

Р И Ч А Р Д Б О К Э М

И И С У С И Ж Е Н Ш Ч И Н Ы

РОЛЬ ЖЕНЩИН В ОБЩИНЕ ИИСУСА
И В ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

УДК 232
ББК 86.37
Б78

Richard Bauckham
Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels

Перевод с английского Н. А. Холмогоровой
Научный редактор В. М. Лурье
Оформление обложки Петра Петрова

В оформлении суперобложки использована репродукция картины А.А.Иванова «Явление Христа Марии Магдалине после воскресения»

Бокэм, Ричард.
Б78 Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве / Ричард Бокэм ; [пер. с англ. Н. А. Холмогоровой]. — Москва : Эксмо, 2015. — 496 с. — (Религия. История Бога).

До недавнего времени тема определяющей роли женщин в первоначальном христианстве попросту игнорировалась. После двух тысячелетий безмолвия появились серьезные поводы задаться вопросами о подлинном месте женщин в жизни Иисуса и раннехристианском движении. Оказалось, что именно женщины были наиболее важными и влиятельными фигурами в окружении Иисуса и в группах первых христиан, однако очень быстро в раннехристианском движении женщин вновь вернули к маргинальному положению в патриархальном обществе, а все ключевые роли в общинах отвели себе мужчины. Всемирно известный специалист по Библии и древней литературе Ричард Бокэм предлагает отправиться в интеллектуальное путешествие к истокам христианства, чтобы, с одной стороны, снять покровы с тысячелетней тайны, и, с другой стороны, представить взвешенную и аргументированную точку зрения в противовес сенсационным «открытиям» и гипотезам о роли женщин в личной и общественной жизни Иисуса.

УДК 232
ББК 86.37

Научно-популярное издание

Ричард Бокэм

ИИСУС И ЖЕНЩИНЫ

**Роль женщин в общине Иисуса
и в первоначальном христианстве**

Директор редакции *Е. Капьев*. Ответственный редактор *А. Богословский*
Младший редактор *М. Нивня*. Художественный редактор *П. Петров*
Оригинал-макет *Т. Савина*. Составитель указателей *Е. Агафонов*

ООО «Издательство «Эксмо»
123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru

Өндiрушi: «ЭКСМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесi, 1 үй.
Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.

Тауар белгiсi: «Эксмо»
Қазақстан Республикасында дистрибутор және өнім бойынша арыз-талаптарды қабылдаушының

өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбровский көш., 3-а, литер Б, офис 1.
Тел.: 8 (727) 2 51 59 89, 90, 91, 92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Сертификация туралы ақпарат сайты: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ о техническом регулировании можно получить по адресу: <http://eksmo.ru/certification/>

Өндiрген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 13.02.2015. Формат 70х100^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 40,19.
Тираж экз. Заказ



ISBN 978-5-699-68955-2



9 785699 689552 >

ISBN 978-5-699-68955-2

В электронном виде можно приобрести Эксмо-книжки
ссылка на www.litres.ru

ЛитРес:
www.litres.ru



© 2002 Wm. B. Eerdmans Publishing Co. All rights reserved
© Холмогорова Н.А., перевод на русский язык, 2015
© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2015

СОДЕРЖАНИЕ

По ту сторону евангелий: люди и смыслы	9
Из чего возникла эта книга	19
Введение	21

I. Книга Руфь как ключ к гиноцентричному прочтению Писания 35

1. Женский голос в Книге Руфь	35
2. Женская и мужская точки зрения	41
3. Власть женщин, авторитет мужчин	44
4. Проблема родословия	46
5. Роль гиноцентричных текстов в каноне	48

II. Языческие праматери Мессии 54

1. Зачем здесь эти женщины?	54
2. Предки Фамари	67
3. Замужество Раав	74
4. Хананеянки	82

III. Елизавета и Мария в Лк 1: интертекстуальное прочтение гиноцентричного текста 89

1. Лк 1:5-80: гиноцентричный текст	89
2. Мария как орудие Божьего спасения Израиля	98
3. Низкое общественное положение Марии	112

IV. Анна из колена Асирова 122

1. Введение	122
2. Где жили потомки колена Асирова?	123
А. Галилея	124
Б. Северная Иудея	125
В. Адиабена и Мидия	126

Г. Иерусалим	130
3. Иерусалим и мидийская диаспора	133
4. Анна, Фануил и Книга Товита	137
5. Анна в евангелии и в истории	143
Примечание А: северные колена в изгнании в 4 Езд 13.	147
Примечание Б: место создания Книги Товита.	149
V. Апостол Иоанна	154
1. В пути с Иисусом и его учениками	155
2. Палестинские женщины как владелицы собственности	167
(1). Наследование дочерью	168
(2). Дарение	168
(3). Кетуба, (4) приданое и (5) управление владениями мужа после его смерти	173
(6). Наследование вдовой	177
(7). Деньги, заработанные своим трудом.	178
3. Жена «домоправителя» Ирода	182
4. Жена набатей Хузы	197
5. Покровительница или служанка?	207
6. Иоанна, она же Юния	212
А. Имя «Юния»	212
Б. Сродники Павла	216
В. Союзники Павла	217
Г. «Прославившиеся между апостолами»	218
Д. «Прежде меня еще уверовавших во Христа»	229
Е. Имена Юния и Иоанна как эквивалентные по звучанию	230
7. Иоанна — свидетельница воскресения	234
8. Историческая Иоанна: очерк	244
9. Читатели следуют за Иоанной	250
VI. Мария Клеопова	256
1. Кто она такая?	257
2. Ее роль в жизни Палестинской церкви	266
Примечание о предании, изложенном в Ин 19:25-27	272
VII. Две Саломеи и Тайное Евангелие от Марка	279
1. Саломея, сестра Иисуса	280
2. Саломея, ученица Иисуса	288

А. Саломея в канонических евангелиях	288
Б. Саломея — одна из четырех учениц	291
В. Саломея, вопрошающая Иисуса	292
Г. Саломея как источник эзотерической традиции.	297
Д. Саломея у ортодоксальных авторов	298
3. Тайное Евангелие от Марка	302
Приложение: некоторые неканонические тексты о Саломее, ученице Иисуса	310
Евангелие египтян	310
Евангелие от Фомы 61	311
Псалом Фомы 16	311
Тайное Евангелие от Марка.	312

VIII. Воскресение и женщины:

можно ли им верить? 313

1. Введение	313
2. Формирование евангельских повествований о воскресении	318
3. Доверие к женщинам.	327
4. Женщины в Евангелии от Матфея	335
5. Женщины в Евангелии от Луки	337
6. Женщины в Евангелии от Иоанна	341
7. Женщины в Евангелии от Марка	345
8. Женщины в древней церкви как авторитетные свидетельницы	355
9. Женщины в керигматических сообщениях.	365
Примечания	374
Указатель имен	466
Указатель цитат	478

По ту сторону Евангелий: люди и смыслы

Перевод второй книги Ричарда Бокэма на русский язык означает очевидное: именно этого автора мы хотим настойчиво рекомендовать тем, кто читает научную литературу в переводе, то есть учащейся молодежи и просто всем образованным людям, если в их обязанности не входит следить за научной литературой на языках оригиналов.

Исследования Нового Завета, как и любые исторические исследования, ограничены доступными источниками. В отношении новозаветных текстов это ограничение очень строгое: мы практически (за совсем небольшим исключением) лишены возможности наблюдать процесс становления дошедших до нас текстов, но понимаем, что он был достаточно сложным, хотя и занял всего несколько десятилетий. В таких условиях становится психологически неизбежной поляризация научного сообщества: одни ученые будут предпочитать реконструировать историю раннехристианских текстов и самого первоначального христианства, исходя из своих представлений о том, как «должно было быть» (представлений не обязательно религиозных: тут вполне подойдут и любые социально-исторические теории), а другие — будут стараться исходить из наличных текстов, а если и отходить от них, то обязательно четко оговаривая, где начинается область — абсолютно необходимая для подлинно научной исторической мысли — предположений и фантазии. Как прекрасно сформулировал Бокэм (глава 5, раздел 8 с. 244), «возможности, даже нереализованные — тоже часть истории. Именно набор возможностей, сбывшихся и несбывшихся, связывает прошлое с настоящим».

Первый подход к Новому Завету возник вместе с научной библеистикой в первой половине XIX века и достиг кульминации в третьей четверти XX века в так называемой критике форм, а второй подход заявил о себе еще в 1890-е годы, но по-настоящему стал развиваться только с 1950-х годов, после открытия кумранских рукописей (1947). Хочется думать, что пока еще рано определять, на какой период времени приходится кульминация становления этого подхода, так как до сих пор он развивается только по восходящей. Сегодня одним из бесспорных лидеров такого подхода является Ричард Бокэм.

Изданная на русском языке книга Бокэма «Иисус глазами очевидцев» (2006; рус. пер. 2011, 2-е изд. 2012) — прямое продолжение вышедшей несколькими годами раньше (2002) данной книги, особенно ее последней (восьмой) главы. Обсуждаемая в этой главе тема авторитетности свидетельских показаний женщин в связи с евангельскими повествованиями о воскресении Христовом будет вскоре развита Бокэмом в монографии о значении всех свидетельских показаний в формировании корпуса евангелий. Но в настоящей книге тема свидетельства женщин обсуждается в контексте роли женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве — главной темы всей книги.

Бокэм — один из редких, если не редчайших, авторов, способных написать научную монографию так, чтобы ее могли читать не только коллеги, но и все, кто просто интересуется реальным миром, различаемым за строками Нового Завета. Но все же пока существует большое различие между образованной аудиторией, читающей на английском, и аналогичной аудиторией, читающей на русском. Некоторые достаточно привычные для англоязычной аудитории понятия все еще выглядят непривычно для русскоязычной. Поэтому перевод книги Бокэма послужит новой цели — введению в некоторые методы библеистики.

Сам автор обращает внимание на три методологические особенности своего подхода, каждая из которых позволяет ему получить новое знание, но при этом сама не отличается новизной.

Предваряя (и упрощая) собственное объяснение Бокэма, скажем, что он отслеживает преимущественно: 1) женские персонажи, 2) имена и 3) то, что он называет «интертекстуальностью».

Только второй пункт этого списка будет восприниматься русскоязычным образованным читателем так же, как и англоязычным. Историческая ономастика, то есть история собственных имен, — классическая вспомогательная дисциплина, использование которой в исторических изысканиях скорее неизбежно, нежели экзотично. Но в исследованиях Нового Завета это до недавнего времени было не так и не могло быть так, поэтому методология Бокэма тут инновативна и непривычна. Дело в том, что в распоряжении ученых лишь недавно появилась репрезентативная база данных собственных имен, на основе которой стал возможен анализ ономастики Нового Завета. В этом отношении исследование Бокэма пионерское. Насколько неожиданным (для нас сегодня) может быть «ономастический фон» Нового Завета, свидетельствует, например, тот факт, что приблизительно половина палестинских женщин наиболее интересного для нас периода с III века до н.э. по II век н.э. носила только одно из двух имен, либо Мария, либо Саломея (употреблявшиеся в нескольких формах), причем количество носительниц каждого из этих имен было приблизительно одинаковым. Насколько важными оказываются оба эти имени для понимания евангелий, читатель может отчасти вспомнить сам, а более детально — выяснить в настоящей книге Бокэма. Особенно впечатляют результаты автора в прояснении личности Иоанны Хузиевой, даже если его гипотеза о ее идентичности с упоминаемой у апостола Павла Юнией неверна. Надо заметить, что такие выводы Бокэма согласуются и с раннехристианскими преданиями, которые он не учитывает и которые подчеркивают большое значение этой фигуры (они связаны с тем событием, которое в византийской традиции считается первым обретением главы Иоанна Предтечи).

Повышенный интерес к женщинам выглядит менее естественно, а на фоне нынешней моды на всевозможные «гендерные»

исследования — даже подозрительно. Впрочем, зная автора, можно заранее быть уверенным в том, что он пошел не за конъюнктурой, а за возможностью найти новые точки обзора, с которых в текстах Нового Завета можно увидеть то, чего прежде не замечали. Он сам объясняет это достаточно подробно, но для русскоязычного читателя нужно, наверное, еще одно пояснение. В Новом Завете остается много мелких, а иногда очень мелких, подробностей, на которые принято не обращать внимания в комментариях — не только научных, но и святоотеческих. Они производят впечатление каких-то «лишних деталей», случайно оставшихся на поверхности текста после его окончательной «сборки» (составления). Но тексты Нового Завета имеют такую природу (о которой мы скажем в следующем абзаце), что подобные детали не могли бы в них сохраниться, не имея в этих текстах очень глубоких корней. Тут впору вспомнить русскую пословицу: нашли подкову, а под ней лошадь. Любой непривычный взгляд на новозаветные тексты обещает открыть новые детали такого рода, и именно поэтому оказались так интересны женщины. Женщины — маргиналы патриархального общества. Правда, первохристианские общины, как показывает Бокэм, патриархальными как раз и не были, но зато традиционные толкования Нового Завета маргинализировали женщин в полную силу. Очевидно, что без ущерба для понимания текстов это не обошлось, и поэтому женщины как объект исследования оказались столь привлекательны для того, кто собирал «подковы» и откапывал из-под них целых «лошадей».

Наконец, то, что Бокэм, вслед за некоторыми исследователями Нового Завета, называет не совсем для того же самого придуманным термином «интертекстуальность». Этот термин был введен Юлией Кристевой в 1967 году как общее обозначение для использования в одном тексте любого рода отсылок к другому, так чтобы понимание первого текста предполагало узнавание (и понимание) второго. Конечно, Новый Завет весь насквозь интертекстуален, ведь его задача — показать, что на Иисусе сбываются

все предсказания относительно Мессии, рассеянные эксплицитно и, еще более имплицитно, в священных писаниях иудеев эпохи Второго храма. Но интертекстуальность Нового Завета имеет свои особенности и даже правила, которые позволяют довольно точно реконструировать прямой смысл текста — разумеется, ускользающий от тех читателей, которые не умеют распознавать цитаты и намеки. Бокэм постоянно пользуется этим методом, что для современной науки о Новом Завете само собой разумеется. Однако, насколько я представляю, на русском языке до сих пор не было издано ни одной книги, где бы применялся такой метод чтения Нового Завета, и поэтому нынешняя книга Бокэма на русском языке поневоле окажется введением в чтение Нового Завета в его собственном историческом «интертексте» (от слова «интертекстуальность»).

Повествования Нового Завета — это отнюдь не тексты какой-то новой, внезапно возникшей христианской цивилизации, а еврейские тексты эпохи Второго храма. По методам своего составления они не отличаются от других еврейских религиозных текстов того же периода, как предшествовавших христианству, так и современных ему. Они написаны на общем для этой еврейской цивилизации литературном языке, что можно утверждать, даже несмотря на то, что жанр самих евангелий представляется исключительным — не до конца понятным и, во всяком случае, дискуссионным. Но то — жанр, а то — «язык». Это литературный язык, использующий не столько «голые» слова, сколько отсылки к текстам предшествующей традиции.

Если ученые еще в начале и даже середине XX века этого не понимали, то причина была лишь в их слабом знакомстве с актуальной для новозаветных авторов библейской традицией. Для самих ученых эта традиция ограничивалась поздним еврейским или, в лучшем случае, католическим библейским каноном. Это лишь отчасти объясняется объективными причинами: недоступностью текстов Кумрана, открытых только в 1947 году, а гораздо больше — религиозными предрассудками, не позволявшими

уделять должное внимание тому, что считалось «апокрифами» или поздними, неаутентичными и поэтому якобы неважными разночтениями в древних рукописях библейских книг; под влияние сформированных этими предрассудками научных традиций попадали даже неверующие ученые. Однако новозаветным авторам не повезло: не успели они спросить у будущих библеистов или церковных инстанций, какие книги и в какой редакции им можно читать! Это оказалось причиной радикального несовпадения той справочной библиотеки, которая была у них в голове, и той, что была у библеистов докуманской эпохи. Они спокойно относились к «апокрифам» как к богодухновенным писаниям (и иногда даже эксплицитно ссылались на них, как автор Послания Иуды, цитируя дословно эфиопскую книгу Еноха: Иуд 1:14–15), а также использовали поздние и вторичные прочтения библейских книг как вполне истинные. Разумеется, не все эти важные для нас тексты дошли до нашего времени, но о тех, что не дошли, мы отчасти составляем представление по их пересказам в текстах более поздних, сохранившихся как у раннехристианских авторов разных направлений христианства (включая гностицизм и манихейство), так и в литературе разных направлений иудаизма, но особенно иудаизма раввинистического (так как этих текстов намного больше, чем всех остальных, и они передают много таких иудейских традиций, которые самим раввинистическим иудаизмом были отвергнуты).

