory and Christopher Tuckett, 267–85. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. “‘In These Very Words’: Methods and Standards of Literary Borrowing in the Second Century.” In The Early Text of the New Testament, edited by Charles E. Hill and Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

———. The Johannine Corpus in the Early Church. Oxford: Oxford University Press, 2004.

———. “Justin and the New Testament Writings.” In Studia patristica, vol. 30, edited by Elizabeth Livingstone, 42–48. Leuven: Peeters, 1997.

———. “The New Testament Canon: Deconstructio Ad Absurdum?” Journal of the Evangelical Theological Society 52 (2009): 105–6.

———. “Skeat’s Thesis, Not Dead Yet? On the Making of P4, P64, and P67.” Paper presented at the 2010 meeting of the Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.

———. “Was John’s Gospel among Justin’s Apostolic Memoirs?” In Justin Martyr and His Worlds, edited by Sarah Parvis and Paul Foster, 88–94. Minneapolis: Fortress, 2007.

———. “What Papias Said About John (and Luke): A New Papias Fragment.” Journal of Theological Studies 49 (1998): 582–629.

———. Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy. Oxford: Oxford University Press (2010): 226–29.

Hill, Charles E., and Michael J. Kruger, eds. The Early Text of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

Hillers, Delbert R. Covenant: The History of a Biblical Idea. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.

Hodge, A. A. A Commentary on the Confession of Faith. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869.

Hodge, C. Wistar. “The Witness of the Holy Spirit to the Bible,” Princeton Theological Review 11 (1913): 41–84.

Hoffman, Thomas A. “Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible.” Catholic Biblical Quarterly 44 (1982): 447–69.

Hoffmann, R. Joseph. Marcion: On the Restitution of Christianity: An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century. Chico, CA: Scholars Press, 1984.

Holmes, Michael William. “Polycarp’s Letter to the Philippians and the Writings That Later Formed the New Testament.” In The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, edited by Andrew Gregory and Christopher Tuckett, 187–227. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Horbury, William. “The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment.” Journal of Theological Studies 45 (1994): 149–59.

Horsley, Richard A., Jonathan A. Draper, and John Miles Foley, eds. Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Minneapolis: Fortress, 2006.

Horton, Michael S. Covenant and Eschatology: The Divine Drama. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

———. God of Promise: Introducing Covenant Theology. Grand Rapids: Baker, 2006.

———. People and Place: A Covenant Ecclesiology. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Howard, George. Paul: Crisis in Galatia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hübner, Hans. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Vol. 1, Prolegomena. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Hughes, Philip Edgcumbe. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Hunger, Herbert. "Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)." Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 4 (1960): 12–33.

Hunt, Arthur S. Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, vol. 1. Manchester: Manchester University Press, 1911.

Hunter, Archibald M. The Unity of the New Testament. London: SCM, 1952.

Hurtado, Larry W. The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

———. "The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra, and the Staurogram." In Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson, edited by Stephen G. Wilson and Michael Desjardins, 271–88. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2000.

———. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

———. "The New Testament in the Second Century: Texts, Collections, and Canon." In Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies, edited by J. W. Childers and D. C. Parker, 3–27. Piscataway, NJ: Gorgias, 2006.

Inge, William Ralph. "Ignatius." In The New Testament and the Apostolic Fathers, edited by a Committee of the Oxford Society of Historical Theology, 61–83. Oxford: Clarendon, 1905.

Jacobsen, Anders-Christian, ed. Religion and Normativity. Vol. 1, The Discursive Fight Over Religious Texts in Antiquity. Aarhus: Aarhus University Press, 2009.

Jaffee, Martin S. "How Much Orality in 'Oral Torah'? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Tradition." Hebrew Studies 10 (1992): 53–72.

———. Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Jansen, John F. "Tertullian and the New Testament." Second Century 2 (1982): 191–207.

Jaubert, Annie. Homélies sur Josué. Paris: Éditions du Cerf, 1960.

Jefford, C. N. The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles. Leiden: Brill, 1989.

Jensen, Peter. The Revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

Jenson, Robert W. Canon and Creed. Louisville: Westminster John Knox, 2010.

Jewett, Paul K. Emil Brunner: An Introduction to the Man and His Thought. Chicago: InterVarsity, 1961.

Johnson, Luke Timothy. The First and Second Letters to Timothy. New York: Doubleday, 2001.

———. The Letter of James. Anchor Bible Commentary. New York: Doubleday, 1995.

———. The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels. San Francisco: HarperCollins, 1996.

Johnson, William A. Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus: Studies in Book and Print Culture. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

———. "Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity." American Journal of Philology 121 (2000): 593–627.

Jones, F. Stanley. An Ancient Jewish-Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71. Atlanta: Scholars Press, 1995.

Jones, Peter R. "1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle." Tyndale Bulletin 36 (1985): 3–34.

———. "The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community. A Study in Pauline Apostolic Authority." In God's Inerrant Word, edited by J. W. Montgomery, 219–41. Minneapolis: Bethany, 1974.

Jülicher, Adolf. An Introduction to the New Testament. London: Smith & Elder, 1904.

Jüngel, Eberhard. Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 1962.

Kähler, Martin. The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ. Philadelphia: Fortress, 1964.

Kaiser, Walter C. Recovering the Unity of the Bible: One Continuous Story, Plan, and Purpose. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Kalin, Everett R. "Early Traditions About Mark's Gospel: Canonical Status Emerges as the Story Grows." Currents in Theology and Missions 2 (1975): 332–41.

———. "The New Testament Canon of Eusebius." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 386–404. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. “Re-examining New Testament Canon History: 1. The Canon of Origen.” Currents in Theology and Missions 17 (1990): 274–82.

Kannaday, Wayne C. Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Käsemann, Ernst. “Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?” Evangelische Theologie 11 (1951): 13–21.

———. “The Canon of the New Testament and the Unity of the Church.” In Essays on New Testament Themes, 95–107. London: SCM, 1964.

———. Das Neue Testament als Canon. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

———. “The Problem of a New Testament Theology.” New Testament Studies 19 (1973): 235–45.

———. “The Problem of the Historical Jesus.” In Essays on New Testament Themes, 15–47. London: SCM, 1964.

Katz, Peter. “The Johannine Epistles in the Muratorian Canon.” Journal of Theological Studies 8 (1957): 273–74.

Keating, Karl. Catholicism and Fundamentalism. San Francisco: Ignatius, 1988.

Keener, Craig S. The Gospel of John. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

Kelber, Werner H. The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Philadelphia: Fortress, 1983.

Kelber, Werner, and Samuel Byrskog, eds. Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

Kelhoffer, J. A. "'How Soon a Book' Revisited: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ as a Reference to 'Gospel' Materials in the First Half of the Second Century." Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 95 (2004): 1–34.

———. Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Kelly, J. N. D. A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude. New York: Harper & Row, 1969.

———. A Commentary on the Pastoral Epistles. Peabody, MA: Hendrickson, 1960.

———. Early Christian Doctrines. San Francisco: HarperCollins, 1978.

Kelsey, David H. The Uses of Scripture in Recent Theology. Philadelphia: Fortress, 1975.

Kenyon, Frederic G. The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible, vol. 1. London: Emery Walker, 1933–1937.