После стимулированного кумранскими открытиями радикального расширения «библейской библиотеки», доступной современным ученым, стало заметно, что интертекстуальность Нового Завета тотальна. Почти все стихи его своего рода — гиперлинки, на которые образованный читатель (или образованный толкователь текста для новоначальных христиан) должен уметь «кликнуть», чтобы открылись вкладки со священными текстами предшествующей традиции, которые, по мысли новозаветного автора, взаимно объясняют друг друга с данным новозаветным текстом. «Образованность» для человека иудейской и раннехристианской

культуры предполагала знание наизусть огромных массивов текстов, поэтому проповедники говорили цитатами, а образованная аудитория их понимала в этом случае несравненно лучше, чем если бы они не пользовались цитатами.

«Кликать» на тексты-гиперлинки тут имеет свои правила, общие для текстов иудаизма того времени. Самых главных правил лишь два, и это одновременно правила как составления, так и чтения текста. Первое из них получило в иудаизме того же или чуть более позднего времени название *гезера шава* (גזירה שוה), буквально «вывод из одинакового» (дословный перевод термина может быть разным). Суть его в том, что формой ссылки одного текста на другой служит употребление во втором тексте характерных выражений или ключевых слов первого. Второе правило заключается в том, что непосредственно ссылка (в виде цитаты или по принципу *гезера шава*) может указывать на любую часть нужного пассажа, а вовсе не обязательно на ту, которая важнее всего для понимания: просто любая часть этого пассажа должна восприниматься как напоминание о его смысловом целом.

Примеров использования подобной техники в книге Бокэма много, но особенно поразителен, на мой взгляд, случай Рахавы — когда необычное написание имени блудницы Раав в родословии Иисуса из Евангелия от Матфея позволяет указать на мессианскую традицию, связанную с Вифлеемом и «домом Еффрафовым».

Тот смысл евангелий, который был понятен их первоначальной аудитории, но стал забываться уже через несколько поколений, конечно же, не является самым главным смыслом евангелия с точки зрения религиозных общин христиан. Он исключительно важен только для ученых. Но все же он значим для всех, кто интересуется историей христианства, и даже самим христианам было бы нелепо отказываться от возможности узнать его хотя бы отчасти. Пусть мы не сможем настолько проникнуть в мир новозаветных текстов, чтобы смешаться с тамошней толпой, но мы иногда сможем посмотреть на эту толпу с небольшого

расстояния из окна. Окном в этот мир первоначального христианства становятся работы Бокэма. На западном рынке научной литературы подобных «окон» предлагается много, но они от очень разных производителей, так что и видно из них очень разное. Сейчас, в самом начале экспорта этой «оконной» продукции на российский рынок, важно не ошибиться с фирмой-поставщиком. Поэтому для начала — Бокэм, и вот уже второй раз опять — Бокэм.

В.М.Лурье

*Посвящаю эту книгу моей матери,
Стефании Лилиан Бокэм (урожденной Уэллс) (1911-1998),
которая любила сравнивать себя с Марфой*

ИЗ ЧЕГО ВОЗНИКЛА ЭТА КНИГА

Глава I — переработка статьи «Книга Руфь и возможность феминистической канонической герменевтики», опубликованной в *Biblical Interpretations* 5 (1997) 29–45.

Часть главы II была опубликована под названием «Предки Фамари и замужество Раав: две проблемы родословия Иисуса у Матфея» в *Novum Testamentum* 37 (1995) 313–329.

Глава IV — расширенный вариант статьи «Анна из колена Асирова (Лк 2:36–38)», опубликованной в *Revue Biblique* 104 (1997) 161–191.

Глава VI — слегка переработанная статья «Мария Клеопова (Ин 19:25)», опубликованная в сборнике под ред. G.J. Brooke *Women in Biblical Tradition* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1992), 231–255.

Глава VII — переработка статьи «Саломея — сестра Иисуса, Саломея — ученица Иисуса, и «Тайное Евангелие от Марка», опубликованной в *Novum Testamentum* 33 (1991) 245–275.

Главы III, V и VIII ранее не публиковались. (Сокращенный вариант главы 8 был прочитан в качестве лекции на Лэнговских чтениях в Лондонском библейском колледже в 2001 году.)

ВВЕДЕНИЕ

«Если вместо того чтобы смотреть на библейских женщин и мужчин как на фиксированные объекты в тексте, мы попробуем принять их точку зрения, — это откроет нам совершенно иной мир и множество новых возможностей»¹.

Это не просто «еще одна книга о женщинах в евангелиях». Разумеется, в ней отразился нарастающий интерес к этой теме в последние два десятилетия, особенно после замечательного новаторского исследования Элизабет Шюслер-Фьоренца «В память о Ней: феминистическая богословская реконструкция происхождения христианства»². С тех пор вышло множество книг, посвященных роли женщин в служении исторического Иисуса — или в евангелиях в целом³, или в каком-либо одном из четырех канонических евангелий⁴. Другое важное направление, с которым прямо связана моя книга — исследования женщин в жизни и в литературе иудейской Палестины периода Второго храма⁵, особенно труды израильской исследовательницы Таль Илан⁶. Помимо книг, перечисленных в примечаниях к этому введению, разумеется, следует упомянуть огромное множество статей в журналах и сборниках, также посвященных данной теме; с некоторыми из них читатель встретится в дальнейшем, в примечаниях к этой книге. Кроме того, имеется много работ, посвященных женщинам в Павловых церквях и в древней церкви вообще, в том числе и в период, непосредственно следующий за новозаветными событиями; неверно было бы искусственно отделять эту тему от темы женщин в евангелиях. С евангельскими исследованиями реже связывают обширную литературу по феминистическо-

му прочтению Еврейской Библии/Ветхого Завета⁷: из ее лучших книг я почерпнул сведения, каких не мог найти в новозаветных феминистических исследованиях.

Эти книги различаются по своим методологическим подходам: почти все их авторы определяют свой подход как «феминистический», но понимают этот термин по-разному. И все же в целом такая литература знаменует собой значительный прорыв в библейской науке — прорыв, плодами которого пользуюсь я в этой книге и на котором, надеюсь, будут строиться дальнейшие библейские исследования. (Разумеется, со многими из этих авторов в определенных пунктах я не могу согласиться, в том числе и по весьма серьезным вопросам — впрочем, как и они сами друг с другом.) Главное их достижение то, что благодаря этим трудам женщины в евангелии стали *заметны*: они привлекли внимание к свидетельствам, которых многие поколения ученых-мужчин попросту не замечали, считая их (выразимся мягко) малоинтересными или слишком незначительными, чтобы тратить на них время и труд. Стоит отметить, например, как «по-джентльменски» наши ученые отмахнулись от ключевой роли женщин-учениц в событиях воскресения, объявив ее апологетической легендой, — в результате в большинстве исследований о происхождении христианства эта тема попросту игнорируется⁸. Можно сказать, что современные историко-критические исследования достигли того, к чему тщетно стремились на протяжении веков андроцентричные, но некритические (используем уничижительное клише) толкователи: они лишили евангельских женщин их ключевой роли в спасительных событиях евангельской истории Иисуса — его воплощении, распятии и воскресении. После феминистической критики в этой позиции нельзя более видеть чисто объективное историческое суждение — хотя многие феминистические критики (среди них также встречаются разные мнения) выражают скепсис относительно исторической достоверности и самих евангелий. Однако, независимо от того, считать ли евангелие историчным или нет — несомненно, что женщины играют важнейшую роль

в его ключевых событиях: рождестве, Страстях и воскресении; и следует поблагодарить феминистических ученых за то, что они обратили наше внимание на этот интересный, знаменательный факт.

Итак, феминистическая наука привлекла наше внимание к тому, что говорится в евангельских текстах о женщинах, и осветила андроцентричные предрассудки, из-за которых мы до сих пор этого не видели; но в то же время обратила наше внимание и на то, чего в этих текстах нет. Заметив евангельских женщин, мы задумываемся и о том, не были ли они более важны и влиятельны, чем показано в текстах; быть может, роль одних женщин преуменьшена, а другие вовсе были исключены из текстов в связи андроцентричной позицией мужчин-евангелистов, а до них — мужчин, передававших устные предания? Что если даже Лука, как традиционно считается, особо симпатизирующий женщинам, позволил им появиться в своем евангелии лишь при условии, чтобы они «знали свое место»? Это важные вопросы: но ответить на них можно, лишь внимательно изучив то, что *есть* в текстах, — и в первую очередь этой задаче посвящены статьи, составляющие мою книгу. Прежде чем задуматься, не было ли в евангелиях что-то пропущено, необходимо внимательнейшим образом изучить тексты как они есть, относясь к ним со всей серьезностью и критически отслеживая собственные предубеждения и предрассудки. Ведь за многими суждениями о том, что правдоподобно или вероятно, а что — нет, стоят наши собственные предрассудки, выросшие либо из многовековых традиций патриархальной историографии, либо (в более недавнее время) из андроцентричной социальной антропологии. Порой даже самые «радикальные» феминистические критики попадают на удочку тех же предрассудков — когда отказываются взглянуть на текст свежим взглядом и задуматься о его прямом значении, а вместо этого поспешно переходят к обличению всех евангельских текстов как «женоненавистнических». Стоит прислушаться к замечанию Элизабет Шюслер-Фьоренцы: критерии историче-

ского правдоподобия или вероятности слишком уязвимы для предрассудков — и, быть может, лучше говорить о том, *возможно ли такое-то событие*⁹. В библейско-христианской традиции история — сфера бесконечных новых возможностей; а герменевтика призвана открывать в тексте возможности, скрытые при обычном чтении в нашей повседневной жизни.

Когда мы размышляем о роли женщин в движении Иисуса и в обществе той эпохи, перед нами открываются две возможности, и помнить стоит об обеих: первая состоит в том, что женщины или же (как я предпочитаю говорить, когда речь идет о движении Иисуса) мужчины и женщины вместе выходят за пределы предписанных им социальных ролей, вторая — в том, что женщины (или же снова мужчины и женщины вместе) ищут новые возможности, оставаясь в рамках ролей, предписанных им обществом. Мое мнение — что в евангелиях происходит и то, и другое; однако важно различать эти схемы и не принимать свидетельства одной за свидетельства другой, а также не пытаться втиснуть все свидетельства в ту или другую схему. Некоторая путаница, на мой взгляд, связана с различием между более радикальным и более консервативным пониманием роли женщин в евангелиях. Кроме того, есть и еще один аспект восприятия евангелий, связанный с феминистическим стремлением выдвинуть женщин на передний план; здесь не обсуждаются эти новые возможности — они не интересны — но, тем не менее, такой аспект имеет важное значение. В отличие от большей части древней литературы, написанной с андроцентричной точки зрения — то есть сосредоточенной на тех сторонах жизни, где наиболее значимы и интересны мужчины, — этот подход предлагает гиноцентричные повествования, сосредоточенные на мире женщин, каким он предстает перед ними самими. Некоторые феминистические критики замечают такие повествования (правда, это относится скорее к Ветхому Завету, чем к Новому); другим, однако, сложно признать, что повествование может быть гиноцентричным и при этом не содержать резкой критики

патриархальных структур общества. Нам еще предстоит научиться разбираться, не отражает ли тот или иной отрывок мужской взгляд на женщин — или же истинна (насколько это возможно в данном времени и месте) женская точка зрения.

В современной феминистической критике раннехристианской литературы заметна тенденция, с которой я не могу согласиться, — это, по моему мнению, догматическое и излишнее использование «герменевтики подозрения». При правильном использовании герменевтика подозрения заставляет нас осознать, что мужчины и женщины занимали в обществе различное положение, и публичной властью, как правило, обладали мужчины. Мы помним, что тексты или идеи могут служить чьим-либо интересам, и не забываем о том, что мир, явленный в текстах, отражает точку зрения мужчин — а с точки зрения женщин он мог выглядеть иначе. Идеологически нейтральных текстов не существует. (Разумеется, не стоит ограничивать такие соображения гендером как социальным конструктом — то же относится ко всем социальным и экономическим различиям в иерархии власти.) Проблемы начинаются, когда феминистическая герменевтика подозрения становится *единственным* контролирующим принципом чтения текстов. Результат истолкования оказывается предопределен его исходной точкой и методологическим подходом. Тексты заранее приговорены к тому, чтобы в них обнаружилась поддержка патриархального угнетения женщин. По отношению к ним как бы не действует презумпция невиновности — они осуждены заранее, без единого шанса на справедливый суд. Место вдумчивого истолкования, терпеливо исследующего текст, занимают штампы о «патриархате» и «патриархальном обществе античности». Однако если мы не хотим, чтобы наше истолкование стало лишь памятником нашим предрассудкам, следует взглянуть в особенности текста, в изображенных в нем людей и ситуации — и тогда, быть может, перед нами откроются удивительные возможности. Рискую быть непонятым, замечу, что проблема, на мой взгляд, лежит отчасти в «экзегезе одной темы»:

патриархальное угнетение женщин — единственное, что интересует в тексте экзегета, и, соответственно, феминистическая герменевтика подозрения становится его единственным методом. Трудно проводить анализ текста честно и открыто, пока нет искреннего интереса ко всему, о чем в нем рассказывается, пока ты не взял на себя труд подойти к нему с обширным набором методов интерпретации, исторических и литературных, призванных раскрыть для тебя текст как он есть, а не превратить его в иллюстрацию к определенной идеологии. Неразборчивое использование феминистической герменевтики подозрения слишком напоминает старомодное догматическое богословие — которому всегда заранее известно, что следует найти в любом тексте и чья экзегеза ограничивалась выискиванием в текстах иллюстраций к уже известным догмам. Употребив слово «неразборчивое», я подчеркиваю, что не призываю (да это и невозможно) подходить к текстам без учета собственного мнения, интересов, интерпретативных контекстов — я говорю лишь о том, что все это должно быть адекватно содержанию текста и поощрять нас к тщательному изучению текстов в их целостности, а не затруднять его.

Подводя итоги важнейшим достижениям изучения места женщин в евангелиях в последние два десятилетия, нельзя не упомянуть об антииудаизме — тем более, что во всех статьях, составляющих данную книгу, евангелия и их женские персонажи так или иначе рассматриваются в контексте иудаизма. Важнейшая особенность этих текстов, на мой взгляд, — их принадлежность к иудейской культуре; разумеется, иудейская Палестина представляла собой часть Средиземноморья, но говорим ли мы о ней в контексте эллинизма или Средиземноморского мира в целом, — невозможно отрицать, что иудейская религиозная и культурная традиция заметно отличалась от традиций своих «соседей», и это нельзя не учитывать, говоря о евангелиях или о происхождении христианства. В наше время всеми признано, что некоторые ранние труды, посвященные евангельским женщинам, учитывая важность иудейского контекста, принимали, однако, модель, не

столь уж необычную в изучении Нового Завета в целом; Иисуса и его движение они рассматривали лишь в контрасте с современным им иудаизмом, и все, чем в нем восхищались, изображали как разительную противоположность окружающему иудейскому миру. Порой создается впечатление, что хотя по современным меркам положение последовательниц Иисуса было не слишком завидным, но в сравнении с ужасной судьбой обычной иудейки тех времен женщинам, присоединившимся к движению Иисуса, необыкновенно повезло. На мой взгляд, опасность антииудаизма, как христианского, так и феминистического, сейчас уже достаточно осознана, и в недавно изданных трудах, посвященных евангельским женщинам, стараются этого избегать. Важную роль в противостоянии такой тенденции играют иудейские исследовательницы. Разумеется, не следует исходить априорно из убеждения, что роли или статуса женщин в движении Иисуса не могли отличаться от их роль и статус в обществе иудейской Палестины в целом. Самым эффективным против идеологических искажений иудейской истории мне представляется другой принцип: иудейским текстам и другим свидетельствам, указывающим на различные возможности для женщин, следует уделять такое же внимание, как и христианским. В литературе иудаизма времен Второго храма можно обнаружить и откровенно женоненавистнические тексты (например, Книга Иисуса, сына Сирахова), и такие, как, например, «Библейские древности», Псевдо-Филонов пересказ библейской истории от сотворения мира до Саула, палестинское сочинение второй половины I века н.э., — которые можно, даже не слишком греша против исторической точности, назвать феминистическими. А это, в свою очередь, требует внимания к особенностям текста, без априорного убеждения — феминистического или андроцентричного, — что все они обязаны быть патриархальными, только одни более откровенно патриархальны, чем другие.

До сих пор из моих слов нельзя понять, почему эта книга не просто еще одна книга о женщинах в евангелиях; однако я

сказал достаточно, чтобы показать, что отнюдь не недооцениваю работу, проделанную на этом поле другими авторами. И все же, думается мне, опираясь на уже известные подходы, мы далеко не уйдем — и мне бы не хотелось топтаться по уже вытоптанному полю. Итак, перед вами не общее исследование о женщинах — спутницах Иисуса и не литературоведческий труд о женщинах одного из евангелий. Я пишу только о тех героинях евангелий или о тех евангельских пассажах, о которых могу сказать нечто совершенно новое. Вместо анализа или синтеза я предлагаю ряд изысканий по частным вопросам. Разумеется, исследования об отдельных героинях евангелий пишут и другие. Однако большая часть статей в этой книге — о женских персонажах, которые ранее таким образом не рассматривались или рассматривались более поверхностно. Надеюсь, читатели удивятся, как много можно узнать об этих женщинах. Я обращаюсь к ним не как к представительницам, например, раннехристианской общины или воплощению взглядов авторов евангелий на женщин вообще, а именно как к личностям — историческим или же литературным персонажам (часто — то и другое, но иногда — лишь последнее). Вот почему я не ограничиваюсь «феминистическими темами» — я задаю о женщинах любые вопросы, на которые можно получить интересные ответы. Эта работа стала для меня чередой интереснейших интеллектуальных путешествий и открытий. Я заново понял для себя то, что уже формулировал раньше, по другому случаю: хотя евангелия — это прежде всего повествования об Иисусе (жизнеописания Иисуса в смысле античного жанра биографии), но они по самой своей сути включают истории тех, кто встречался с Иисусом или за ним следовал. По моему мнению, неправильно, что повествование об Иисусе затмевает и вытесняет собой все другие истории, как происходит в большей части современных исследований об «историческом Иисусе» (в которых женщинам-ученицам отводится очень скромное место). Я и не думал об этом, когда писал, но теперь ясно вижу: в моей книге едва ли найдется что-то об «отношении Иисуса к

женщинам» — и не потому, что я считаю это маловажным или неинтересным, а потому, что внимание мое сосредоточено на самих женщинах, на их взглядах, на их отношении к Иисусу и к событиям этой истории. По моему мнению, именно такое понимание подтверждают сами евангелия.

Методологически мои статьи, несомненно, эклектичны. Сам характер евангелий и объем тех вопросов, которые мы можем задать, требуют большого разнообразия методов. Исторический и литературный подходы, разумеется, не исключают друг друга — напротив, требуют постоянного взаимного обращения. Я использую оба в тесной связи, особенно в главах IV, V и VIII, стремясь осветить и мир, изображенный в тексте, и мир, с которым этот текст исторически связан. Что произошло в действительности; как создается литературная версия происшедшего; как текст влияет на восприятие читателя, — все эти вопросы равно важны, и на первый из них невозможно ответить, не уделив внимания второму и третьему. Иные читатели, быть может, удивятся, что в моих статьях отсутствует господствующая ныне модель интерпретации евангелий — идея, что евангелия создавались авторами для нужд каких-то конкретных христианских общин и кроились по их меркам. Я уже достаточно сказал о том, что евангелия предназначались не для отдельных христианских общин, о которых мы знаем совсем немного, а для широкой публики — всех христианских церквей, до которых они могли дойти¹⁰.

Хотелось бы надеяться, что в этом исследовании я строго подхожу к истории (что не равно историческому скептицизму) и творчески — к литературе, или же, можно сказать с тем же успехом, строго — к литературе и творчески — к истории, ибо важно помнить, что историография непременно требует творческого воображения, даже скованного дисциплинарными требованиями. В том, что касается истории, мне представляется неистощимо плодотворным путь тщательного, даже кропотливого, исследования мельчайших деталей, на которые большинство ученых-новозаветников, как правило, просто не обращают

внимания. Я давний и решительный противник и ссылок из вторых рук, коими так часто заменяют подлинное погружение в древние источники и свидетельства, и однообразного исторического догматизирования, подменяющего собой истинные открытия, без которых немислимо никакое исследование Нового Завета, именующее себя *историческим* (хотя не утверждаю, что всякое новозаветное исследование обязано быть историческим или к этому стремиться). Иные воображают, что все исторические открытия, какие можно было сделать в этой области, уже сделаны и содержатся в бесчисленном множестве книг и комментариев, так что ученым остается лишь изучать труды своих предшественников — но это не так. Например: отрывки из Псевдо-Филона, способные разъяснить нам кое-что в истории о пустой гробнице (см. главу VIII, параграф 3), еще никогда не рассматривались в этой связи; также никто из комментаторов Луки, по-видимому, не обратил внимания на исторические свидетельства, связанные с упоминанием о принадлежности Анны к колену Асирову (см. главу 4). Более того, у нас появляются все новые источники сведений об античности. Хороший пример — недавно вошедшие в научный оборот новые свидетельства о собственности женщин у иудеев (см. V, параграф 2); эти свидетельства известны уже некоторое время, однако ни разу еще не упоминались при обсуждении Лк 8:2–3. Исследования роли женщин в евангелиях нечасто связаны с кропотливой работой историка — какую, на мой взгляд, читатель сможет увидеть в некоторых статьях, составляющих эту книгу. Кроме того, стоит еще раз повторить, что мои исторические интересы в этом вопросе шире обыкновенного: я не собираюсь ограничивать себя вопросами, как жили женщины в Древнем мире и, в частности в иудейском обществе эпохи Второго храма (вопросы эти, разумеется, чрезвычайно важны, но им посвящено уже множество прекрасных исторических сочинений). Мои интересы касаются исследования этих женских персонажей как отдельных личностей и, следовательно, всего, что может заинтересовать нас в связи с

каждой из них. Диапазон широк — от мидийской диаспоры на севере Палестины в главе IV до двора Ирода Антипы в главе V. Я исхожу из того, что эти женщины интересны нам не как «типичные представительницы», а сами по себе — как личности, сыгравшие свою роль в истории.

Один из исторических источников, часто используемых мной в этих статьях, которым исследователи-новозаветники обычно пренебрегают, — ономастика. Характер наших источников, посвященных античности, таков, что мы знаем достаточно много имен — и узнаём все новые и новые. Нам уже известны имена огромного множества представителей Древнего мира, о которых неизвестно ничего или почти ничего. Но при умелом и внимательном использовании эти источники могут быть очень информативны.

Что касается литературоведческих методов, то особенно полезными в моей работе над этими статьями оказались два из них: интертекстуальность (что я понимаю под этим многозначным термином, объясняется в главе III) и различие андроцентричной и гиноцентричной точек зрения в повествовании — этим методом я обязан феминистическим ученым, применяющим его в исследовании Еврейской Библии/Ветхого Завета. Он объясняется в главе I. И отчасти, быть может, сам объясняет главу I — ибо присутствие исследования о Книге Руфь в сборнике, посвященном женщинам в евангелиях, само по себе может выглядеть странно, хоть сама Руфь и упоминается в евангелии (Мф 1:5). Некоторые главы в моей книге были написаны раньше первой, однако именно работа над первой главой помогла мне понять, какие возможности открывает применение этого различия точек зрения к евангельскому повествованию, — а также, что, по крайней мере с литературоведческой точки зрения, евангелия никак нельзя назвать полностью андроцентричными. В некоторых случаях они приглашают читателей взглянуть на описываемые события глазами женских персонажей. Сочетание различия андроцентричной и гиноцентричной точек зрения с нарратоло-

гическим вниманием к повествованию (так называемой фокализацией) открывает для нас огромные возможности, которые я лишь начинаю изучать в этой книге. Однако статья о Руфи стоит на первом месте и по другой причине, тесно связанной с первой. В отличие от многих феминистических библейских критиков, я не считаю канонические писания безнадежно патриархальными. Действительно, в большей части библейских текстов излагается взгляд на события мужчин — однако наряду с ними в Библии присутствуют, хотя и в меньшем количестве, несомненно гиноцентричные тексты, способные составить им противовес. В сущности, они оправдывают и гиноцентричное прочтение текстов, в ином случае оставшихся бы андроцентричными. В конце главы V я показываю, чем оправдано гиноцентричное прочтение отрывков, написанных с андроцентричной точки зрения, в Евангелии от Луки. Многие феминисты, быть может, возразят против мнения, что гиноцентричное прочтение вообще должно чем-то оправдываться, особенно если оправдывает его автор-мужчина; однако я стремлюсь показать, что это гиноцентричное прочтение отвечает задачам текста в целом, несмотря на выраженные андроцентричные интенции того же текста. Когда гиноцентричное прочтение не подчинено андроцентричному, а существует на основе собственных прав, эти два прочтения текста дополняют друг друга. Впрочем, для феминистов неприемлемо и это — но настанет же когда-нибудь время, когда женщины смогут читать андроцентричные тексты и сочувствовать их персонажам, не ощущая себя при этом угнетенными. А в наше время не только женщинам, но и мужчинам будет полезно расширить свой кругозор, обнаружив те новые возможности, которые открывают для всех читателей гиноцентричные повествования Писаний.

Наконец, несколько слов о том, почему мои статьи посвящены женщинам, *названным по именам*. В четырех канонических евангелиях фигурируют всего пятнадцать женщин, имена которых нам известны. Три из них — ветхозаветные героини, вклю-

ченные в родословие Иисуса у Матфея: Фамарь, Раав и Руфь (Мф 1:3, 5). Еще одна — царица Иродиада (Мф 14:3, Мк 6:17, 19, 22¹¹, Лк 3:19). В первых главах у Луки появляются Елизавета, мать Иоанна Крестителя, и Анна, а также Мария, мать Иисуса, названная по имени во всех синоптических евангелиях, но не у Иоанна. Оставшиеся восемь женщин, названных по именам, — ученицы Иисуса: Иоанна, сестры Мария и Марфа из Вифании, Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосифа, Мария, жена Клеопова, Саломия и Сусанна. Не всем из них в этой книге уделено то внимание, какого они заслуживают — но, по крайней мере, все они здесь упомянуты. Из учениц Иисуса наибольшее внимание я уделю Иоанне, Марии Клеоповой, Саломии, а также женщинам, обнаружившим пустую гробницу Иисуса (среди них были Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосифа, Саломия и Иоанна). Марфу и Марию из Вифании я почти не упоминаю, а Мария, мать Иисуса, обсуждается только в связи с главой I Евангелия от Луки. Причины таких пропусков в том, что я стараюсь говорить лишь о персонажах и отрывках, о которых могу сказать что-то существенно новое. Важно то, что само ограничение моей темы лишь поименованными женщинами отчасти случайно: изначально я намеревался включить в книгу статьи о сирофиникиянке или хананеянке (которой посвящено довольно много внимания в главе II), а также о женщине, исцеленной от кровоточивости. Однако статьи о женщинах, названных по имени, уже составили большую книгу, а ограничение моего исследования поименованными женщинами придало этой книге некую связность. (Разумеется, евангельские женщины, чьи имена остались неизвестными, заслуживают столь же внимательных и подробных исследований — как и евангельские мужчины, многие из которых пребывают в таком же незаслуженном пренебрежении, как и женские персонажи.)

То, что по именам в евангелиях названы очень немногие женщины — не только следствие андроцентричных предрассудков, свойственных евангельской традиции, хотя, конечно, и их

необходимо принять во внимание. До странности мало евангельских женщин (дочь Иаира, теща Петра, мать сыновей Зеведеевых, жена Пилата) идентифицированы не по именам, а по своему отношению к родственникам-мужчинам; исходя из ономастической практики того времени, мы могли бы ожидать, что таких случаев будет больше. Стоит отметить в евангельских повествованиях и анонимность многих мужчин. В рассказах об исцелениях по имени не названа ни одна женщина (хотя Лука приводит имена исцеленных женщин — Лк 8:2-3), однако и из мужчин названы только двое — Вартимей и Лазарь, хотя рассказов об исцелении мужчин мы читаем множество. Кажется вероятным, что имена (кроме имен публичных фигур, таких, как Ирод) появляются в евангельских преданиях лишь в тех случаях, когда человек, называемый по имени, был видным деятелем раннехристианской общины. Это предположение мы можем применить к девяти героиням (восемь учениц и Мария, мать Иисуса) и примерно двадцати четырем героям евангелий. Стоит сравнить этот факт с приветствием, которое посылает Павел римским христианам (Рим 16:3-15): среди тех, кого он называет поименно, девять женщин и шестнадцать мужчин. Эти цифры дают нам некое приблизительное представление о соотношении числа мужчин и женщин среди руководства раннехристианских общин.

I

КНИГА РУФЬ КАК КЛЮЧ К ГИНОЦЕНТРИЧНОМУ ПРОЧТЕНИЮ ПИСАНИЯ

*Руфь возлегла с мужчиною на гумне ради Тебя.
Дерзновенной была любовь ее ради Тебя¹.*

1. ЖЕНСКИЙ ГОЛОС В КНИГЕ РУФЬ

Роман Андре Бринка «Стена чумы» написан от первого лица. Автор — мужчина-африканер, но «я», от имени которого ведется повествование — «цветная» (т.е. смешанной расы) южно-африканская женщина. Изображение событий с женской точки зрения подчеркивается красочными описаниями исключительно женских физиологических ощущений. Однако в короткой заключительной части романа авторский голос меняется. Начинает говорить возлюбленный этой женщины — белый мужчина, и на последних двух страницах мы узнаем, что не она, а он написал эту книгу «в попытке вообразить, каково быть тобою». Приступая к этой задаче — созданию книги, которую читатель только что прочел — он боится неудачи: «Как смогу я, как осмелюсь создать тебя из своего ребра?.. Страшная несправедливость нужна для того, чтобы воздать тебе по справедливости. Вот в чем неразрешимость моей задачи. Стать тобой я никогда не смогу —

но, чтобы быть самим собой, мне необходимо вообразить, что значит быть тобой»².

Этим остроумным приемом — двумя уровнями фиктивного авторства — автор отделяет себя от собственной попытки вообразить, каково быть этой женщиной. В конечном счете весь роман — не что иное, как попытка белого мужчины понять, как мыслит и чувствует цветная женщина. И читатели знают об этом с самого начала. Как действует на них откровение в финале? Что это — быть может, стремление автора предупредить упреки в том, что «стать женщиной» в полной мере у него не вышло? Скорее всего, автор решил: признание в том, что от имени женщины здесь говорит мужчина, необходимо ввести в текст романа. Вплоть до последних страниц книги читатель знает об этом, но знание это носит внетекстовый характер. Чем успешнее роман создает собственный мир и вводит в него читателей, тем более независим становится он от всего, что знают читатели об авторе. Однако в данном случае для большинства читателей, особенно учитывая южноафриканское происхождение и автора, и героев, контраст между белым мужчиной-автором и цветной женщиной-повествовательницей столь силен, что неизбежно влияет на их впечатление от книги. Будь автор и повествователь не столь противоположны друг другу, финальное «разоблачение» могло бы подорвать иллюзию, на которую внетекстовые знания читателей почти не влияли. Но в данном случае разоблачение вводит это знание в мир самого романа, делает противоречие между миром книги и внетекстовым знанием — противоречие, которого невозможно было избежать, — частью авторского замысла.