Kilpatrick, George Dunbar. The Origins of the Gospel according to St. Matthew. Oxford: Clarendon, 1950.

Kim, Young Kyu. "Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century." Biblica 69 (1988): 248–61.

Kinzig, Wolfram. "καινὴ Διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries." Journal of Theological Studies 45 (1994): 519–44.

Kittel, Gerhard, and Herhard Friedrich, eds. Theological Dictionary of the New Testament. Translated by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.

Klausner, Joseph. From Jesus to Paul. New York: Macmillan, 1943.

Klijn, A. F. J. Jewish-Christian Gospel Tradition. Leiden: Brill, 1992.

Kline, Leslie L. "Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr." Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 66 (1975): 223–41.

Kline, Meredith. Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview. Overland Park, KS: Two Age Press, 2000.

———. "The Old Testament Origins of the Gospel Genre." Westminster Theological Journal 38 (1975): 1–27.

———. The Structure of Biblical Authority. 2nd ed. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1997.

———. Treaty of the Great King. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Klooster, Fred H. "Internal Testimony of the Holy Spirit." In Evangelical Dictionary of Theology, edited by W. Elwell, 564–65. Grand Rapids: Baker, 1984.

Kloppsenborg, John S. "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor 15:3b–5." Catholic Biblical Quarterly 40 (1978): 351–67.

———. "The Use of the Synoptics or Q in Did. 1.3b–2.1." In The Didache and Matthew: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, edited by H. van de Sandt, 105–29. Minneapolis: Fortress, 2005.

Knight, George William. The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Knox, John. Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

Koester, Helmut. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. London: SCM, 1990.

———. “Apocryphal and Canonical Gospels.” Harvard Theological Review 73 (1980): 105–30.

———. “The Extracanonical Sayings of the Lord as Products of the Christian Community.” Semeia 44 (1988): 57–78.

———. “From the Kerygma Gospel to the Written Gospels,” New Testament Studies 35 (1989): 361–81.

———. Introduction to the New Testament. Vol. 2, History and Literature of Early Christianity. Philadelphia: Fortress, 1982.

———. Synoptische Überlieferung bei den apostlischen Vätern. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

———. “The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century.” In Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission, edited by W. L. Petersen, 19–37. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

———. “Written Gospels or Oral Tradition?” Journal of Biblical Literature 113 (1994): 293–97.

Köhler, Wolf-Dietrich. Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. Tübingen: Mohr, 1987.

Kooiman, Willem Jan. Luther and the Bible. Philadelphia: Muhlenberg, 1961.

Körtner, Ulrich H. J. “Markus der Mitarbeiter des Petrus.” Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 71 (1980): 160–73.

Köstenberger, Andreas J. “Diversity and Unity in the New Testament.” In Biblical Theology: Retrospect and Prospect, edited by Scott Hafemann, 144–58. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

———. John. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker, 2004.

Köstenberger, Andreas J., L. Scott Kellum, and Charles L. Quarles. The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament. Nashville: B&H Academic, 2009.

Köstenberger, Andreas J., and Michael J. Kruger. The Heresy of Orthodoxy: How Modern Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity. Wheaton, IL: Crossway, 2010.

Kraus, Thomas J. "Die Welt der Miniaturbücher in der Antike und Spätantike: Prolegomena und erste methodische Annäherungen für eine Datensammlung." Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 35 (2010): 79–110.

———. "P.Oxy. V 840—Amulett oder Miniaturkodex? Grundsätzliche unde ergänzende Anmerkungen zu zwei Termini." Zeitschrift für Antikes Christentum 8 (2004): 485–97.

Kraus Thomas J., and Tobias Nicklas. Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Berlin: de Gruyter, 2004.

———. eds. New Testament Manuscripts: Their Texts and Their World. Leiden: Brill, 2006.

Kreeft, Peter. Catholic Christianity. San Francisco: Ignatius, 2001.

Krosney, Herbert. The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Hanover, PA: National Geographic Society, 2006.

Kruger, Michael J. "The Authenticity of 2 Peter." Journal of the Evangelical Theological Society 42 (1999): 645–71.

———. "The Date and Content of P. Antinoopolis 12 (0232)." New Testament Studies, forthcoming.

———. "Early Christian Attitudes Towards the Reproduction of Texts." In The Early Text of the New Testament, edited by Charles E. Hill and Michael J. Kruger. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.

———. The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity. Leiden: Brill, 2005.

———. "Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity." In Christian Origins and Classical Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament, edited by Stanley E. Porter and A. W. Pitts. Leiden: Brill, forthcoming.

———. "P.Oxy. 840: Amulet or Miniature Codex?" Journal of Theological Studies 53 (2002): 81–94.

———. Review of Stephen C. Carlson, The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark. Journal of the Evangelical Theological Society 49 (2006): 422–24.

Krüger, Julian. Oxyrhynchos in der Kaiserzeit: Studien zur Topographie und Literaturrezeption. Frankfurt: Peter Lang, 1990.

Kümmel, Werner G. Introduction to the New Testament. Nashville: Abingdon, 1973.

———. The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems. Nashville: Abingdon, 1972.

———. "Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons." Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1960): 277–313.

Küng, Hans. The Council in Action: Theological Reflections on the Second Vatican Council. Translated by Cecily Hastings. New York: Sheed and Ward, 1963.

———. Infallible? An Unresolved Inquiry. Edinburgh: Continuum, 1994.

Kürzinger, Josef. Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Regensburg: Pustet, 1983.

Kuyper, Abraham. Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles. New York: Scribner, 1898.

Laato, Timo. “Justification According to James: A Comparison with Paul?” Trinity Journal 18 (1997): 47–61.

Ladd, George Eldon, Rudolf Bultmann. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1964.

———. A Theology of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Lake, Kirsopp, trans. The Apostolic Fathers. 2 vols. London: William Hienemann, 1919.

Lampe, G. W. H. “Scripture and Tradition in the Early Church.” In Scripture and Tradition, edited by Frederick William Dillistone, 21–52. London: Lutterworth, 1955.

Lane, William L. “Covenant: The Key to Paul’s Conflict with Corinth.” Tyndale Bulletin 33 (1982): 3–29.

Lange, Armin. “Oracle Collection and Canon: A Comparison Between Judah and Greece in Persian Times.” In Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon, edited by Craig A. Evans and H. Daniel Zacharias, 9–47. London: T&T Clark, 2009.

Lea, Thomas D. “Pseudonymity and the New Testament.” In New Testament Criticism and Interpretation, edited by David Alan Black and David S. Dockery, 535–59. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Leaney, A. R. C. The Letters of Peter and Jude. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Leipoldt, Johannes. Geschichte des neuetestamentlichen Kanons. Leipzig: Hinrichs Buchhandlung, 1907.

Lemcio, Eugene E. “Ephesus and the New Testament Canon.” Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 69 (1986): 210–34.

———. “The Unifying Kerygma of the New Testament.” Journal for the Study of the New Testament 33 (1988): 3–17.

———. “The Unifying Kerygma of the New Testament, pt 2.” Journal for the Study of the New Testament 38 (1990): 3–11.