Книга Руфь написана не от первого лица, однако, несомненно, она выражает точку зрения женщин — двух главных героинь: Ноемини и Руфи, израильтянки и моавитянки. На титульном листе нет имени автора: мы ничего не знаем о том, женщина это или мужчина, из Израиля или из Моава. По-видимому, все читатели считают автора израильтянином, однако сознание их поражает контраст не столько между героиней-моавитянкой

и израильским автором, сколько между героиней-моавитянкой и израильской *аудиторией*. (Быть может, отчасти это связано с тем, что моавитское происхождение Руфи не играет никакой роли после того, как она обещает верность Ноемини и покидает Моав; впрочем, нам недостает культурных знаний, чтобы судить о том, верно ли точка зрения Руфи в повествовании отражает психологию и культурный багаж моавитян.) Вместе с тем приписывание авторства мужчине, как правило, само собой разумеющееся для традиционной исторической школы³, в последнее время подвергается критике: в недавно опубликованных работах приведены серьезные свидетельства в пользу того, что Книга Руфь — «женский текст»⁴, или «коллективное создание женской культуры»⁵, или «выражение женской культуры и забот, свойственных женщинам»⁶. Однако эти возражения не направлены напрямую на утверждение того, что книга написана женщиной. Такая возможность существует; но свидетельства того, что в тексте на самом деле отражается женский опыт и убедительно излагается женский взгляд, и в этом смысле может быть назван «женским текстом» или «литературой женщин», не обязательно означают женское авторство. Как нет никаких причин (кроме андроцентричных предрассудков) принимать традиционное, обычно само собой подразумеваемое мнение, что женщины в Древнем Израиле книг не писали, так и нет причин отрицать, что древнеизраильский автор-мужчина мог, подобно Бринку, написать книгу с точки зрения женщины⁷. Был ли автор этой книги мужчиной или женщиной, мы знать не можем⁸. Презумпция женского авторства, к которой прибегают некоторые современные критики-феминисты⁹, призвана снять противоречие между внетекстовым знанием и внутритекстовым миром, подобное тому, которое испытывают читатели романа Бринка — читатели Книги Руфь, если следуют обычному представлению о том, что эта книга написана мужчиной, и при чтении обращают внимание на гендерные проблемы и точки зрения на них в тексте, должны чувствовать то же самое. Однако, поскольку никакой внетекстовой инфор-

мации об авторе у нас нет, такое противоречие вовсе не обязательно. Реального автора вполне можно оставить в сумраке исторической неопределенности. По моему мнению, современные феминистические исследования Книги Руфь доказывают лишь то, что *голос*, которым эта книга говорит со своими читателями — женский¹⁰. Читателям предлагается взгляд древнеизраильской женщины¹¹ на древнеизраильское общество, дается возможность смотреть на него ее глазами. С этой точкой зрения сообразуется все в тексте¹².

Кроме последних строк. В родословии: (4:18-22) мы слышим мужской голос: он перечисляет предков Давида по мужской линии начиная с Фареса и отводит почетное место Воозу как седьмому в списке, десятым в котором является Давид. Как обычно в израильских родословиях, женщины здесь не упомянуты — они неважны, поскольку счет родства идет по мужской линии. Мужской голос здесь неоспорим — однако его можно понять как коллективный голос составителей традиционных родословий, выдержка из которых здесь приведена, или же голос редактора, который, по каким-то своим причинам, добавил это родословие к изначальному тексту, заканчивающемуся стихом 17, или же, наконец, как голос самого автора. Большинство (хотя и не все)¹³ из феминистических исследователей Книги Руфь полагаются на традиционное мнение, что родословие добавлено к книге позже — и на этом останавливаются¹⁴. Последнее слово они предоставляют вифлеемским женщинам (4:17), которые с подчеркнута женской точки зрения описывают рождение у Руфи ребенка. Мужской взгляд Вооза и людей у ворот, озабоченных сохранением имени и наследия Елимелеха и Махлона, а также рождением потомства у самого Вооза (4:9-12), уравновешен здесь совершенно иной точкой зрения на те же события, выраженной женщинами. На протяжении нескольких стихов казалось, что этой истории грозит превратиться в мужскую — но затем женщины предъявляют на нее свои права, заявляя, что это именно история Руфи, и в особенности, Ноемини. И все же именно потому, что это тор-

жество женской точки зрения в финале подтверждает значение и суть книги в целом как феномена женской литературы — особенно важным становится истолкование того мужского голоса, за которым, по крайней мере в дошедшем до нас тексте, по всей видимости, остается последнее слово.

Значимость этого вопроса можно проиллюстрировать, предположив, например, что перед нами параллель с окончанием романа Бринка. В конце книги автор раскрывается перед нами как мужчина — и тем, можно сказать, подрывает авторитетность того женского голоса, от имени которого рассказывал эту историю. Он озабочен родством по мужской линии — и принял женскую точку зрения, желая убедить читателей, что патриархальные законы и нормы, охраняющие такое понимание родства, потому что иначе оно было бы утеряно, защищают интересы не только мужчин, но и женщин. В этом случае заключительное родословие подтверждает мнение тех немногих критиков-феминистов, что отзываются о Книге Руфь отрицательно, утверждая, что действия Руфи и Ноемини, хотя и выглядят смелыми и независимыми, в конечном счете служат интересам мужчин. Автор-мужчина заговорил женским голосом, чтобы представить женщинам, как пример для восхищения и подражания, «убежденных сторонниц и защитниц патриархальной идеологии»¹⁵. Однако такое объяснение смысла родословия в финале не слишком вероятно: ведь родословие всего-навсего прослеживает происхождение Давида, через Вооза и отца его Салмона, от Фареса. Если, как считается обычно, Вооз женился на Руфи в порядке своего рода левирата, желая дать сына ее покойному мужу Махлону и внука мужу Ноемини Елимелеху — в родословии об этом ничего не сказано. Если же единственная цель родословия — подтвердить наличие сына у Вооза, то совершенно непонятно, зачем рассказывать об этом целую историю.

Преобладает мнение, что родословие — позднее редакторское дополнение, развивающее тему 4:17b (впрочем, эта половина стиха и сама считается позднейшим дополнением, вставленным

перед родословием)¹⁶. Стих 17b связывает этот рассказ с более широким библейским повествованием, сообщая, что внук Ноемини Овид стал дедом Давида. Добавление родословия «формализует» эту мысль¹⁷. В этом случае последние стихи открывают для нас возможность канонической критики. Родословие обеспечивает Книге Руфь законное место в каноническом корпусе Еврейской Библии. Однако феминистическая каноническая критика не может игнорировать тот факт, что в этом дополнении за женским голосом, рассказавшим историю, следует мужской. Если в стихе 17b связь с Давидом еще прослеживается через Ноеминь, то в родословии женский взгляд на эти события полностью подменяется мужским. Выходит, родословие служит тому, чтобы подчинить гиноцентричную историю Руфи андроцентричной точке зрения остального Писания. Читать Книгу Руфь как женскую литературу значит сопротивляться ее каноническому «оформлению».

В должное время я предложу альтернативу обоим этим прочтениям мужского голоса в стихах 4:18–22. Однако сначала эти предположения помогут нам показать, как можно пересмотреть традиционный вопрос об оригинальности или позднейшем добавлении этих стихов в свете гендерного исследования текста, а также что прочтение Книги Руфь как женской литературы способно поставить перед нами вопросы, связанные с библейским канонам. Что означает читать Книгу Руфь как женскую литературу¹⁸ — не только саму по себе, но, главное, как женскую литературу внутри андроцентричного канона? Хотя феминистки склонны (что вполне понятно) давать этому канону отрицательную оценку, я позволю себе предположить, что Книга Руфь способна сыграть важнейшую роль в феминистической канонической герменевтике, принимающей нормативную функцию канона, но в то же время противостоящей той андроцентричности, которая свойственна большей части канонической литературы.

2. ЖЕНСКАЯ И МУЖСКАЯ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Начну с двух аспектов отношений между социальными структурами и персонажами. Во-первых, насколько персонажи противоречат патриархальным структурам? В рассказе несомненно отражаются такие социальные и экономические порядки, которые весьма затрудняют для женщины выживание в отсутствие мужчины-«добытчика». Беда Ноемини в том, что не осталось у нее ни мужа, ни сыновей; поразительная смелость и самоотверженность Руфи в том, что она отказывается от возможности найти себе мужа в Моаве и идет за Ноеминью, чтобы разделить ее судьбу, без всякой надежды на замужество в Израиле. Совершенно верно отмечают многие феминистические критики, что эти женщины проявляют — в тех достаточно узких рамках, что оставляет им общество, — независимость и инициативу и благодаря своей солидарности и изобретательности, несмотря на все препятствия, добиваются для себя лучшей доли. Верно и то, что в этом обществе действуют определенные структуры, предназначенные для помощи женщинам в таких ситуациях. Несомненно, одна из задач повествования — показать, как действуют в израильском обществе законы и обычаи, направленные на защиту наиболее уязвимых членов общества: бездетных вдов и пришельцев из чужих земель (Ноеминь относится к первой категории, Руфь — к обеим). Закон о собирании колосьев дает пропитание тем, кто не может выращивать свой хлеб¹⁹, а закон о выкупе и левиратном браке предлагает экономическую безопасность вдове, которая может выйти замуж за брата умершего мужа и зачать от него ребенка, который затем унаследует и имущество первого мужа²⁰. Однако из повествования следует: законодательные меры, призванные защитить Ноеминь и Руфь, работают лишь потому, что Руфь, Ноеминь и Вооз заставляют их работать — лишь потому, что Руфь проявляет חסד (*hesed* «милость» — древнееврейское слово, означающее верность, заботу или ответственность), лишь

потому, что обе женщины проявляют инициативу и поддерживают друг друга, лишь потому, что Вооз отвечает им той же $\tau\omega\lambda$. Он позволяет Руфи брать больше колосьев, чем требует закон (2:15-16); кроме того, как показывает пример ее более близкого родственника (4:6), он имел полное право на ней не жениться. В том и другом случае он отвечает $\tau\omega\lambda$ на инициативу Руфи. Таким образом, законы, «гарантами» которых служат старцы у ворот, работают лишь в тех случаях, когда и женщины, и мужчины готовы активно им следовать. Женщины в этой истории несомненно весьма самостоятельны — однако едва ли стоит говорить, как утверждают некоторые авторы, что они подрывают или обходят общественные нормы. Точнее, женщины заставляют законы, призванные их защищать, действительно работать в своих интересах.

Во-вторых, именно в связи с этими законами и их действием в книге отчетливо сталкиваются мужская и женская точки зрения. После Елимелеха (1:3) рассказ ведется с точки зрения Ноемини, а затем и Руфи. Главной темой его становится желание этих женщин обеспечить «безопасность» (1:9; 3:1) — чего они и достигают, когда Руфь выходит замуж за Вооза и становится матерью его сына. Но есть в этом рассказе место, где женскую точку зрения сменяет мужская. Согласно порядкам этого общества все юридические вопросы находятся в ведении мужчин (4:1-12). Когда Вооз официально объявляет о своем решении, а окружающие поздравляют его, мы понимаем, что это мужская точка зрения на замужество Руфи²¹. Народ радуется, что у Елимелеха и Махлона теперь будет наследник (4:9-10) и что появятся дети у самого Вооза (4:11-12). Эти надежды исполняются — у Руфи и Вооза рождается сын; но здесь, когда вифлеемские женщины поздравляют Ноеминь и нарекают сына Руфи Овидом (4:14-15, 17), мы встречаемся с совершенно иным, женским взглядом. Для этих женщин Овид — сын Ноемини: не в юридическом смысле, но в том, что он будет покоить и обеспечивать ее старость — на что она, после смерти своих родных сыновей, уже не надеялась.

И этот «сын» появился у нее благодаря «невестке, которая любит тебя, которая дороже семи сыновей». По мнению женщин, важно не то, что Вооз породил наследника Елимелеху, а то, что Руфь, преданная Ноемини, подарила ей «сына», который станет для нее опорой в старости. С обеих точек зрения на свет благополучно появляется третье поколение; с обеих точек зрения биологическое родство влечет за собой не-биологические следствия; однако забота о продолжении рода, биологическом или юридическом, по мужской линии, господствующая у одних, у других совершенно отсутствует. Стоит отметить, что смене точек зрения сопутствует и смена места действия: от ворот, где мужчины совершают сделки, утверждают закон и, по всей видимости, считают себя хозяевами этого общества, охраняющими продолжение его существования и передачу наследства по мужской линии, — в дом, где продолжением рода, не в юридическом, но в самом что ни на есть практическом смысле озабочены женщины, воспринимающие себя истинными вершительницами значимых событий.

Такое «женское» окончание истории как нельзя лучше соответствует сюжету в целом, в котором вплоть до появления Вооза перед старцами у ворот не было ни слова о том, получит ли Елимелех наследника. Мужская точка зрения соответствует законам о наследовании; женская — самой сути произошедшего, но это не значит, что женская обесценивает мужскую. Слова Вооза о передаче наследства отражают реальность, и он действительно получает то, чего желают ему люди у ворот. Мужская точка зрения не иллюзорна — она отвечает реальности, однако не во всей ее полноте. Она не касается того значения, которое имеют эти события для женщин. Взятая в отрыве от женской, как некая универсальная точка зрения, она создает впечатление, что важны лишь мужские желания и заботы — но, чтобы рассеять эту иллюзию, достаточно противопоставить ей взгляд на это женщин.

Помимо всего прочего, смена точек зрения показывает, что законы о продолжении рода и наследовании по мужской линии,

хотя и патриархальные по форме, на практике могут работать в интересах не только мужчин, но и женщин. Если смотреть на законы только с учетом мнения мужчин, они кажутся более патриархальными, чем на самом деле²².

3. ВЛАСТЬ ЖЕНЩИН, АВТОРИТЕТ МУЖЧИН

Наши выводы о соотношении мужской и женской точек зрения в Книге Руфь можно сопоставить с подходом Кэрол Мейерс в ее исследовании о значении термина «дом матери» в Руфь 1:8 (а также в Быт 24:28, Песн 3:4, 8:2). Этим термином с женской точки зрения обозначается домохозяйство Древнего Израиля, которое в нашей литературе обычно именуется, с мужской точки зрения, «домом отца». Мейерс говорит об этом в контексте идеи, высказанной в одной из ее предыдущих работ,²³ — о том, что домохозяйству «свойственна не столько гендерная иерархия, сколько внутреннее гендерное равновесие».

Очень важно здесь слово «внутреннее». Хотя внешние формы статуса и признания могут указывать на привилегированное положение мужчин, динамика домашней жизни может быть совершенно иной: вполне возможно, что именно женщина занимает господствующее положение в многообразной экономической жизни семьи, играет ведущую роль во взаимодействии с обществом и воспитании детей. Поскольку общественные документы Древнего Израиля, как и большинства традиционных обществ, вполне андроцентричны, мы, как правило, не замечаем женской власти в израильском доме и семье. Однако относительная невидимость женской власти не означает, что ее не существовало, — и порой следы ее заметны даже в каноне, составленном мужчинами²⁴.

Исследование текстов, в которых используется выражение «дом матери», позволяет Мейерс бросить взгляд на внутренний мир домохозяйства с точки зрения женщин, обнаружив, что «в этой

обстановке женщин слушают; здесь их присутствие важно и ценно, а их действия оказывают глубокое влияние на окружающих»²⁵. Мейерс спешит отметить, что женскую власть в доме не следует интерпретировать в современных понятиях «частного и общественного» — этого деления не существовало в древних обществах, где дом чаще всего был и местом работы. Семейная жизнь «не была чем-то отдельным, обособленным от общественных отношений вообще — экономических, политических, религиозных»²⁶.

В своем труде о Книге Руфь Мейерс рассматривает ее в контексте ранее проведенного ею исследования о роли женщин и гендерных отношениях в Древнем Израиле, к которому она применяет модель, разработанную феминистическим антропологом С.М.Роджерс для сельскохозяйственного общества вообще. Идея доминирования мужчин у Мейерс — культурный миф, воплощаемый в публичной демонстрации мужского авторитета, — между тем как на важнейшем уровне домохозяйства гендерной иерархии не существует, но есть функциональное равновесие между мужской и женской властью. «Авторитет мужчин уравнивается властью женщин»²⁷. Поэтому, когда мы сосредоточиваемся на законах, официальных должностях и формальных социальных транзакциях, древнее общество выглядит более патриархальным, чем на самом деле²⁸. Мейерс показывает, что наши свидетельства о Древнем Израиле, как археологические, так и письменные²⁹, вполне укладываются в эту картину³⁰.

Из подхода Мейерс следует, что андроцентричные по большей части тексты Еврейской Библии, посвященные общественной жизни, в которой проявлялся мужской авторитет, изображают израильское общество более патриархальным, чем оно было в социальной реальности. Мы не видим в них ни той независимости, инициативы и власти, которую проявляли женщины в доме и семье, ни тех взаимоотношений, в которых мужчины и женщины взаимодействовали друг с другом скорее на эгалитарных, чем на иерархических принципах. Именно в этом

ценность Книги Руфь как женской литературы: она показывает то, что обычно остается незамеченным. Ноеминь и Руфь — женщины независимые, инициативные и за это уважаемые мужчинами — не исключения, а примеры того правила, о котором мы узнаем лишь из книги, написанной с точки зрения женщин.

4. ПРОБЛЕМА РОДОСЛОВИЯ

Книга Руфь не полемична³¹. В ее позиции по отношению к мужчинам нет ни противостояния, ни даже иронии. Вооз — единственный полноценный мужской персонаж — изображен с абсолютной симпатией. Точки зрения мужчин и женщин явно противопоставлены друг другу, однако конечная цель — не отвергнув мужскую, дополнить ее женской. Встав на сторону женщин, мы видим, что мужская точка зрения однобока — относительно верна для мужчин, однако совершенно упускает из виду то, что важно для женщин. Разумеется, стратегия дополнения андроцентричности гиноцентричностью очень далека от радикального феминистического протеста; однако мы впадем в анахронизм, если начнем утверждать, что древнеизраильским женщинам, жительницам того общества, что описано в Книге Руфь, она была чужда.

Приняв все это во внимание, мы в заключение можем вернуться к проблеме родословия. Адриен Бледстайн — кажется, почти единственный критик³², готовый включить его в феминистическое прочтение книги: «Рассказ завершается так же традиционно, как и начался, — генеалогическим перечислением мужских имен. Словно посмеиваясь над культурным предубеждением в пользу мужчин, автор начинает и завершает свою книгу так, как обычно начинались и заканчивались истории в Древнем Израиле — однако между ними помещает рассказ об отважных женщинах, добившихся своей цели, и о мужчине, которого женщина сама избрала для себя»³³. Здесь верно, что параллельные начало (1:1-2) и конец рассказа вовсе не соответствуют его цент-

ральной части, однако едва ли верно говорить о «насмешке» — общий тон книги совсем иной. Неверно и то, что истории в Древнем Израиле обычно заканчивались родословиями, — другие подобные примеры нам неизвестны.

Как мы уже отмечали, в этой генеалогии поражает ее весьма косвенная связь с содержанием рассказанной истории. Единственное, что позволяет установить связь между ними — то, что родословие начинается с Фареса, и таким образом Вооз получает в нем почетное седьмое место. Причина этого — несомненно в том, что родословие представляет собой выдержку из традиционной генеалогии Давида, такой же, как мы видим в Первой книге Царств, — и, без сомнения, прекрасно известной израильским читателям ко времени написания Книги Руфь. Но именно в этом качестве она служит цели книги: описать события с точки зрения женщин, показав тем самым андроцентризм большей части израильской литературы. Мужской голос родословия — это голос традиционных компиляторов такого рода патрилинейных текстов, в которых долгие исторические периоды описывались вкратце через список потомков и наследников по мужской линии. Этот мужской голос цитируется не для того, как я предположил вначале, чтобы подорвать женский взгляд самого повествования, но, напротив, чтобы через женский голос повествования продемонстрировать прискорбно неадекватную избирательность, свойственную андроцентричным повествователям. И повествование, и родословие относятся к одним и тем же событиям: однако родословия, описывающие наследование по мужской линии, оставляют «за кадром» целый женский мир, относящийся к этим событиям³⁴. Итак, заключение Книги Руфь как бы говорит нам: вот то, что официальная, «мужская» история упускает из виду.

Симпатичную аналогию приводит Илана Пардес: «Обычно женщины в Библии служат фоном, на котором разворачиваются деяния праотцев — но в этом повествовании подспудный сюжет выходит вперед и становится основным, как в «Розенкранц

и Гильденстерн мертвы» [Тома] Стоппарда»³⁵. Пьеса Стоппарда включает в себя небольшие отрывки из «Гамлета», но в целом показывает то, что в «Гамлете» не изображено: роль второстепенных персонажей, Розенкранца и Гильденстерна, с их собственной точки зрения. Можно сказать, что родословие в Книге Руфь соответствует цитатам из «Гамлета» в «Розенкранц и Гильденстерн мертвы».

Более того, это родословие можно рассматривать как символ всех андроцентричных текстов библейского канона. Читатели Книги Руфь, знающие эти тексты, несомненно обращали внимание на контраст женской точки зрения данной книги и мужской точки зрения основных библейских повествований. По контрасту Книга Руфь демонстрировала им андроцентричность других библейских текстов. Но это оставалось для читателей интертекстуальной функцией книги, видимой лишь при сопоставлении с другими текстами. Однако, дойдя до заключения, они не только начинали понимать место этой книги в библейском каноне, но и, не выходя за пределы самого произведения, с особой ясностью ощущали андроцентричность остальных канонических сочинений. Рассказ о том, что обычно оставалось вне поля зрения, был не просто исключением из андроцентричности, господствующей в библейских книгах, — он позволял читателям мысленно дополнить другие тексты тем, что в них упускалось, и додумать то, о чем они умалчивали³⁶.

5. РОЛЬ ГИНОЦЕНТРИЧНЫХ ТЕКСТОВ В КАНОНЕ

Те, кто придает иудейскому или христианскому канону нормативное значение в делах веры и благочестия, знакомы с великим множеством способов, какими различные части Писания соотносятся и взаимодействуют друг с другом. В свете канона в целом несомненно существуют такие части Писания, которые в отрыве от канона уводили бы верующих на ложный путь, — однако вместе с другими частями Писания, дополняющими, по-

правляющими, придающими им относительный характер, они становятся элементом общего свидетельства Писания. Так, то, что Руфь — моавитянка, часто рассматривается как «поправка» к другим книгам еврейского канона, исполненным патриархального национализма — таким, как Второзаконие или книги Ездры и Неемии. Нет ничего принципиально нового и в том, чтобы приписать Книге Руфь такую же функцию в отношении андроцентризма, господствующего в других канонических текстах.

Мне могут возразить: стоит ли приписывать одной маленькой книжке такую непропорционально важную роль в огромном каноне? Но, во-первых, здесь едва ли подходит сравнение по объему. Лучше обратить внимание на литературные достоинства Книги Руфь, дающей читателям возможность взглянуть на канон с женской точки зрения и обратить внимание на андроцентризм других текстов. Внимательно прочтя эту книгу, читатели не смогут уже не заметить андроцентризма других текстов — или принять его как должное.

Во-вторых, Книга Руфь — отнюдь не единственное гиноцентричное вторжение в господствующий андроцентризм Писания. Та феминистическая герменевтика канона, что здесь предлагается, требует внимательного исследования канонических функций других библейских текстов, в которых доминирует женская точка зрения. Например, Песнь Песней, в которой господствует подобная точка зрения — отражающая, как убедительно аргументируют исследователи, аутентичный женский взгляд,³⁷ — отличается от Книги Руфь тем, что мужская и женская точки зрения в ней не противопоставлены. Поскольку тот мир, в котором проявляется господство мужчин, почти не соприкасается с миром Песни Песней, им можно просто пренебречь. Единственное, что имеет значение — взаимное чувство влюбленных («Возлюбленный мой принадлежит мне, и я ему», 2:16, 6:3, см. также 7:10 [МТ 11])³⁸. Равенство и взаимность чувств, изображенные здесь, по мнению женщины, были бы искусственными, если бы тут же рядом не звучала точка зрения мужчины. Поэтому, хотя канон

ны Второзакония и признают женскую сексуальность собственностью мужчины³⁹, взаимная страсть изображается в Песни Песней с такой силой, так красиво и воспевается столь торжественно, что обретает характер противодействия традиционным установлениям, связанным с господством мужчин, не принимая их во внимание.

Женский голос и женская точка зрения встречаются не только в тех библейских текстах, где они главенствуют (третий пример, возможно — Книга Есфирь), но и там, где господствующая точка зрения более или менее андроцентрична. Хороший пример — те части Книги Бытия, где доминирующая точка зрения патриархов сменяется точкой зрения матриархов. Феминистической критике, видящей в этом андроцентричную маргинализацию женщин, можно возразить: именно эти «вторжения» гиноцентризма проливают свет на андроцентричность целого. Это происходит по-разному, в зависимости от того, являются ли такие женщины, как Девора, историческими исключениями (т.е. играют роль, которая была присуща очень немногим женщинам в истории), или, как Анна, исключениями текстуальными — т.е. о них рассказывается то, что обычно остается вне поля зрения.

Еще один пример библейских книг, в которых время от времени принимается мнение женщин — новозаветные евангелия. Литературные характеристики, свойственные всем им, делают вполне осмысленной попытку найти в них отражение аутентичных женских взглядов — хотя весь обширный корпус литературы о женщинах в евангелиях еще и не приступал к решению этой задачи. Евангельские повествования, как правило, не призывают своих слушателей/читателей смотреть на события с точки зрения Иисуса. Скорее, им предлагается принимать во внимание поочередно мнения разных людей, встречавших Иисуса, слушавших его, следовавших за ним⁴⁰. Иногда это коллективная точка зрения учеников или толпы, но часто — индивидуальная, одного из тех многих, кто взаимодействует с Иисусом в повествованиях об исцелении, ученичестве или в иных ситуациях. Среди них много

женщин. Разумеется, это не гарантирует появления в повествовании аутентичной женской точки зрения — но вместе с этим не следует считать, что, если автор — мужчина, это невозможно. Как мы уже отметили, говоря об Андре Бринке, автор-мужчина может стать выразителем более или менее аутентичного женского голоса. В Древнем мире это происходило отчасти потому, что умелые и тонко чувствующие аудиторию рассказчицы (каковыми, несомненно, были евангелисты), обращаясь к смешанной аудитории, особенно если их повествование требовало от публики живого переживания и участия, — учились вводить в него не только персонажей, с которыми могли отождествлять себя слушатели-мужчины, но и тех, с кем могли отождествлять себя слушательницы. К тому же повествование, подобное евангельскому — относительно краткое и скупое, не столько описывающее, сколько очерчивающее несколькими штрихами, — возможно, поощряло слушателей додумывать «женскую сторону» полнее, чем она звучала в рассказе. Кроме того, хотя самих евангелистов мы вполне обоснованно представляем мужчинами — ни откуда не следует, что все авторы евангельских преданий были мужчинами.

Способность евангелий предложить читателям аутентичную женскую точку зрения, как правило, не принимают во внимание критики редакций, использующих евангельские повествования для реконструкции, например, «взгляда на женщин у Луки». Однако для той феминистической герменевтики канона, что предлагаю я, она жизненно необходима. Близок к моему подход, недавно предложенный Карлой Риччи, которая называет свой метод «экзегезой молчания» евангелий⁴¹. Разумеется, она понимает, что никакая экзегеза полного молчания невозможна, и начинает свое исследование с Лк 8:1–3, где видит «указующий намек», позволяющий все же давать этому подходу какие-либо объяснения. Предмет ее исследования — женщины, сопровождавшие Иисуса в его галилейском служении. Для этих женщин экзегеза состоит в том, чтобы восстановить их точку зрения, о которой

евангелия нам не сообщают. Однако для других женщин в евангелиях (или для этих же, но позже) все обстоит по-другому. Экзегеза евангельских рассказов о женщинах поддерживает «экзегезу молчания» Риччи и придает ей вес. Ее «указующие намеки, относящиеся к некоей огромной, но скрытой реальности»⁴², подкрепляются тем, что, наряду с преобладающей мужской точкой зрения, мы встречаем в тех же текстах вполне явно выраженную женскую.

Та каноническая роль, которую я предлагаю для исключений из андроцентризма Писания, предполагает привилегированное положение этих текстов — в определенном смысле. Их нельзя рассматривать как «канон в каноне» или даже как «канон для женщин». Ошибка герменевтических подходов, опирающихся на идею «канона в каноне», в том, что они возносят некоторые части Писания на герменевтический пьедестал *во всех отношениях*. Но Писание отличается функциональным разнообразием, которому мы отдаем должное, лишь когда рассматриваем его различные части как обладающие герменевтическими привилегиями *в определенных отношениях и для определенных целей*. Поэтому я полагаю, что гиноцентричные тексты не релятивизируют андроцентричные во всех отношениях, а лишь исправляют их андроцентризм. Иначе говоря, андроцентризм, свойственный иудейскому и христианскому мышлению и жизни в целом, в каноне не получает поддержки и не пропагандируется, а, напротив, умеряется и корректируется⁴³.

Читатели, знакомые с феминистическим богословием, возможно, отнесутся к этому предположению скептически — ведь феминистические богословы, как правило, считают канон патриархальной конструкцией⁴⁴. Отчасти это мнение основано на чересчур смелых и широковещательных суждениях о его содержании, которое, по мнению этих критиков, все без исключения андроцентрично и поддерживает патриархальные структуры. Но отчасти связано оно и с неверным представлением о создании канона — авторитарной моделью, в которой канон полностью

создают советы раввинов и епископов (и все они — мужчины). На самом деле процесс создания канона длился много столетий, в течение которых соответствующие религиозные общины использовали книги в своей практике, проверяли и определяли их ценность. Раввины и епископы подключались лишь на последних стадиях процесса — одобряли книги, уже всеми признанные и употребляемые, и принимали решения по поводу тех, о которых не было единого мнения. Таким образом, решающую роль в создании канона выполняли читатели и слушатели религиозных текстов — именно они принимали или не принимали ту или иную книгу. Разумеется, в этом участвовали не только верующие-мужчины, но и женщины — именно поэтому включение в канон нескольких примеров женской литературы нет нужды считать случайным. Вместо того чтобы видеть в этих текстах «немногих выживших», чудом уцелевших в борьбе с патриархальным гнетом, есть все основания предположить, что женщины, игравшие немаловажную роль в процессе формирования канона, настояли на включении в него этих книг именно как образцов женской литературы, дабы создать противовес андроцентризму остального Писания.

II ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРАМАТЕРИ МЕССИИ

*Ради Тебя женщины преследовали мужчин:
Фамарь возлегла с вдовцом, Руфь полюбила старца.
Даже Раав, уловлявшая мужчин, стала Твоей пленницей¹.*

1. ЗАЧЕМ ЗДЕСЬ ЭТИ ЖЕНЩИНЫ?

Появление в родословии Иисуса у Матфея (Мф 1:11-17) четырех женщин из Еврейской Библии/Ветхого Завета (Фамарь, Раав, Руфь и жена Урии) породило большие споры². В патрилинейном родословии такого рода присутствие женщин не обязательно. В родословиях Еврейской Библии/Ветхого Завета женщины чаще всего появляются, когда нескольких детей одного отца различают по матерям — однако это обычно происходит, когда упоминаются несколько сыновей одного отца. Верно, что у Иуды были сыновья не только от Фамари, а у Давида — не только от жены Урии, однако верно и то, что и Авраам и Иаков (породивший, как сказано, «Иуду и братьев его» — Мф 1:2) имели сыновей не от одной жены. Более того, имена Раав и Руфь объяснить таким способом невозможно. После моих замечаний о родословии в Книге Руфь, сделанных в первой главе этой книги, возникает искушение объяснить появление этих четырех женщин неким

протестом или, по крайней мере, стремлением уточнить андроцентризм этого родословия, в остальном чисто патрилинейного. Любопытно отметить, что, по крайней мере в части литературы периода Второго храма (Книга Юбилеев, «Библейские древности» Псевдо-Филона), заметно стремление дополнить библейские родословия женскими именами: в Книге Юбилеев появляются жены (а также их отцы) всех патриархов, от Адама до Авраама, и всех сыновей Иакова, а Псевдо-Филон перечисляет жен и дочерей всех патриархов от Адама до Ноя³, да и в других местах старается добавлять в генеалогическую информацию женские имена, взятые из Писания или вымышленные. Однако такой подход не может объяснить, почему же в родословии у Матфея появляются именно эти четыре женщины. Если Матфей просто хотел добавить в список каких-нибудь женщин, почему же не упомянул матриархов — Сару, Ревекку, Лию, безусловно знакомых его читателям лучше четырех названных? Зачем добавлена Раав, чей союз с Салмоном и родство с Возом не упоминаются нигде в Еврейской Библии/Ветхом Завете — вместо женщин, которые уже в Еврейской Библии/Ветхом Завете занимают в соответствующих родословиях свои неоспоримые места? Очевидно, чтобы включить в список именно этих женщин, одного того, что они женщины, было недостаточно.