Lieberman, Saul. Hellenism in Jewish Palestine. 2nd ed. New York: Jewish Theological Seminary, 1962.

Lienhard, Joseph T. The Bible, the Church, and Authority. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995.

Lierman, John. The New Testament Moses. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Lightfoot, John B. The Apostolic Fathers. 2 vols. London: Macmillan, 1889.

———. Essays on the Work Entitled Supernatural Religion. London: Macmillan, 1889.

———. St. Paul’s Epistle to the Philippians. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

Lindemann, Andreas. Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. Tübingen: Mohr Siebeck, 1979.

Linnemann, Eta. “Echtheitsfragen und Vokabelstatistik.” Jahrbuch für evangelikale Theologie 10 (1996): 87–109.

Lints, Richard. The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Litfin, Bryan. “The Rule of Faith in Augustine.” Pro ecclesia 14 (2005): 85–101.

Little, Paul. Know What and Why You Believe. Minneapolis: World Wide Publications, 1980.

Llewelyn, S. R. “The Development of the Codex.” In New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 7, A Review of the Greek Inscriptions

and Papyri Published in 1982–83, edited by S. R. Llewelyn and R. A. Kearsley, 249–56. North Ryde, NSW: Macquarie University Ancient History Documentary Research Center, 1994.

Lohfink, Norbert. "Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift." Stimmen der Zeit 174 (1964): 31–42.

Loisy, Alfred. The Gospel and the Church. Translated by Christopher Home. London: Isbister, 1903.

Lowe, Malcolm, and David Flusser. "Evidence Corroborating a Modified Proto-Matthean Synoptic Theory." New Testament Studies 29 (1983): 25–47.

Ludlow, Morwenna. "'Criteria of Canonicity' and the Early Church." In The Unity of Scripture and the Diversity of Canon, edited by John Barton and Michael Wolter, 69–93. Berlin: de Gruyter, 2003.

Lührmann, Dieter. "Abendmahlsgemeinschaft? Gal 2:11ff." In Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm, edited by Dieter Lührmann and Georg Strecker, 271–86. Tübingen: Mohr, 1980.

———. "Gal 2, 9 und die katholischen Briefe: Bemerkungen zun Kanon und zur regula fidei." Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 72 (1981): 65–87.

———. "P.Oxy. 2949: EvPet 3–5 in einer Handschrift des 2/3 Jahrhunderts." Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 72 (1981): 216–26.

———. "P.Oxy. 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?" Novum Testamentum 35 (1993): 390–410.

Luijendijk, AnneMarie. Greetings in the Lord: Early Christians in the Oxyrhynchus Papyri. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Lundhaug, Hugo. "Canon and Interpretation: A Cognitive Perspective." In Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture, edited

by Einar Thomassen, 67–90. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010.

Luther, Martin. "The Misuse of the Mass." In Luther's Works. Vol. 36, Word and Sacrament II, edited by A. R. Wentz, 127–230. Philadelphia: Fortress, 1959.

———. "Prefaces to the New Testament." In Luther's Works. Vol. 35, Word and Sacrament I, edited by E. Theodore Bachmann, 357–411. Philadelphia: Fortress, 1960.

Maccoby, Hyam. The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity. London: Weidenfeld and Nicholson, 1986.

Madrid, Patrick. "Sola Scriptura: A Blueprint for Anarchy." In Not By Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura, edited by Robert A. Sungenis, 1–30. Santa Barbara: Queenship, 1997.

———, ed. Surprised by Truth. San Diego: Basilica, 1994.

Maier, Gerhard. Die Johannesoffenbarung und die Kirche. Tübingen: Mohr (1981): 96–107.

Manson, Thomas Walter. "The Gospel of St. Matthew." In Studies in the Gospels and Epistles, edited by Matthew Black, 68–104. Edinburgh: T&T Clark, 1962.

Massaux, Édouard. Influence de L'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée. Lueven: Lueven University Press, 1986.

———. "Le texte du Sermon sur la Montagne de Matthieu utilisé par Saint Justin." Ephemerides theologicae lovanienses 28 (1952): 411–48.

Mara, Maria Grazia. Évangile de Pierre: Introduction, text critique, traduction, commentaire, et index. Paris: Éditions du Cerf, 1973.

Marshall, I. Howard. Biblical Inspiration. London: Hodder & Stoughton, 1982.

———. A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

———. The Epistles of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

———. The Gospel of Luke. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

———. I Believe in the Historical Jesus. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

———. New Testament Theology. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

———. "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity." Themelios 2 (1976): 5–14.

Martin, Ralph P. 2 Corinthians. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word, 1986.

———. James. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word, 1988.

Martin, Victor, and Rudolf Kasser. Papyrus Bodmer XIV–XV. 2 vols. Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1961.

Martyr, Justin. Apology. Edited by A. Roberts and J. Donaldson. The Ante-Nicene Fathers. 10 vols. 1885. Repr. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Marxsen, Willi. Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems. Philadelphia: Westminster, 1968.

———. The New Testament as the Church's Book. Philadelphia: Fortress, 1972.

Mathison, Keith A. The Shape of Sola Scriptura. Moscow, ID: Canon, 2001.

Mayeda, Goro. Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte. Bern: Paul Haupt, 1946.

Mayor, Joseph B. The Epistle of St. James. London: Macmillan, 1892.

———. The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter. London: Macmillan, 1907.

McCallum, Dennis. Christianity: The Faith That Makes Sense. Wheaton, IL: Tyndale, 1992.

McCant, Jerry W. "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered." New Testament Studies 30 (1984): 258–73.

McCarthy, Dennis J. Treaty and Covenant. Rome: Biblical Institute, 1981.

McComiskey, Thomas Edward. The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants. Grand Rapids: Baker, 1985.

McCormack, Bruce L. "The Being of Holy Scripture Is in Becoming: Karl Barth in Conversation with American Evangelicalism." In Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics, edited by Vincent Bacote, Laura C. Miguelez, and Dennis L. Okholm, 55–74. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

McCormick, Michael. "The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style." Scriptorium 39 (1985): 150–58.

McCown, Chester Charlton. "Codex and Roll in the New Testament." Harvard Theological Review 34 (1941): 219–50.

McCue, James. "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians." Vigiliae christianae 33 (1979): 118–30.

McDonald, Lee Martin. The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.

———. Forgotten Scriptures: The Selection and Rejection of Early Religious Writings. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

———. The Formation of the Christian Biblical Canon. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

———. "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 416–39. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development." Bulletin for Biblical Research 6 (1996): 104.

McDonald, Lee Martin, and James A. Sanders, eds. The Canon Debate. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

McDowell, Josh. Evidence That Demands a Verdict, vol. 1. San Bernardino: Here's Life, 1991.

McGrath, Alister. Heresy: A History of Defending the Truth. New York: HarperCollins, 2009.

McKenzie, John L. "The Social Character of Inspiration." Catholic Biblical Quarterly 24 (1962): 115–24.

McKenzie, Steven L. Covenant. St. Louis: Chalice, 2000.

Meade, David. "Ancient Near Eastern Apocalypticism and the Origins of the New Testament Canon of Scripture." In The Bible as a Human Witness: Hearing the Word of God Through Historically Dissimilar Traditions, edited by Randall Heskett and Brian Irwin, 302–21. London: T&T Clark, 2010.