Первый шаг — в дискуссиях о женщинах в родословии у Матфея, применяемый не слишком часто — состоит в том, чтобы отметить, что перед нами «родословие с примечаниями», как в Книге Бытия или в 1 Цар 1-9⁴. Подобные родословия, помимо простого перечисления мужских имен, включают в себя разнообразные дополнительные примечания. Именно в таких примечаниях упомянуты четыре матери — но есть здесь и другие их разновидности. Так, примечаниями являются упоминания о братьях тех мужчин, что составляют в родословии прямую генеалогическую последовательность. Приведем отрывок из родословия, выделив примечания курсивом:

- (2) *Иуда и братья его*
- (3) *Фарес и Зерах от Фамари...*
- (5) *Вооз от Раав*
- (5) *Овид от Руфи*
- (6) *Давид царь*
- (6) *Соломон от жены Уриш...*
- (11) *Иехония и братья его во время пленения Вавилонского*
- (12) *После пленения Вавилонского Иехония...*
- (16) *Иосиф, муж Марии, от которой рожден Иисус, названный Мессией.*

Отчасти такие дополнительные примечания связаны с функцией родословий в Книге Бытия и Первой книге Царств, призванных не только проследить родственные связи между предками и потомками, но и подвести итоги истории. В Первой книге Царств 1-9 родословия — не что иное, как способ вкратце изложить историю, рассказанную в других библейских книгах, от Адама до того события, с которого начинается повествование в Книге Царств — смерти Саула. Подобным же образом, и родословие у Матфея подводит итоги всей истории, рассказанной в Еврейской Библии/Ветхом Завете, от Авраама и далее. Для сведущего иудейского читателя за каждым именем стояли определенные события. Имеется здесь параллель и с Книгой Царств, посвященной правлению Давида: родословия в 1 Цар 1-9 призваны подвести итог всем предыдущим историческим событиям, до того, как Давид становится царем и начинается повествование этой книги. Таким же образом и родословие у Матфея доходит до той точки, с которой начинается рассказ об Иисусе, Мессии из рода Давидова.

Чтобы понять это, нет необходимости читать родословие до конца, так как ясно из вступительных слов: «Вот родословие Иисуса Мессии, сына Давидова, сына Авраамова» (Мф 1:1). Родословие — не просто краткий пересказ истории в Еврейской Библии/Ветхом Завете; оно призвано показать, что на протяжении всей

истории пророки предсказывали и ожидали явления Мессии, потомка Авраамова и Давидова, который совершит переход истории в решающую фазу. Мессианский смысл родословия очевиден из того, что единственные персонажи в нем с титулами — это «Давид царь» и «Иисус Мессия». Абсолютно ясна также числовая структура родословия, которую Матфей старательно подчеркивает (1:17): три раза по четырнадцать поколений, между первой и второй тройкой — Давид, между второй и третьей — Вавилонское пленение⁵. Первый период предшествует Давидовой монархии; второй — период правления Давида и его потомков; третий следует за возрождением монархии, и его кульминацией становится явление Мессии Иисуса. Часто отмечают, что эта структура — трижды по четырнадцать — соответствует нумерическому значению (14) трех согласных еврейского имени Давид דָּוִד; гематрия — т. е. различные вычисления на основе цифровых значений букв — была вообще широко распространена как в иудейской, так и в раннехристианской экзегезе Писания и размышлениях на ее основе⁶. Как и в других библейских родословиях, поколения здесь группируются таким образом, чтобы связанная с ними числовая схема имела символическое значение (см., например, 1 Цар 6:3–5).

Таким образом, очевидно, что некоторые из примечаний в родословии служат мессианским целям. Ссылка на «Иуду и братьев его» (Мф 1:2) вводит в поле зрения читателя все двенадцать колен Израилевых — ведь Мессия должен быть Мессией всех двенадцати колен. Ссылка не только на Фареса, но и на его брата близнеца Зераха (Мф 1:3), возможно, служит той же цели, хотя эти близнецы — не единственные предки колена Иудина (имел потомков и их сводный брат Шелах), так что, возможно, Зерах появляется здесь из-за своей матери Фамари: если нужно упомянуть мать, то представляется логичным назвать по именам и обоим ее сыновей-близнецов (как в 1 Цар 3:16, но не в Руфь 4:12). Ссылка на «Иехонию и братьев его во времена изгнания Вавилонского» (Мф 1:11) — сознательно сокращенное изложение

истории. Поскольку у самого Иехонии был только один брат (1 Цар 3:16), «братья» — это, несомненно, братья его отца Иоакима, которого Матфей опускает. Братьями Иоакима были Иоахаз и Седекия, двое из четырех последних царей Иудеи; другими двумя были сам Иоаким и его сын Иоахин или Иехония (в последовательности: Иоахаз, Иоаким, Иехония, Седекия: см. 1 Пар 23:30 — 25:10). Таким образом, ссылка на братьев Иехонии у Мф 1:11 отражает стремление упомянуть всех царей Иудеи вплоть до конца династии. В то же время депортации Иехонии в Вавилон часто придавалось символическое значение — она считалась началом изгнания (см. 1 Пар 3:17; Иер 22:24–30)⁷, так что понятно, почему он должен был стать последним правящим царем в родословии. Таким образом, Мф 1:11 — это мастерски сжатая отсылка к концу царствования дома Давидова в Израиле.

До сих пор я объяснял структуру родословия и примечания к нему, исходя из его цели изобразить Иисуса как Мессию из рода Давидова. Можно упомянуть также, что четырнадцатое, и последнее, имя в первом разделе — Давид «царь» (число имени Давида, согласно гематрии, четырнадцать), четырнадцатое, и последнее, имя во втором разделе — Иехония, а четырнадцатое,⁸ и последнее, в третьем разделе — Иисус Мессия. Таким образом, кульминация первого раздела — основание династии, второго — падение династии, а третий раздел заканчивается восстановлением династии — явлением царя, который будет править вечно. Однако возникает вопрос: почему же родословие начинается с Авраама, а не с Давида, основателя династии и «модели» для своего великого потомка — Мессии? Причина этого в том, что Мессия Давидов должен быть не только единовластным правителем Израиля, но и обетованным потомком Авраама, в котором благословятся все народы (Быт 12:3; 22:18; 26:4; 28:14). (Одно из выражений этой связи — перевод в Септуагинте царского Пс 71 (72), где стих 17b, уже в еврейской версии напоминающий Быт 12:3, по-гречески еще более к ней приближен; мессианский царь в Псалме — потомок Авраама, к которому относятся

обетования, данные патриархам.) Это, разумеется, сближает родословие с прологом Евангелия от Матфея, где в повествовании о Рождестве выражается убеждение, что Иисус — иудейский мессия для язычников (Мф 2:2-12), а заканчивается торжественным призывом Мессии к своим последователям идти и проповедовать всем народам (Мф 28: 18-19). Таким образом, это родословие отражает вселенский охват целей Бога, на который указывалось и ранее, в призвании Авраама, но который получает свое истинное воплощение благодаря Израилю и его Мессии.

Оставшиеся примечания касаются четырех женщин из Еврейской Библии/Ветхого Завета и Марии, матери Иисуса. Рассуждения о женщинах в этом родословии часто исходят из того, что любые объяснения примечаний, касающихся женщин, должны относиться ко всем пятерым, так что четыре женщины из Еврейской Библии/Ветхого Завета в каком-то смысле предвосхищают Марию. Это предположение окрашивает собой многие попытки объяснить ссылки на этих четырех женщин — однако, в сущности, это лишь предубеждение, вовсе не необходимое. Эти четыре связаны с родословием совсем не так, как Мария. Все родословие следует жесткому формульному образцу (А родил Б, Б родил В, В родил Г...), которому ни одно из примечаний до стиха 16 не противоречит. Все они добавляются к формуле, не изменяя ее. Это верно по отношению к четырем библейским женщинам, каждая из которых прибавляется к обычному тексту при помощи одной и той же простой формулы (ἐκ τῆς Θαάρ и т.д.) Однако в случае с Иосифом основная формула родословия меняется в первый и последний раз: «Иосиф, муж Марии, от которой рожден Иисус...» (τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς). Иуда родил Фареса и Зераха «от Фамари» — однако Иосиф не родил Иисуса. Мария появляется в родословии, ибо никак иначе объяснить, какое отношение имеет Иосиф к Иисусу, Матфей не может⁹. Эта фундаментальнейшая причина, по которой в родословии появляется Мария, к другим четырем женщинам отношения не имеет — и потому причины, по

которым их функции в родословии должны быть как-то связаны с функциями Марии, отнюдь не очевидны.

(1) Предположение, что все четыре женщины включены сюда, потому что все они язычницы, хорошо сочетается с тем, что мы заметили до сих пор о сути и целях этого родословия¹⁰. То, что Мессия Давидов должен стать благословением для всех народов, Мессией не только иудеев, но и язычников, символически выражено в его родословии упоминанием среди его предков языческих женщин. Ни один потомок Авраама, Исаака и Иакова язычником не может быть по определению, поэтому линия предков Мессии от Авраама и Давида не может включать язычников-мужчин. Однако у этих мужчин могли быть языческие жены, и Матфей нашел четырех (возможно, больше найти бы и не удалось; хотя не невозможно, что творческая экзегеза способна была найти Раав, жене Салмона, другие, столь же маловероятные, параллели). Такое понимание роли женщин в родословии хорошо тем, что показывает: эти примечания, как и все остальные, разъясняли значение мессианства Иисуса. Кроме того, оно подчеркивает именно тот аспект мессианства, который имел для Матфея первостепенное значение.

Однако на такое объяснение есть три возражения. Решающим для многих комментаторов оказывается то, что, по словам Реймонда Брауна, «можно подумать, что четыре ветхозаветные женщины готовят читателя к роли Марии, однако Мария не чужеземка»¹¹. Это возражение я уже опроверг. Вторая проблема в том, действительно ли иудеи времен Второго храма видели в этих женщинах язычниц. Без сомнения, Раав была хананеянкой, а Руфь — моавитянкой. Однако в повествовании Второй книги Царств нет ни слова о национальности Вирсавии. Связав ее отца Елиама (2 Цар 11:3; Аммиель в 1 Пар 3:5) с Елиамом, сыном Ахитофела (2 Цар 23:34), скорее можно увидеть в ней урожденную израильтянку (как в Вавилонском Талмуде, *Сангедрин* 101a)¹², однако это не очевидно и не обязательно. Напротив, можно предположить, что она, как и ее муж Урия, была хеттеянкой

(2 Цар 11:3, 6, 21; 12:9–10). Возможно, поэтому, в отличие от других трех женщин в родословии у Матфея, Вирсавия не названа по имени, но обозначена как «жена Урии». Браун полагает даже, что «это необычное обозначение составляет сильнейший аргумент против того, что все четыре женщины» включены в родословие как язычницы¹³. Возможно, этот аргумент не так уж силен — упоминание Урии, быть может, призвано привлечь внимание к тому, что связь Вирсавии с Давидом была прелюбодеянием (ср. 2 Цар 11:26), хотя ко времени зачатия Соломона она уже овдовела и вышла замуж за Давида. Но в том, что Вирсавия включена в родословие как язычница, на самом деле никакой проблемы нет. Самый спорный случай — четвертая женщина, Фамарь: никаких указаний на ее происхождение в Книге Бытия мы не находим, а предпринимаемые многочисленными учеными поиски свидетельств того, что иудеи времен Второго храма считали ее язычницей, так и не получили убедительного подтверждения. В следующем разделе этой главы мы подробно обсудим предков Фамари и увидим, что показания иудейских преданий в этом вопросе расходились. Некоторые иудеи, озабоченные расовой чистотой колена Иудина, связывали ее с семьей Авраама — однако есть свидетельства и иной теории, в которой Фамарь считалась хананеяжкой.

Третье возражение на то, что эти женщины упомянуты в родословии как язычницы, — феминистическое. Илейн Уэйнрайт считает, что все основные предположения, призванные объяснить присутствие в родословии этих женщин, отражают андроцентричные предрассудки: «Классификация этих четырех женщин как чужеземок отражает андроцентричную перспективу, в которой женщины видятся чуждыми патриархальному миру и культуре»¹⁴. Разумеется, согласна она, такое возражение вызывает лишь это утверждение как часть общей интерпретации: вполне возможно, что Матфей воспринимал женщин именно андроцентричны. Однако это не обязательно. Как мы уже объяснили, язычники в этом родословии просто не могли не быть

женщинами. Однако расовый эксклюзивизм, рассматривающий язычников как «чужаков», не только не поддерживается, но сурово критикуется тем, что Матфей включает в родословие язычниц. Появление язычников в родословии Мессии означает включение их языческих предков в мессианский народ Божий. То же самое можно сказать и о женщинах — хотя, по-видимому, в ряду причин включения их в родословие принадлежность к женскому полу стояла не на первом месте. Однако специальное упоминание женщин показывает: хотя родословие Мессии и патрилинейно, это не значит, что женщины исключены из его народа. Если правда, что для патриархального мышления I века и женщины, и чужеземцы являлись «чуждыми патриархальному миру и культуре» — значит, наряду с упоминанием этих женщин как язычниц идет и упоминание их как женщин. Однако из иудейской литературы периода Второго храма мне неизвестны никакие свидетельства того, что женщины в сознании иудеев каким-то образом уподоблялись язычникам. Редкость появления женщин в библейских родословиях связана с тем, что родословие считалось по мужской линии. Этот феномен сильно отличается от стремления к расовой чистоте происхождения, которое заставляло иудеев вычеркивать из родословий язычников.

Рассмотрим вкратце другие объяснения присутствия в родословии женщин, выдвигающиеся и обсуждающиеся в прошлом и в наше время.

(2) Объяснение, восходящее к Иерониму, хоть в наши дни и непопулярное: то, что все четыре — грешницы¹⁵. У этого объяснения есть то преимущество, что оно объясняет эту характерную черту родословия с точки зрения сути мессианства Иисуса. Женщины указывают на то, что Иисус «спасет людей своих от грехов их» (Мф 1:21). Однако невозможно ни объяснить восприятие всех четырех как грешниц, ни предположить, что при упоминании их компетентный читатель I века первым делом вспоминал об их грехах. В конце истории, когда Фамарь под видом блудницы проникает в постель к своему свекру Иуде,

он сам выносит вердикт: «Она правее меня, ибо я не дал ее Шеле, сыну своему» (Быт 38:26). Фамарь стремилась зачать наследника своему первому мужу, Иру, — а Иуда не исполнил свой долг, отказавшись, согласно закону левирата, отдать ее в жены своему живому сыну Шеле. Иудейская традиция высоко ставит Фамарь, проявившую смелость и решимость ради того, чтобы продолжить род Иуды. Она права — и права именно в вопросах родословия! Раав была блудницей (Суд 2:12); однако, как бы ни рассматривать ее профессию (Флавий смягчает этот момент, называя ее хозяйкой гостиницы [*Иудейские древности*, 5.8–10], но другие авторы об этом упоминают), все затмевает ее смелый поступок, названный в Суд 2:12 милостью (חסד) к соглядатаям, а следовательно, и ко всему народу израильскому. В иудейской традиции Раав — образец прозелита, уверовавшего в Бога Израилева (Суд 2:10–11) и затем присоединившегося к Израилю (Суд 6:25). Руфи, несмотря на несколько компрометирующие обстоятельства, в которых она отдалась под покровительство Вооза (в результате чего он женился на ней как ближайший ее родственник), также приписывается חסד (Руфь 3:10), и иудейская традиция рассматривает ее исключительно в положительном свете. Что же касается Вирсавии — едва ли можно ожидать, что она ослушалась бы приказа царя (1 Цар 11:4), и повествование 1 Цар возлагает всю вину на Давида. Если выражение Матфея «жена Урии» привлекает внимание к прелюбодеянию, то скорее к прелюбодеянию Давида, чем самой Вирсавии. По замечанию Бэра: «Как ни странно это может показаться современным комментаторам, иудейская традиция этих женщин не осуждала»¹⁶. То, что нам это кажется странным, возможно, говорит кое-что о патриархальной связи женщин с сексуальными прегрешениями не в Древней Иудее, но в более поздние времена. Можно спросить, нельзя ли вывернуть этот аргумент наизнанку — быть может, упоминание этих женщин призвано привлечь внимание не к их грехам, а к грехам их сексуальных партнеров? К Иуде и Давиду это подходит, но не подходит к Воозу и Салмону.