———. Pseudepigrapha and Canon. Tübingen: Mohr, 1986.

Meier, John P. "The Inspiration of Scripture: But What Counts as Scripture?" Mid-Stream 38 (1999): 71–78.

———. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 1. New York: Doubleday, 1991.

Mendenhall, George E. "Covenant Forms in Israelite Tradition." Biblical Archaeologist 17 (1954): 50–76.

———. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955.

Meredith, Anthony. "Porphyry and Julian Against the Christians." In Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, vol. 2, edited by H. Temporini and W. Haase, 1119–49. Berlin: de Gruyter, 1980.

Metzger, Bruce M. The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance. Oxford: Clarendon, 1987.

———. An Introduction to the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 1977.

———. "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha." Journal of Biblical Literature 91 (1972): 3–24.

———. "Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament." In New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic, 167–88. Leiden: Brill, 1980.

Metzger, Bruce M., and Bart D. Ehrman. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration. 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Milavec, Aaron. "Synoptic Tradition in the Didache Revisited." Journal of Early Christian Studies 11 (2003): 443–80.

Millard, Alan. Reading and Writing in the Time of Jesus. New York: New York University Press, 2000.

Mimouni, Simon Claude. Le judéo-christianisme ancien: Essais historiques. Paris: Éditions du Cerf, 1998.

Minear, Paul Sevier. Christians and the New Creation: Genesis Motifs in the New Testament. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Montgomery, John Warwick. "Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ." In God's Inerrant Word, edited by John Warwick Montgomery, 63–94. Minneapolis: Bethany, 1974.

———. History and Christianity. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1965.

———. The Shape of the Past: A Christian Response to Secular Philosophies of History. Minneapolis: Bethany, 1975.

Moo, Douglas J. The Letter of James. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Morris, Leon. The First Epistle of Paul to the Corinthians. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. The Gospel According to John. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. The Gospel According to Matthew. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

———. The Gospel According to St. Luke. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Morrison, John D. "Barth, Barthians, and Evangelicals: Reassessing the Question of the Relation of Holy Scripture and the Word of God." Trinity Journal 25 (2004): 187–213.

Moule, C. F. D. "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 47 (1965): 430–52.

Mounce, Robert H. The Book of Revelation. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Mounce, William D. Pastoral Epistles. Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 2000.

Muller, Richard A. Post-Reformation Dogmatics. Vol. 2, Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Murray, John. "The Attestation of Scripture." In The Infallible Word, edited by N. B. Stonehouse and Paul Woolley, 1–54. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

———. "Calvin and the Authority of Scripture." In Collected Writings of John Murray. Vol. 4, Studies in Theology, 176–90. Edinburgh: Banner of Truth, 1982.

Murray, Robert. "How Did the Church Determine the Canon of Scripture?" Heythrop Journal 11 (1970): 115–26.

Netland, Harold A. "Apologetics, Worldviews, and the Problem of Neutral Criteria." In The Gospel and Contemporary Perspectives, edited by Douglas Moo, 138–52. Grand Rapids: Kregel, 1997.

Neyrey, Jerome H. 2 Peter, Jude. New York: Doubleday, 1993.

Nicole, Roger. "The Canon of the New Testament." Journal of the Evangelical Theological Society 40 (1997): 199–206.

———. "The Neo-Orthodox Reduction." In Challenges to Inerrancy: A Theological Response, edited by Gordon Lewis and Bruce Demarest, 121–44. Chicago: Moody, 1984.

Nielsen, Charles Merritt. "Polycarp, Paul, and the Scriptures." Anglican Theological Review 47 (1965): 199–216.

Nienhuis, David R. Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco, TX: Baylor University Press, 2007.

Nissen, Johannes. "Scripture and Community in Dialogue." In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 651–58. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Noble, Paul R. The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs. Leiden: Brill, 1995.

Nolland, John. The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Oates, John F., Alan E. Samuel, and C. Bradford Welles. Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library. New Haven, CT: American Society of Papyrologists, 1967.

Oberlinner, Lorenz. Kommentar zum ersten Timotheusbrief. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994.

Ogden, Schubert. "The Authority of Scripture for Theology." Interpretation 30 (1976): 252.

Ohlig, Karl-Heinz. Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche. Düsseldorf: Patmos, 1972.

O'Keefe, John J., and R. R. Reno. Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

Oppel, Herbert. KANWN. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma). Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937.

Origen, On First Principles. Translated by G. W Butterworth. Gloucester, MA: P. Smith, 1973.

———. Homilies on Joshua. Translated by Barbara J. Bruce. Washington, DC: Catholic University Press, 2002.

Osborn, Eric Francis. Justin Martyr. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973.

———. "Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD." In The Making of Orthodoxy, edited by Rowan Williams, 40–61. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Osiek, Carolyn. The Shepherd of Hermas. Minneapolis: Fortress, 1999.

Outler, Albert C. “Origen and the Regula Fidei.” Second Century 4 (1984): 133–41.

Overbeck, Franz. On the Christianity of Theology. Translated by John Elbert Wilson. San Jose, CA: Pickwick, 2002.

Owen, John. “The Divine Original: Authority, Self-Evidencing Light, and Power of the Scriptures.” In The Works of John Owen. Vol. 16, The Church and the Bible, edited by William H. Goold, 297–421. Repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1988.

Pack, Roger A. The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt. 2nd ed. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

Packer, J. I. Fundamentalism and the Word of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

———. God Has Spoken: Revelation and the Bible. Grand Rapids: Baker, 1993.

Pagels, Elaine. Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas. New York: Random House, 2003.

Parker, David. New Testament Manuscripts and Their Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Parsons, Mikeal C. “Canonical Criticism.” In New Testament Criticism and Interpretation, edited by David Alan Black and David S. Dockery, 255–94. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Parsons, Patricia J., Alan K. Bowman, R. A. Coles, Nikolaos Gonis, eds. Oxyrhynchus: A City and Its Texts. London: Egypt Exploration Society, 2007.

Parvis, Sara, and Paul Foster, eds. Justin Martyr and His Worlds. Minneapolis: Fortress, 2007.

Patterson, Stephen J. The Gospel of Thomas and Jesus. Sonoma, CA: Polebridge, 1993.

Peckham, John C. "The Canon and Biblical Authority: A Critical Comparison of Two Models of Canonicity." Trinity Journal 28 (2007): 229–49.

Pelikan, Jaroslav, and Valerie R. Hotchkiss, eds. Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition. 4 vols. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Penner, Myron B. Christianity and the Postmodern Turn: Six Views. Grand Rapids: Brazos, 2005.

Perkins, Pheme. "Gnosticism and the Christian Bible." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 355–71. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

Perrin, Nicholas. Thomas: The Other Gospel. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Petersen, William L. "The Genesis of the Gospel." In New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel, edited by Adelbert Denaux, 33–65. Leuven: Leuven University Press, 2002.

———, ed. The Gospel Traditions of the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission. South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1989.

———. "Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ." New Testament Studies 36 (1990): 512–34.

———. "Textual Traditions Examined: What the Text of the Apostolic Fathers Tells Us About the Text of the New Testament in the Second Century." In The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, edited by Andrew Gregory and Christopher Tuckett, 29–46. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. “What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach?” In New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods, edited by Barbara Aland and Joël Delobel, 136–52. Kampen: Kok Pharos, 1994.

Picirilli, Robert E. “Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers.” Journal for the Study of the New Testament 33 (1988): 59.

Pieper, Francis. Christian Dogmatics. 4 vols. St. Louis: Concordia, 1950–1957.

Pinnock, Clark H. Set Forth Your Case. Chicago: Moody, 1971.

Piper, Ronald A. “The One, the Four, and the Many.” In The Written Gospel, edited by Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, 254–73. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Plantinga, Alvin. “Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship.” In “Behind” the Text: History and Biblical Interpretation, edited by Craig Bartholomew, C. Stephen Evans, Mary Healy, and Murray Rae, 19–57. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

———. Warrant: The Current Debate. New York: Oxford University Press, 1993.

———. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press, 1993.

———. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.

Porter, Calvin L. “Papyrus Bodmer XV (P75) and the Text of Codex Vaticanus.” Journal of Biblical Literature 81 (1962): 363–76.

Porter, Stanley E. The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.

———. “Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon.” Bulletin for Biblical Research 5 (1995): 105–23.

———. “When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories.” In The Pauline Canon, edited by Stanley E. Porter, 95–127. Leiden: Brill, 2004.

Powell, Mark E. “Canonical Theism and the Challenge of Epistemic Certainty.” In Canonical Theism: A Proposal for Theology and the Church, edited by William J. Abraham, Jason E. Vickers, and Natalie B. Van Kirk, 195–209. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Poythress, Vern S. “Johannine Authorship and the Use of Intersentence Conjunctions in the Book of Revelation.” Westminster Theological Journal 47 (1985): 329–36.

———. The Shadow of Christ in the Law of Moses. Phillipsburg, NJ: P&R, 1991.

Prior, Michael. Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy. Sheffield: JSOT, 1989.

Provan, Iain. “Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology.” Scottish Journal of Theology 50 (1997): 23.

———. “Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writings on the History of Israel.” Journal of Biblical Literature 114 (1995): 585–606.

Pryor, John W. “Justin Martyr and the Fourth Gospel.” Second Century 9 (1992): 153–67.

Quinn, Jerome D. “P46—The Pauline Canon?” Catholic Biblical Quarterly 36 (1974): 379–85.

Quispel, Gilles. Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden: Brill, 1967.

Rahner, Karl. Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity. New York: Crossroad, 1997.

———. Inspiration in the Bible. New York: Herder & Herder, 1961.

Räisänen, Heikki. Beyond New Testament Theology: A Story and a Program. London: SCM, 1990.

Ramm, Bernard. The Witness of the Spirit. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.

Reicke, Bo. The Epistles of James, Peter, and Jude. New York: Doubleday, 1964.

Rendtorff, Rolf. Theologie des Altens Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.

Revell, Ernest John. "The Oldest Evidence for the Hebrew Accent System." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 54 (1971): 214–22.

Reymond, Robert L. Brunner's Dialectical Encounter. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967.

———. A New Systematic Theology of the Christian Faith. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Richards, E. Randolph. "The Codex and the Early Collection of Paul's Letters." Bulletin for Biblical Research 8 (1998): 151–66.

———. Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition, and Collection. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

Ricoeur, Paul. "The 'Sacred' Text and the Community." In The Critical Study of Sacred Texts, edited by W. D. O'Flaherty, 271–76. Berkeley: Graduate Theological Union, 1979.

Ridderbos, Herman N. Bultmann. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960.

———. "The Canon of the New Testament." In Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought, edited by C. F. H. Henry, 189–201.

Grand Rapids: Baker, 1958.

———. The Gospel of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

———. Paul: An Outline of His Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

———. Redemptive History and the New Testament Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 1988.

Riekert, Stephanus J. P. K. "Critical Research and the One Christian Canon Comprising Two Testaments." Neotestamentica 14 (1981): 21–41.

Rist, John. "The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis, Book III." In Origeniana: premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 septembre 1975, 97–111. Bari: Università di Bari, 1975.

Robbins, Gregory Allen. "Eusebius' Lexicon of Canonicity." In Studia patristica, vol. 25, edited by E. A. Livingstone, 134–41. Leuven: Peeters, 1993.

Robbins, Vernon K. "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: the Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies." In Jesus and the Heritage of Israel, edited by D. P. Moessner, 63–83. Harrisburg, PA: Trinity, 1999.

Roberts, Colin H. "An Early Papyrus of the First Gospel." Harvard Theological Review 46 (1953): 233–37.

———. Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. London: Oxford University Press, 1979.

———. "P Yale 1 and the Early Christian Book." In Essays in Honor of C. Bradford Welles (American Studies in Papyrology, 1), edited by A. E. Samuel, 25–58. New Haven, CT: American Society of Papryologists, 1966.

———. "Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 20 (1936): 219–44.

———. "An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 20 (1936): 45–55.

Roberts, Colin H., John W. B. Barns, and Henrik Zilliacus. The Antinoopolis Papyri. London: Egypt Exploration Society, 1950.

Roberts, Colin H., and T. C. Skeat. The Birth of the Codex. London: Oxford University Press, 1987.

Roberts, J. H., and Andreas B. Du Toit. Guide to the New Testament. Vol. 1, Preamble to New Testament Study: The Canon of the New Testament. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel Transvaal, 1979.

Robertson, O. Palmer. The Christ of the Covenants. Phillipsburg, NJ: P&R, 1980.

———. Covenants: God's Way With His People. Philadelphia: Great Commission, 1987.

Robinson, James M. The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006.

Robinson, James M., and Helmut Koester. Trajectories Through Early Christianity. Philadelphia: Fortress, 1971.

Robinson, John A. T. Redating the New Testament. Philadelphia: Westminster, 1976.

Robinson, Thomas Arthur. The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church. Lewiston, NY: Mellen, 1989.

———. "Grayston and Herdan's 'C' Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles." New Testament Studies 30 (1984): 282–88.

Rodgers, Peter. “The Text of the New Testament and Its Witnesses Before 200 A.D.: Observations on P90 (P.Oxy. 3523).” In The New Testament Text in Early Christianity: Proceedings of the Lille Colloquium, July 2000, 83–91. Lausanne: Éditions du Zèbre, 2003.

Roetzel, Calvin. “The Judgment Form in Paul’s Letters.” Journal of Biblical Literature 88 (1969): 305–12.

Rombs, Ronnie J. “A Note on the Status of Origen’s De Principiis in English.” Vigiliae christianae 61 (2007): 23.

Rousseau, Adelin, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, and Charles Mercier, eds. Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre 4, vol. 2. Texte et traduction. Sources chrétiennes 100. Paris: Cerf, 1965.

Rowe, C. Kavin. “History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts.” Journal for the Study of the New Testament 28 (2005): 131–57.

Rowland, Christopher, ed. The Cambridge Companion to Liberation Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rowley, Harold Henry. The Unity of the Bible. London: Carey Kingsgate Press, 1953.

Runia, Klaas. Karl Barth’s Doctrine of Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Sailhamer, John H. Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Sanders, Ed Parish. Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis: Fortress, 1977.