Однако стоит отметить (хоть комментаторы об этом и молчат): если в родословии требовались грешники, то ведь в Ветхом Завете есть куда более яркие примеры! Большинство позднейших иудейских царей, как в 4 Цар, так и у пророков (например, у Иер 22–23), кругом виноваты в злоупотреблении своим положением, в идолослужении, угнетении простых людей и насилии над ними, в том, что потакали собственным прихотям вместо исполнения возложенной на них Богом обязанности — защищать слабых и беззащитных. Само родословие напоминает о суде Божьем над ними: в нем дважды упоминается изгнание в Вавилон, и перечисление имен царей завершается Иехонией, на котором Иеремия провозгласил окончательный приговор всей царской династии (Иер 23:24–30). Этой династии, а также царю-узурпатору Ироду (отметим противопоставление Иисуса, царя иудейского, Ироду, который назван так же, проходящее через всю Мф 2), противопоставлен мессианский царь, призванный исполнить ожидания пророков и, воплотив в себе справедливость и милосердие Божье, спасти людей от их грехов. И снова отметим: женские имена — это «примечания» среди других примечаний в сложной конструкции этого родословия. В объяснении нуждаются не только они.

(3) Другая общая черта этих четырех женщин (при объяснении их места в родословии часто связываемая со следующей) — не обвинение их в грехе, но указание на то, что их соединение с мужчинами происходило «при необычных обстоятельствах», которые, однако, Бог использовал для достижения своих целей. Браун, считающий это верным, хотя и частичным объяснением, полагает, что «очевидно: общее у этих пяти женщин [он включает сюда и Марию, что при таком подходе логично] то, что до зачатия они соединились со своими партнерами при соблазнительных или необычных обстоятельствах»¹⁷. Слабый элемент этой конструкции — Раав: о ее соединении с Салмоном мы знаем только от самого Матфея (и, как увидим в параграфе 3, маловероятно, чтобы Матфей и его читатели знали об этом больше

того, что нам сообщается — что Раав была женой Салмона и матерью Вооза). Чтобы назвать ее соединение с Салмоном «соблазнительным или необычным», нужно опираться на то, что она была блудницей. Однако вот что стоит заметить: если цель здесь — указать на те пункты родословия, где Бог действовал через необычные обстоятельства, восстанавливая род, готовый прерваться — нужно ожидать и упоминаний Сарры, Ревекки и Лии, бесплодных женщин, которым Бог дал выносить упомянутых в родословии сыновей. На это иногда отвечают так: эти женщины упоминаются в родословии как своего рода апология Иисуса, которого иудеи упрекали в незаконнорожденности¹⁸. В таком случае следовало бы подчеркнуть соблазнительность обстоятельств каждой из этих женщин, описанную в Еврейской Библии/Ветхом Завете. Действительно, уже среди предков Соломона встречались очень необычные зачатия — однако в каждом из этих случаев женщина оказывалась права, а через особенность ее обстоятельств действовал сам Бог. И снова можно спросить: не натянуто ли такое объяснение? Определенно, натянуто — а значит, и апологетика слаба.

(4) С предположением (3) часто сочетается следующее: эти женщины проявили смелость и решительность, использованную Богом для достижения Его целей. Об этом Браун также говорит весьма уверенно: «Несомненно, Матфей стремится привлечь наше внимание к тому, что на пути к рождению Мессии Бог делал своими орудиями женщин, которые в самых сложных ситуациях, когда все было против них, действовали активнее своих партнеров»¹⁹. Уэйнрайт предлагает феминистическое объяснение, идущее примерно тем же путем:

Ненормальная или опасная ситуация, в которой оказывается каждая из женщин, в какой-то момент выводит ее за пределы патриархального брака или семьи. Еще сильнее угрожают патриархальным структурам действия каждой из них... Патриархальное повествование спешит «приручить» их действия — однако их можно

рассматривать и как воплощения женской силы. И через эту силу раскрывается и выполняется мессианский замысел Бога. Присутствие женщин функционирует здесь как критика патриархата и вводит в рассказ момент напряжения, который должен направлять читателя и дальше, по мере развития событий²⁰.

Несомненно, Фамарь, Раав и Руфь в библейских историях проявляют примечательную смелость, независимость и решимость — и рассказано об этом, по крайней мере отчасти, в гиноцентричном ключе. Однако, если предположить, что это — главная причина включения четырех женщин в родословие, то нельзя не заметить, что она совсем не подходит Вирсавии. Как признает Уэйнрайт²¹ (в случае Вирсавии она переносит акцент с женской силы на ее ненормальное для патриархальной семьи положение) и подробно показывает Джейн Шейберг²², Вирсавия в 2 Цар 11 изображена абсолютно пассивной. Намек Кэтлин Корли, что ее купание было сексуальной провокацией («отправилась купаться туда, где ее мог заметить Давид»²³), удивляет: это чисто андроцентричное оскорбление, для которого рассказ не дает никаких оснований; а замечание Уэйнрайт, что «жена Урии приходит к Давиду — одно из немногих атрибутированных ей действий»²⁴, вводит в заблуждение: ведь и это действие она едва ли совершает по собственному выбору. Вирсавия получила приказ царя (2 Цар 11:4): ей оставалось лишь повиноваться — или навлечь на себя беду. Так жена Урии становится непреодолимым препятствием для всех, кто пытается объяснить появление в родословии четырех женщин их смелостью и решительными действиями. Стоит отметить, что Ефрем Сирин в своем Девятом гимне на Рождество (пр процитированном в начале этой главы) применяет этот подход лишь к Фамари, Раав и Руфи.

Еще одну версию четвертого предположения предлагает школа социологической интерпретации, видящая ключ к контекстуальному пониманию Нового Завета в средиземноморской антропологии. К. С. Хэнсон и Д. И. Оукмен утверждают, что единственная

цель всего Матфеева родословия — воздать честь Иисусу, показав благородство и добродетель его предков²⁵. Пять женщин (сюда включается и Мария), действуя смело и достойно, тем самым увеличивают достоинство Иисуса: «Таким образом, честь, приписываемая Иисусу, исходит как из чести его предков по патрилинейному родству, так и из чести женщин, вступавших с его предками в экзогамные браки»²⁶. Однако такая необыкновенно «скомканная» интерпретация — Матфей, мол, просто стремится воздать Иисусу честь — оставляет в стороне все богатое мессианское значение этого родословия, несомненно, вложенное в него Матфеем.

На мой взгляд, общая черта всех четырех женщин, упомянутых в родословии, достаточно убедительная и хорошо согласующаяся с его мессианским значением — то, что все они были язычницами. Иные предположения не так хорошо укладываются в эти ключевые аспекты. Это не означает, что некоторые из них не должны приниматься как дополнительные, уточняющие характеристики — однако первично, по-видимому, именно то, что я назвал. Однако здесь перед нами встают две проблемы, связанные с тем, что автор родословия, по-видимому, предполагает у своих читателей знания об этих женщинах, не содержащиеся в Еврейской Библии/Ветхом Завете. Это — вопрос этнического происхождения Фамари, который обсуждается в иудейской литературе периода Второго храма, и замужество Раав за Салмоном, о котором мы не встречаем иных упоминаний. Эти две проблемы требуют от нас более подробного и тщательного рассмотрения иудейских генеалогических изысканий.

2. ПРЕДКИ ФАМАРИ

В Быт 38 о предках Фамари или о ее происхождении не говорится ничего. Естественно предположить, что она, как и первая жена Иуды, принадлежала к какому-то из коренных хананейских

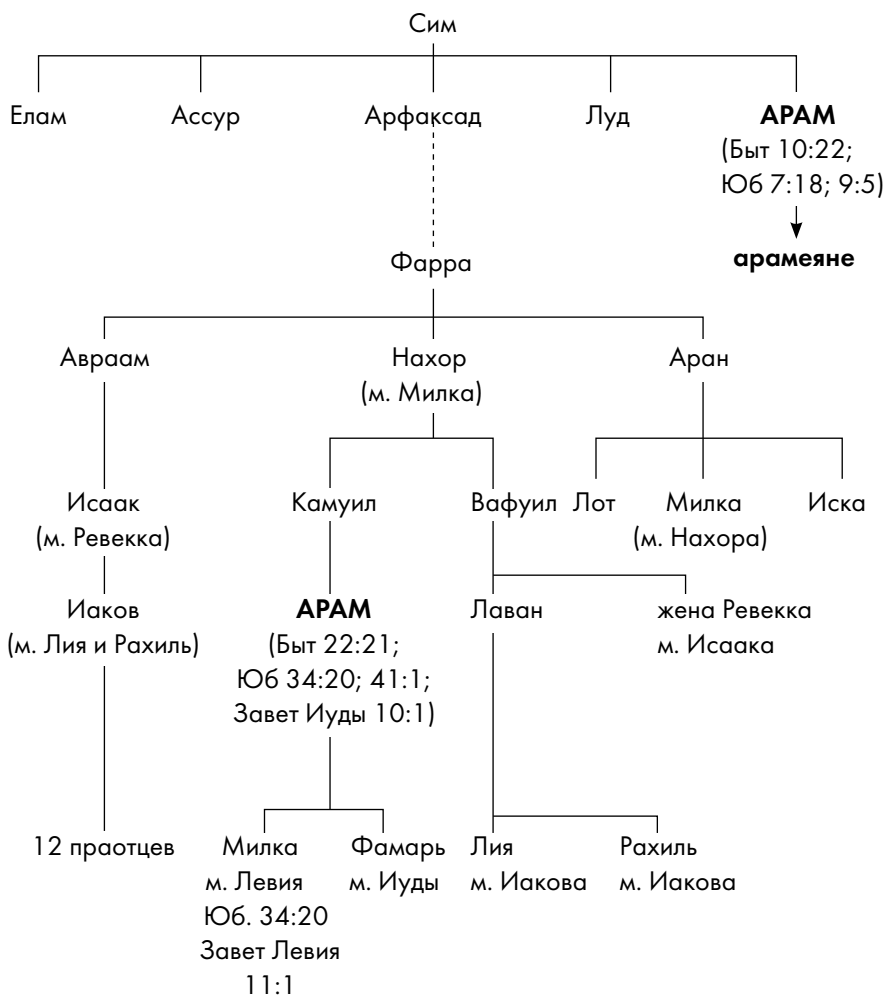
племен (Быт 38:2). Вместе с тем, поскольку о хананейском происхождении Фамари мы ничего не знаем, можно предположить, что это не так. Как мы увидим далее, иудейские экзегеты склонялись и к первому предположению, и ко второму.

Древнейшие известные нам иудейские предания о предках Фамари мы находим в Книге Юбилеев 41:1 и в Завете Иуды 10:1, где, как часто бывает в Заветах двенадцати патриархов, содержится та же информация о патриархах, что и в Книге Юбилеев. (Неоднократно обсуждаемый вопрос о датировке Завета Иуды нам здесь обсуждать не требуется — дублирование информации из Книги Юбилеев гарантирует, что мы имеем дело с древней традицией, независимо от того, когда она была включена в Завет.) В обоих текстах Фамарь — не хананейка, и этим противопоставлена первой, хананейской, жене Иуды (Юб 41:1–2; Зав. Иуд 10:1–2, 6). Согласно Юб 41:1, «Иуда взял жену Иру, первородному сыну своему, из дочерей Арама, имя же ей было Фамарь», а Завет Иуды (10:1) говорит: «Ир взял из Междуречья Фамарь, дочь Арама». В литературе о родословии Матфея это утверждение без всяких вопросов и обсуждений понимается как констатация того, что Фамарь была арамеянкой²⁷. Это одно из тех утверждений, что передаются из уст в уста, от исследователя к исследователю — не задумываясь, без проверки и критики. Однако достаточно лишь немного углубиться в контекст предания, приведенного в Книге Юбилеев — и становится ясно, что значение Юб 41:1 иное: Фамарь — не арамеянка.

Согласно Книге Бытия и Книге Юбилеев, среди потомков Сима были два человека по имени Арам אַרַם (см. схему 1, с. 69). Первый, сын Сима (Быт 10:22; Юб 7:18, 9:5), стал прародителем арамеян, названных по его имени, так же, как и братья его Елам, Ассур, Арфаксад и Луд породили эламитов, ассирийцев, халдеян и лидийцев (согласно Юб 9:2–6; Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 1.143–144). Второй Арам появляется в Быт 22:21 среди потомков брата Авраама, Нахора: среди сыновей Нахора значится Камуил, отец Арама. Возможно, изначально это указы-

вало на происхождение арамеян (как альтернатива Быт 10:22), особенно если учесть, что семья Нахора в Книге Бытия проживает в местности Арам²⁸. Именно так понимает дело Септуагинта [τὸν Καμουηλ πατέρα Σύρων]; однако в Книге Юбилеев, как мы сейчас увидим, это не так.

СХЕМА 1: АРАМ В КНИГЕ БЫТИЯ И КНИГЕ ЮБИЛЕЕВ



Ключ к правильному пониманию Юб 41:1 лежит в перечислении жен двенадцати сыновей Иакова, приведенном в Юб 34:20. В семи случаях названо лишь имя жены. Однако о жене Неффалима говорится, что она из Междуречья; позже мы рассмотрим вкратце значение этой информации. О жене Левия сказано: «Мелка [Милка]²⁹, из дочерей Арамовых, из семени сыновей Фарры» (ср. Завет Левия 11:1). Жена Иосифа, вслед за Быт 41:45, названа «Асенефа, египтянка» (ср. Юб 40:10). О Симеоне и Иуде говорится, что они взяли в жены хананеянок, как и в Книге Бытия (Быт 38:2; 46:10 [ср. Исх 6:15]).

Книга Юбилеев по-своему интерпретирует историю Сихема (Юб 30:1-7) и привязывает к ней строжайший запрет на браки израильтян с язычницами (Юб 30:8-17)³⁰. Кроме того, здесь подчеркивается строгий запрет для Иакова на брак с хананеянкой, данный Авраамом, Исааком и Ревеккой после того, как на хананеянке женился его брат Исав (22:20; 25:1-5; 27:10). Перечисляя жен двенадцати сыновей Иакова, Книга Юбилеев не пытается умолчать о том, что известно нам из Книги Бытия — две из жен были хананеянками, а одна египтянкой³¹. Однако это не одобряется. К списку Книга Юбилеев добавляет информацию, которой в Писании нет: «И Симеон раскаялся и взял другую жену, из Междуречья, как и братья его» (34:21). Это указывает на то, что из Междуречья происходили не только жена Неффалима, но и жены других братьев, кроме Иуды и Иосифа. Междуречьем Книга Юбилеев называет место обитания семьи Нахора (библейское Арам-Нахараим и Паддан-Арам), откуда пришли жены Иакова Лия и Рахиль (27:10, 12, 13; 29:12, 18; см. также Завет Иуды 9:1). Смысл здесь в том, что все сыновья Иакова, кроме Симеона, Иуды и Иосифа, последовали примеру отца и взяли себе жен из семьи Нахора, брата Авраама, а Симеон впоследствии раскаялся и поступил так же. Это заключение подтверждается тем, что жена Вениамина носит семейное имя (Иясака, то есть Иска, Быт 11:29)³², как и жена Левия (Мелка, то есть Милка, Быт 11:29, 22:20). Более того, предки жены Левия описаны подробно: «из

дочерей Арамовых, от семени сынов Фарры». Это должно означать, что она — одна из дочерей Арама, внука Нахора, сына Фарры. (Фарра — общий предок ее и Левия.) Разумеется, это не означает, что она арамеянка по национальности³³.

Второй дочерью Арама, сестрой Милки, была Фамарь. Она не упомянута в Юб 34:20, поскольку этот список относится ко времени, когда Иуда был еще женат первым браком на хананеянке Бетасуили (Бедсуили, 41:7). Примечание о втором браке Симеона в 34:21 не имеет параллели для Иуды, поскольку о двух браках Иуды подробно рассказывается в главе 41, в истории Иуды и Фамари. Еще более проясняет ситуацию параллельное предание в Завете Иуды: сын Иуды Ир, следуя примеру деда, отправляется в Междуречье и находит себе там жену — Фамарь, дочь Арама (Завет Иуды, 10:1)³⁴.

Женитьба Левия и Иуды на двух сестрах, Милке и Фамарь, сохраняет расовую чистоту двух колен, наиболее важных для автора Книги Юбилеев и других носителей этих преданий. Оба племени, и по мужской, и по женской линии, происходят от Фарры, отца Авраама³⁵.