Sanders, Henry A. “The Beginnings of the Modern Book.” University of Michigan Quarterly Review 44 (1938): 95–111.

———. A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935.

———. “A Third-Century Papyrus of Matthew and Acts.” In Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake, edited by Robert P. Casey, Silva Lake, and Agnes K. Lake, 151–61. London: Christophers, 1937.

Sanders, James A. “Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon.” In Magnalia Dei: The Mighty Acts of God, edited by Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller Jr., 531–60. New York: Doubleday, 1976.

———. Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism. Philadelphia: Fortress, 1984.

———. “Canon: Hebrew Bible.” In Anchor Bible Dictionary, vol. 1, edited by David N. Freedman, 837–52. New York: Doubleday, 1992.

———. “Canonical Context and Canonical Criticism.” Horizons in Biblical Theology 2 (1980): 173–97.

———. From Sacred Story to Sacred Text. Philadelphia: Fortress, 1987.

———. “The Issue of Closure in the Canonical Process.” In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 252–63. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. Torah and Canon. Philadelphia: Fortress, 1972.

Sarna, Nahum. “Bible.” In Encyclopedia Judaica, vol. 3, edited by Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference and Keter, 2006. 832.

Schildgen, Brenda Deen. Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark. Detroit: Wayne State University Press, 1999.

Schleiermacher, Friedrich. The Christian Faith. Edinburgh: T&T Clark, 1928.

Schlink, Edmund. Ökumenische Dogmatik Grundzüge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Schneemelcher, Wilhelm, ed. New Testament Apocrypha. Translated by R. McL. Wilson. 2 vols. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

Schneider, Bernardin. "The Meaning of St. Paul's Antithesis 'The Letter and the Spirit.'" Catholic Biblical Quarterly 15 (1953): 163–207.

Schnelle, Udo. The History and Theology of the New Testament Writings. Minneapolis: Fortress, 1998.

Schoedel, William R. Ignatius of Antioch. Philadelphia: Fortress, 1985.

Schoeps, Hans Joachim. "Ebionite Christianity." Journal of Theological Studies 4 (1953): 219–24.

———. Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church. Philadelphia: Fortress, 1969.

Schrage, Wolfgang. "Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion." In Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70, edited by Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, and Peter Stuhlmacher, 415–42. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.

Schreiner, Thomas. New Testament Theology: Magnifying God in Christ. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Schweitzer, Albert. The Quest of the Historical Jesus. New York: Macmillan, 1968.

Schwöbel, Christoph. "The Creature of the Word: Recovering the Ecclesiology of the Reformers." In On Being the Church: Essays on the Christian Community, edited by Colin E. Gunton and Daniel W. Hardys, 110–55. Edinburgh: T&T Clark, 1989.

Searle, John R. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Seitz, Christopher. "The Canonical Approach and Theological Interpretation." In Canon and Biblical Interpretation, edited by Craig

Bartholomew, Robin Parry and Scott Hahn, 58–110. Carlisle: Paternoster, 2006.

———. The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

Semler, Johann Salomo. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. 4 vols. Halle, 1771–1775. Repr. Gütersloh: Mohn, 1967.

Seters, John Van. The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.

Shea, Mark. By What Authority? Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1996.

Sheler, Jeffrey. "Cutting Loose the Holy Canon: A Controversial Re-Examination of the Bible." U.S. News & World Report 15, no. 18 (1993): 75.

Sheppard, Gerald T. "Canon." In Encyclopedia of Religion, vol. 3, edited by Lindsay Jones, 62–69. Detroit: Thomson Gale, 1987.

———. "Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutics." Studia Biblica et Theologica 4 (1974): 3–17.

———. "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions." Ex auditu 1 (1985): 112.

———. "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions." Interpretation 34 (1982): 21–33.

Skarsaune, Oskar. "Justin and His Bible." In Justin Martyr and His Worlds, edited by Sara Parvis and Paul Foster, 66–67. Minneapolis: Fortress, 2007.

Skeat, T. C. "A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of the Gospels and Acts (P45)." Hermathena 155 (1993): 27–43.

———. “Early Christian Book-Production.” In The Cambridge History of the Bible, edited by G. W. H. Lampe, 54–79. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

———. “‘Especially the Parchments’: A Note on 2 Timothy iv.13.” Journal of Theological Studies 30 (1979): 173–77.

———. “Irenaeus and the Four-Gospel Canon.” Novum Testamentum 34 (1992): 198.

———. “The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost Advantage of the Codex.” Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 45 (1982): 169–75.

———. “The Oldest Manuscripts of the Four Gospels?” New Testament Studies 43 (1997): 1–34.

———. “The Origin of the Christian Codex.” Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 102 (1994): 263–68.

Skilton, John H. “The Transmission of the Scriptures.” In The Infallible Word, edited by N. B. Stonehouse and Paul Woolley, 137–87. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Smalley, Stephen S. “John’s Revelation and John’s Community.” Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 69 (1987): 549–71.

Smith, D. Moody. “John, the Synoptics, and the Canonical Approach to Exegesis.” In Tradition and Interpretation in the New Testament, edited by Gerald F. Hawthorne and Otto Betz, 166–80. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

———. “When Did the Gospels Become Scripture?” Journal of Biblical Literature 119 (2000): 8–9.

Smith, Jonathan Z. “Canons, Catalogues, and Classics.” In Canonization and Decanonization, edited by Arie van der Kooij and Karel van der Toorn, 295–311. Leiden: Brill, 1998.

Smith, Morton. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Smith, Terence V. Petrine Controversies in Early Christianity. Tübingen: Mohr, 1985.

Smith, Wilfred Cantwell. What Is Scripture? A Comparative Approach. London: SPCK, 1993.

Snodgrass, Klyne R. "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel." Second Century 7 (1989–1990): 19–38.

———. "Providence Is Not Enough." Christianity Today 32 (1988): 33–34.

Snyder, Graydon F. "Hermas' The Shepherd." In Anchor Bible Dictionary, vol. 3, edited by David N. Freedman, 148. New York: Doubleday, 1992.

Souter, Alexander. The Text and Canon of the New Testament. London: Duckworth, 1954.

Spicq, Ceslas. Saint Paul: Les Épîtres Pastorales. 4th ed. Paris: Gabalda, 1969.

Spina, Frank W. "Canonical Criticism: Childs Versus Sanders." In Interpreting God's Word for Today, edited by Wayne McCown and James Earl Massey, 165–94. Anderson, IN: Warner, 1982.

Spivey Robert A., and D. Moody Smith. Anatomy of the New Testament. New York: Macmillan, 1989.

Sproul, R. C. "The Internal Testimony of the Holy Spirit." In Inerrancy, edited by Norman Geisler, 337–54. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

———. Now That's A Good Question! Wheaton, IL: Tyndale, 1996.

Sproul, R. C., John H. Gerstner, and Arthur W. Lindsley. Classical Apologetics. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Stanley, Christopher D. Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Stanton, Graham N. "The Fourfold Gospel." New Testament Studies 43 (1997): 321–22.

———. Jesus and Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. "Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus." In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 353–70. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Steck, O. H. "Der Kanon des hebraischen Alten Testament." In Vernunft und Glauben, edited by Jan Rohls, 231–52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Steenberg, Matthew Craig. "Irenaeus on Scripture, Graphe, and the Status of Hermas." St Vladimir's Theological Quarterly 53 (2009): 29–66.

Steinmann, Andrew E. The Oracles of God: The Old Testament Canon. St. Louis: Concordia Academic Press, 1999.

Stonehouse, Ned B. The Apocalypse in the Ancient Church. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929.

———. "The Authority of the New Testament." In The Infallible Word, edited by Ned B. Stonehouse and Paul Woolley, 88–136. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

Stott, John R. W. The Letters of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Strack, Hermann L., and Gunter Stemberger. Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

Strauss, David F. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. 2 vols.

Tübingen: Osiander, 1840.

Strimple, Robert B. The Modern Search for the Real Jesus. Phillipsburg, NJ: P&R, 1995.

Stuhlhofer, Franz. Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte. Wuppertal: Brockhaus, 1988.

Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999.

———. "Biblische Theologie des Neuen Testaments—eine Skizze." In Eine Bibel—zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, edited by Christoph Dohmen and Thomas Söding, 275–89. Paterborn: Schöningh, 1995.

Sundberg, Albert C. "Canon Muratori: A Fourth-Century List." Harvard Theological Review 66 (1973): 1–41.

———. "The Making of the New Testament Canon." In The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, 1216–24. Nashville: Abingdon, 1971.

———. "The 'Old Testament': A Christian Canon." Catholic Biblical Quarterly 30 (1968): 143–55.

———. "Towards a Revised History of the New Testament Canon." Studia evangelica 4 (1968): 452–61.

Sungenis, Robert A., ed. Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura. Santa Barbara: Queenship, 1997.

Sweeney, Marvin. "Tanak verses Old Testament: Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible." In Problems in Biblical Theology: Essays in Honor of Rolf Knierim, edited by Henry T. C. Sun, Keith L. Eades, James M. Robinson, and Garth I. Moller, 353–72. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Swete, Henry Barclay. The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter. London: Macmillan, 1893.

Swinburne, Richard. Revelation: From Metaphor to Analogy. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Talmon, Shemaryahu. "The Crystallization of the 'Canon of Hebrew Scriptures' in the Light of the Biblical Scrolls from Qumran." In The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries, edited by Edward D. Herbert and Emanuel Tov, 5–20. London: The British Library, 2002.

———. "Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period." In Jesus and the Oral Gospel Tradition, edited by Henry Wansbrough, 121–58. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.

Tanner, Norman P., ed. Decrees of the Ecumenical Councils. 2 vols. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990.

Tavard, George H. Holy Writ or Holy Church. New York: Harper, 1959.

Taylor, Charles. "The Oxyrhynchus and Other Agrapha," Journal of Theological Studies 7 (1906): 546–62.

Taylor, Vincent. Formation of the Gospel Tradition. London: Macmillan, 1933.

Teicher, Jacob L. "The Dead Sea Scrolls—Documents of the Jewish-Christian Sect of the Ebionites." Journal of Jewish Studies 2 (1950–1951): 67–99.

Thiede, Carston Peter. "Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64): A Reappraisal." Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 105 (1995): 13–20.

Thielman, Frank. "The New Testament Canon: Its Basis for Authority." Westminster Theological Journal 45 (1983): 400–410.

Thiselton, Anthony C. “Canon, Community, and Theological Construction.” In Canon and Biblical Interpretation, edited by Craig Bartholomew, Robin Parry, and Scott Hahn, 1–30. Carlisle: Paternoster, 2006.

Thompson, John A. The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament. Grand Rapids: Tyndale, 1964.

Thompson, Mark D. “Witness to the Word: On Barth’s Doctrine of Scripture.” In Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques, edited by David Gibson and Daniel Strange, 168–97. Nottingham: Apollos/IVP, 2008.

Thornton, Claus-Jürgen. Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

Thucydides. Translated by Charles Foster Smith. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Torrance, Thomas F. “The Deposit of Faith.” Scottish Journal of Theology 36 (1983): 1–28.

———. God and Rationality. New York: Oxford University Press, 2000.

———. Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931. Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Tov, Emanuel. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis: Fortress, 1992.

Treat, Jay Curry. “Epistle of Barnabas.” In Anchor Bible Dictionary, vol. 1, edited by David N. Freedman, 611–14. New York: Doubleday, 1992.

Trebilco, Paul R. The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Treu, Kurt. “Neue neutestamentliche Fragmente der Berliner Papyrussammlung.” Archiv für Papyrusforschung 18 (1966): 25–28.

Trites, Allison. The New Testament Concept of Witness. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Trobisch, David. Die Entstehung der Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik. Novum testamentum et orbis antiquus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

———. The First Edition of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, 2000.

———. Paul's Letter Collection: Tracing the Origins. Minneapolis: Fortress, 1994.

Troeltsch, Ernst. "Historical and Dogmatic Method in Theology." In Religion in History, 11–32. Minneapolis: Fortress, 1991.

Tuckett, Christopher. Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Edinburgh: T&T Clark, 1986.

———. "Thomas and the Synoptics." Novum Testamentum 30 (1988): 132–57.

Turner, Cuthbert H. "Marcan Usage: Notes Critical and Exegetical on the Second Gospel V. The Movements of Jesus and His Disciples and the Crowd." Journal of Theological Studies 26 (1925): 225–40.

Turner, Eric Gardner. Greek Manuscripts of the Ancient World. London: Institute of Classical Studies, 1987.

———. Greek Papyri: An Introduction. Oxford: Clarendon, 1968.

———. "Recto and Verso." Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954): 102–6.

———. "Roman Oxyrhynchus." Journal of Egyptian Archaeology 38 (1952): 78–93.

———. "Scribes and Scholars." In Oxyrhynchus: A City and Its Texts. Patricia J. Parsons, Alan K. Bowman, R. A. Coles, Nikolaos Gonis, 258–

59. London: Egypt Exploration Society, 2007.

———. The Typology of the Early Codex. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Turner, Henry E. W. The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. London: Mowbray, 1954.

Turretin, Francis. Institutes of Elenctic Theology. Translated by George Musgrave Giger. Edited by James T. Dennison Jr. 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992–1997.

Ulrich, Eugene. "The Notion and Definition of Canon." In The Canon Debate, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 21–35. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

———. "Qumran and the Canon of the Old Testament." In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 57–80. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Vaganay, Léon. L'Évangile de Pierre. Paris: Librairie LeCoffre, 1930.

Vanhoozer, Kevin J. The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology. Louisville: Westminster John Knox, 2005.

———. First Theology: God, Scripture and Hermeneutics. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

———. "A Person of the Book? Barth on Biblical Authority and Interpretation." In Karl Barth and Evangelical Theology, edited by Sung Wook Chung, 26–59. Grand Rapids: Baker, 2006.

van Peer, Willie. "Canon Formation: Ideology or Aesthetic Quality?" British Journal of Aesthetics 36 (1996): 97–108.

Van Til, Cornelius. Karl Barth and Evangelicalism. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964.

———. The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1947.

van Unnik, Willem C. “De la régle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l’histoire du canon.” Vigiliae christianae 3 (1949): 1–36.

———. “ἡ καινὴ Διαθήκη—A Problem in the Early History of the Canon.” In Studia patristica, vol. 4 (= TU 79), 212–27. Berlin, 1961.

Vansina, Jan M. Oral Tradition as History. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Verheyden, Jozef. “Assessing Gospel Quotations in Justin Martyr.” In New Testament Textual Criticism and Exegesis, Festschrift J. Delobel, edited by Adelbert Denaux, 361–78. Leuven: Peeters, 2002.

———. “The Canon Muratori: A Matter of Dispute.” In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 487–556. Leuven: Leuven University Press, 2003.

———. “The Shepherd of Hermas.” In The Writings of the Apostolic Fathers, edited by Paul Foster, 63–71. London: T&T Clark, 2007.

Via, Dan Otto. “The Right Strawy Epistle Reconsidered: A Study in Biblical Ethics and Hermeneutic.” Journal of Religion 49 (1969): 253–67.

Vielhauer, Philipp, and Georg Strecker. “Jewish-Christian Gospels.” In New Testament Apocrypha, vol. 1, edited by Wilhelm Schneemelcher, translated by R. McL. Wilson, 134–78. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

Vogels, Walter. “La structure symétrique de la Bible chrétienne.” In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and Henk Jan de Jonge, 295–304. Leuven: Leuven University Press, 2003.

Vokes, Frederick E. “The Didache and the Canon of the New Testament.” Studia evangelica 3 (1964): 427–36.

Vos, Geerhardus. Biblical Theology. Edinburgh: Banner of Truth, 1975.

Wachtel, Klaus. “P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem 1. Jahrhundert?” Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 107 (1995): 73–80.

Wainwright, Geoffrey. “The New Testament as Canon.” Scottish Journal of Theology 28 (1975): 564.

Wall, Robert W. “Canonical Context and Canonical Conversations.” In Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology, edited by Joel Green, 165–82. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

———. “The Jerusalem Council (Acts 15:1–21) in Canonical Context.” In From Biblical Criticism to Biblical Faith, edited by William H. Brackney and Craig A. Evans, 93–101. Macon, GA: Mercer University Press, 2007.

Wall, Robert W., and Eugene E. Lemcio. New Testament as Canon. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.

Walton, John H. Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Wansbrough, Henry, ed. Jesus and the Oral Gospel Tradition. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

Warfield, Benjamin Breckinridge. Calvin and Augustine. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956.

———. “The Canonicity of 2 Peter.” In Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield, vol. 2, edited by John E. Meeter, 49–79. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973.

———. “The Formation of the Canon of the New Testament.” In The Inspiration and Authority of the Bible, 411–16. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.

———. The Inspiration and Authority of the Bible. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.

Wasserman, Tommy. The Epistle of Jude: Its Text and Transmission. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2006.

Watson, Francis. “Bible, Theology and the University: A Response to Philip Davies.” Journal for the Study of the Old Testament 71 (1996): 3–16.

———. Text and Truth: Redefining Biblical Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

———. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Watts, Rikki. Isaiah’s New Exodus in Mark. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Webb, Robert L. “The Historical Enterprise and Historical Jesus Research.” In Key Events in the Life of the Historical Jesus, edited by Darrell L. Bock and Robert L. Webb, 9–93. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Weber, Max. The Sociology of Religion. Boston: Beacon, 1993.

Webster, John B. “Canon and Criterion: Some Reflections on a Recent Proposal.” Scottish Journal of Theology 54 (2001): 67–83.

———. “‘A Great and Meritorious Act of the Church’? The Dogmatic Location of the Canon.” In Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, edited by John Barton and Michael Wolter, 95–126. Berlin: De Gruyter, 2003.

———. Holy Scripture: A Dogmatic Sketch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

———. “The Self-Organizing Power of the Gospel of Christ: Episcopacy and Community Formation.” In Word and Church, 191–210. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

Wedderburn, Alexander J. M. Paul and Jesus: Collected Essays. Sheffield: JSOT, 1989.

Weingarten, Gene. “Pearls Before Breakfast.” Washington Post. April 8, 2007.

Weiss, Johannes. Paulus and Jesus. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1909.

Wenham, David. Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

———. “Unity and Diversity in the New Testament.” Appendix to George Eldon Ladd, A Theology of the New Testament, 684–719. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Wenham, John W. Christ and the Bible. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1972.

———. Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992.

Wescott, Brooke F. A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. London: Macmillan, 1870.

White, John L. “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter.” Journal of Biblical Literature 90 (1971): 91–97.

Whittaker, John. “The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation.” In Editing Greek and Latin Texts: Papers Given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6–7 November 1987, edited by John Grant, 63–95. New York: AMS, 1989.

Wilckens, Ulrich. Die Missionsreden der Apostelgeschichte. 3rd ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974.

Wilder, Terry L. Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception. Lanham, MD: University Press of

America, 2004.

Wiles, Maurice F. “Origen as Biblical Scholar.” In The Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to Jerome, edited by Peter R. Ackroyd and Christopher F. Evans, 454–89. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Wilken, Robert L. The Christians as the Romans Saw Them. New Haven, CT: Yale University Press, 1984.

———. “Pagan Criticism of Christianity: Greek Religions and Christian Faith.” In Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant, edited by William R. Schoedel and Robert L. Wilken, 117–34. Paris: Editions Beauchesne, 1979.

Williams, Daniel H. Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church. Grand Rapids: Baker, 2005.

———. Receiving the Bible in Faith: Historical and Theological Exegesis. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004.

———. Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Williams, Rowan, ed. The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Witherington, Ben. The Gospel Code: Novel Claims About Jesus, Mary Magadelene, and Da Vinci. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

Wolterstorff, Nicholas. Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. “Tradition, Insight and Constraint.” Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 66 (1992): 43–57.

Woodbridge, John D. Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Wooden, R. Glenn. “The Role of the ‘Septuagint’ in the Formation of the Biblical Canons.” In Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective, edited by Craig A. Evans and Emanuel Tov, 129–46. Grand Rapids: Baker, 2008.

Wrede, William. The Origin of the New Testament. Translated by James S. Hill. New York: Harper, 1909.

Wright, David F. “Apocryphal Gospels: The ‘Unknown Gospel’ (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter.” In Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels, edited by David Wenham, 207–32. Sheffield: JSOT, 1985.

———. “Ebionites.” In Dictionary of the Later New Testament and Its Development, edited by Ralph P. Martin and Peter H. Davids, 313–17. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

Wright, N. T. Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress, 1996.

———. The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.

———. The New Testament and the People of God. Minneapolis: Fortress, 1992.

Yarbrough, Robert W. “The Date of Papias: A Reassessment.” Journal of the Evangelical Theological Society 26 (1983): 181–91.

Young, Edward J. Thy Word Is Truth. Repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1991.

Zahn, Theodore. Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche. Leipzig: Deichert, 1890.

———. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen: Deichert, 1888–92.

Zumstein, Jean. “La naissance de la notion d’Écriture dans la littérature johannique.” In The Biblical Canons, edited by Jean-Marie Auwers and

Henk Jan de Jonge, 371–94. Leuven: Leuven University Press, 2003.