Была ли Фамарь язычницей, судя по такому описанию ее происхождения? Строго говоря, завет с Авраамом (Быт 17) был заключен с Авраамом и его потомками, а не с его братом Нахором (чьи потомки мужского рода скорее всего были не обрезаны), и Юб 16:30 прямо говорит о том, что лишь подразумевается в Книге Бытия: даже потомки Авраама от Агари и Кетуры, а также потомки Исава — язычники, а не члены народа Завета. Тем не менее Книга Юбилеев, возможно, не желает замечать явные намеки на языческое происхождение жен патриархов. В конце концов, они ведь близкие родственницы Авраама — ближайšie за пределами линии его собственного потомства. В любом случае, согласно этому сообщению, Фамарь — не более язычница, чем Сарра, Ревекка, Лия и Рахиль. Разумеется, другой иудейский экзегет — например, автор родословия у Матфея — мог на основании этого сообщения о предках Фамари сделать вывод, что

она все-таки была язычницей. Но в таком случае ту же аргументацию следовало применить к Сарре, Ревекке и Лии, которые в родословии не упомянуты. Следовательно, если родословие у Матфея исходит из приведенного нами сообщения, но в нем не упоминаются Сарра, Ревекка и Лия — значит, причина упоминания Фамари не в том, что она язычница.

Однако так смотрели на предков Фамари не только иудеи. Точка зрения, которую необходимо принять во внимание, поскольку она, возможно, связана с родословием у Матфея, содержится в Таргуме Псевдо-Ионафана (Быт 38:6)³⁶ и в позднейшей раввинистической традиции (мидраш *Левит Рабба*, 25:6; мидраш *Числа Рабба*, 4:8), согласно которой Фамарь была дочерью Сима, которого раввины отождествляли с Мелхиседеком (*Левит Рабба*, 25:6; *Числа Рабба*, 4:8). Такой взгляд, что бы ни говорил по этому поводу Маршалл Джонсон, вовсе не «уточнение» мнения, изложенного в Книге Юбилеев, что она была «дочерью Арама»³⁷. Не может он быть, как утверждает Джонсон, и «способом допустить родство язычницы Фамари с Авраамом, поскольку Сим был отдаленным предком Авраама»³⁸. Есть же куда более очевидный путь, чтобы присвоить Фамари языческое происхождение! Каково бы ни было точное значение позднего и темного отрывка *Руфь Рабба*, 8:1³⁹, сама мысль, что Фамарь — дочь Сима, могла родиться как попытка придать ей высокое происхождение и утвердить генеалогическую чистоту колена Иудина. Поскольку в Быт 38 нет никаких указаний на то, что Фамарь происходила не из Ханаана — напротив, под «домом отца ее» (38:11) подразумевается именно Ханаан, это предание делает ее дочерью единственного почитателя истинного Бога, какого можно было найти в Ханаане за пределами семьи Авраама — Сима-Мелхиседека. Более того: поскольку Сим-Мелхиседек был священником, это объясняет, почему в Быт 38:24 Иуда требует для Фамари такого наказания, какое полагалось дочери священника, виновной в блуде (Лев 21:9) (см. также Таргум Псевдо-Ионафана на Быт 38:24, Быт Рабба 85:10). Имело ли это предание об отце

Фамари хождение в новозаветный период — сказать невозможно⁴⁰; но, даже если и так — оно не объясняет, почему Фамарь вошла в родословие у Матфея.

Упоминание Фамари у Псевдо-Филона (*Библейские древности*, 9:5), к сожалению, не дает ясного понимания ее происхождения. Как и все иудейские предания, оно оправдывает ее поступок, однако необычным образом: «Не желая отделяться от сынов Израилевых, поразмыслила она и сказала: Лучше мне умереть за соитие со свекром, чем соединиться с язычниками». Здесь звучит Псевдо-Филоново отвращение к бракам с язычниками (*Библейские древности*, 18:13–14; 21:1; 30:1; 44:7; 45:3); однако это вовсе не говорит о том, что сама Фамарь — не язычница по происхождению. Она могла быть прозелиткой; а то, что Псевдо-Филон об этом не упоминает, хорошо согласуется с его равнодушием к благочестивым язычникам Еврейской Библии/Ветхого Завета, которых иудейская традиция считает прозелитами. Несмотря на явный интерес к библейским женщинам, ни Асенефа, ни Раав (ср. 20:7), ни Руфь в его книге не появляются. Итак, вполне возможно, что Псевдо-Филон, не желая признавать это открыто, принимает традицию, согласно которой Фамарь была хананейкой и приняла иудаизм, выйдя замуж за Ира. Менее вероятно, что Псевдо-Филон согласен с мнением, изложенным в Книге Юбилеев, что Фамарь была дочерью Нахора; ведь, хотя в «Библейских древностях» содержится богатая внебиблейская генеалогическая информация — с Книгой Юбилеев она абсолютно не совпадает.

Одна раввинистическая традиция приписывает точку зрения, что Фамарь была прозелиткой, двум раввинам конца III века (Вавилонский Талмуд, *Sota*, 10); Джонсон полагает, что это мнение не обязательно гармонизировать с преданием, согласно которому она была дочерью Сима⁴¹. Но для исследования родословия у Матфея важнее взгляд на Фамарь как на прозелитку, который мы находим у Филона. Он называет Фамарь женщиной «из Сирии Палестинской» (ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας) — современ-

ное ему географическое название Ханаана. Будучи по рождению многобожницей и идолопоклонницей, она обратилась к почитанию единого истинного Бога и служению Ему (*О добродетелях*, 220–222). Не совсем понятно, почему Джонсон говорит, что Филон не считает ее прозелиткой в полном смысле слова⁴². Судя по всему, у Филона она именно такова.

Филон дает нам недвусмысленное свидетельство того, что иудейский экзегет, современник Матфея, мог считать Фамарь язычницей по происхождению. Это хорошо объясняет, почему она включена Матфеем в родословие. Однако в таком случае Книга Юбилеев 41:1 и Завет Иуды 10:1 этот взгляд не поддерживают.

3. ЗАМУЖЕСТВО РААВ

Некоторые особенности упоминания Раав (Ῥααβ) (в славянском и русском переводах Евангелия «Рахава») в родословии у Матфея загадочны как для читателей, так и для исследователей. Прежде всего, необычно написание этого имени. В Септуагинте имя иерихонской блудницы, רַבָּא, передается как Ῥααβ (Нав 2:1, 3; 6:23, 25); так же пишется оно и в раннехристианской литературе — везде, кроме Мф 1:5⁴³. Однако в некоторых рукописях «Иудейских древностей», 5.8–30 вместо написания Ῥααβ встречается Ῥααβη. Поскольку транслитерация библейских имен у Иосифа Флавия часто независима от Септуагинты и отличается от нее, следует полагать, что второе написание оригинально, а первое приведено переписчиками в соответствие с Септуагинтой и раннехристианской литературой. В передаче еврейской буквы פ греческой χ нет ничего удивительного, хотя этой же буквой часто передается еврейская צ. Таким образом, написание имени не дает серьезных причин сомневаться в том, что мать Вооза у Матфея — та самая знаменитая Раав. Ссылку на какую-то другую, совершенно неизвестную Раав или Рахаву объяснить куда сложнее, чем необычное написание имени знаменитой Раав⁴⁴. Однако такое написание требует какого-то объяснения — ведь

большинство имен в родословии у Матфея появляется в тех же формах, что и в Септуагинте. Формы Септуагинты сохраняются во всех именах, вплоть до $\Sigma\lambda\mu\omega\nu$ (1:5), хотя у некоторых из них засвидетельствованы и иные греческие формы. В сущности, очевидно, что вплоть до $\Sigma\lambda\mu\omega\nu$ родословие следует Септуагинте — Первой книге Паралипоменон 1:34 и 2:1-11⁴⁵. Однако два имени, следующих после $\Sigma\lambda\mu\omega\nu$, отличаются от Септуагинты: это $\text{Вое}\varsigma$ — не встречающаяся в других местах греческая форма еврейского בועז ($\text{Вое}\varsigma$ или $\text{Вое}\zeta$ в Септуагинте), и $\text{Раха}\beta$ — греческая форма רַחַב . Единственное значительное отличие от Септуагинты, кроме этих⁴⁶ — $\text{Аса}\phi$ (Мф 1:7) как форма אסא (в Септуагинте Асса , у Флавия Ассанос)⁴⁷. Появление вместе двух необычных форм, $\text{Вое}\varsigma$ и $\text{Раха}\beta$, свидетельствует о том, что здесь, в отличие от остального родословия, Матфей опирается на какую-то иную традицию, независимую от Септуагинты⁴⁸.

Вторая особенность упоминания Раав в Мф 1:5, привлекающая к себе внимание исследователей, — предполагаемое хронологическое несоответствие: мысль, что Раав была матерью Вооза, «звучит странно, поскольку знаменитая Раав... жила во времена завоевания, почти за двести лет до Вооза»⁴⁹. Однако здесь лицо недопонимание. Как и многие другие родословия Еврейской Библии/Ветхого Завета, родословие происхождения Давида от Иуды (Руфь 4:18-22, 1 Пар 2:1-15) слишком коротко, чтобы покрыть собой весь описываемый период. Если отсчитывать от Давида назад, как поступил Реймонд Браун, в самом деле оказывается, что отец Вооза Салмон (Мф 1:4-5 $\Sigma\lambda\mu\omega\nu$) должен был жить гораздо позже Раав⁵⁰. Однако для иудейского экзегета куда более естественно было бы искать место Салмона в библейской истории, ориентируясь на упоминание о его отце Наассоне (Мф 1:4 Ναασων), который в родословии 1 Пар 2:10 выделен как «князь сыновей Иудиных», что указывает на его положение вождя колена в пустыне (Числ 1:7; 2:3; 7:12-17; 10:14). Он же был братом Елисаветы, жены Аарона (Исх 6:23). Следовательно, хорошо известно, что он принадлежал к поколению, которое вышло

из Египта и умерло в пустыне. Следовательно, его сын Салмон должен был принадлежать к поколению, которое вошло в Ханаан с Иисусом Навином, — и быть современником Раав.

Последняя проблема, связанная с упоминанием Раав в родословии у Матфея — она же самая очевидная: ни в Еврейской Библии/Ветхом Завете, ни в дошедшей до нас иудейской литературе того времени мы не встречаем ни одного упоминания о ее замужестве за Салмоном или о том, что Вооз был ее сыном. Не обязательно это означает, что Матфей вписал ее в перечень предков Давида по собственной инициативе. Для того чтобы включение Раав в родословие Мессии имело какой-то богословский смысл (например, как доказательство связи Мессии с язычниками), необходимо, чтобы ее замужество за Салмоном было уже признанной экзегетической традицией. Однако дошедшая до нас иудейская литература — такая, как Книга Юбилеев или «Библейские древности» Псевдо-Филона, — ясно показывает, что пост-библейских писателей-иудеев весьма интересовало заполнение пробелов в библейских генеалогических сообщениях; а загадочные фрагменты кумранского текста 4Q544, очевидно, касающиеся родословий членов Иудина и Левиева колена в период Исхода и позже, свидетельствуют, что многие генеалогические спекуляции того времени были впоследствии утрачены. Поэтому мы вправе спросить, позволяют ли общие принципы, согласно которым иудейские авторы расширяли и дополняли генеалогическую информацию Библии, предположить по аналогии, какой экзегетический базис мог лежать в основе мысли о женитьбе Салмона на Раав.

Одной из форм общего для мидрашей желания нащупать связи между различными библейскими персонажами стал поиск мужей женщинам, о мужьях которых в Библии ничего не говорится. У таких известных женщин, как дочь Иакова Дина или сестра Моисея Мариам, несомненно и мужья должны были быть прославленные, из числа библейских героев. Так, согласно широко распространенному преданию, Дина стала женой Иова

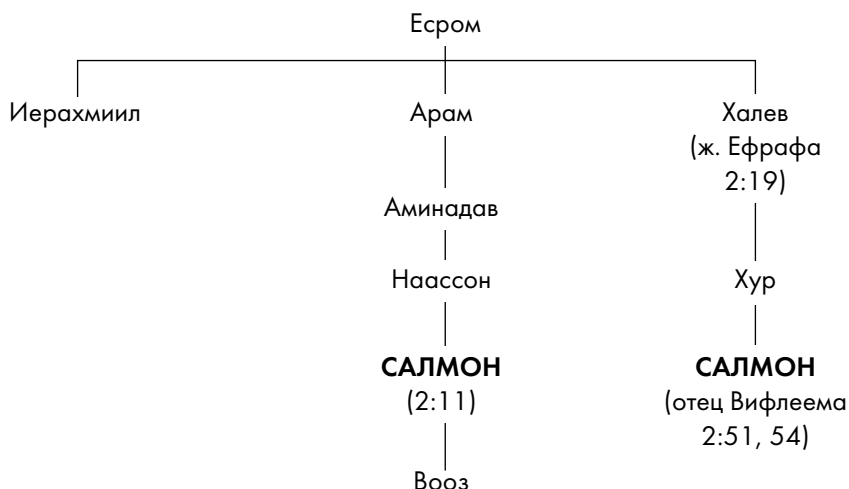
(*Библейские древности*, 8:7–8; *Таргум Иова* 2:9; *Иерусалимский Талмуд*, *Бава Батра*, 15b; *Бытие Рабба* 57:4)⁵¹. Выбор был очевиден; в Писании упоминается очень немного богобоязненных мужей — современников Иакова, но не принадлежащих к его семейству, за которых Дина могла бы выйти замуж. Считать Иова современником Дины помогало его частое отождествление с Иовавом, правнуком Исава (Быт 36:33; 1 Пар 1:44; ср. Септуагинта Иов 42:17с-17d; *Завет Иова* 1:1; *Аристей Толкователь*, по Евсевию, *Евангельские приуготовления* 9.25.1–3)⁵². Мариам, по Флавию (*Иудейские древности*, 3.54), а также, возможно по 4Q544, вышла замуж за Ора, верного помощника Моисея, фигуры, по своей важности, по-видимому, не уступавшей Аарону и Иисусу Навину (Исх 17:10, 12; 24:14). Поскольку Ор был видным членом колена Иудина (Исх 31:2; 1 Пар 2:19–20, 50; 4:1, 4), по-видимому, этот брак создавал также родственную связь между вождями двух колен, Иудина и Левиева, так же, как женитьба Аарона на сестре Наассона. Позднейшая раввинистическая традиция приходит к тому же результату иным путем, отождествляя Мариам с Ефрафой, женой Халева (*Таргум на 1 Пар* 2:19; 4:4; *Исход Рабба* 1:17; 48:4).

Таким же образом нуждалась в муже и Раав. В иудейской традиции она высоко почиталась как прозелитка (*Числа Рабба* 8:9), чья новообретенная вера в Бога Израилева воплотилась в смелом поступке во благо его народа (Евр 11:31; *Иак* 2:25; 1 *Клим* 12:1–8; *Флавий*, *Иудейские древности*, 5.11–14). Библейское повествование подразумевает, что на момент взятия Иерихона она не была замужем (*Нав* 6:23)⁵³, однако может быть понято и так, что у нее имелись потомки в Израиле (*Нав* 6:25). Итак, ее требовалось «выдать» замуж за какого-нибудь израильянина, чья слава не уступала ее собственной. Позднейшая раввинистическая традиция полагает, что она стала женой самого Иисуса Навина (*Вавилонский Талмуд*, *Мегилла*, 14b–15a). Замужество за Салмоном — возможно, другое решение той же проблемы, не столь очевидное, но и не слишком удивительное. Он был сыном Наассона — следовательно,

видным членом колена Иудина. Возможно, предание о его женьте на Раав увязывалось с преданием, по которому он был одним из соглядатаев в Иерихоне.

Однако имеет смысл спросить, нет ли более четких оснований полагать, что в экзегетической традиции Раав могла считаться женой Салмона. По мнению Джонсона, раввинистическая традиция экзегезы 1 Пар 4:21 (сохраненная в Руфь Рабба 2:1 и в мидраше Сифре на Числ 78)⁵⁴ демонстрирует свидетельства существовавшего мнения о том, что Раав вышла замуж за кого-то из колена Иудина. Однако это сомнительно. Руфь Рабба 2:1 содержит в себе первое из серии альтернативных толкований 1 Пар 4:21–23, согласно которому весь этот отрывок относится к Раав, соглядатаям и потомкам Раав. Иные толкования связывают либо весь отрывок с Давидом и его семьей (2:2), либо 4:22–23 с Моисеем и праведниками (2:3), либо 4:22 с Елимелехом и его семьей (2:4). Сифре на Числ 78 сочетает толкование 1 Пар 4:21 как относящегося к Раав (как в Руфь Рабба 2:1) с толкованием 1 Пар 4:22 как относящегося к Елимелеху и его семье (как в Руфь Рабба 2:4). Хотя в 1 Пар 4:21–23 говорится о родословиях колена Иудина, маловероятно, чтобы эти «творческие» раввинистические экзегезы стремились включить Раав в это колено. В конце концов, понимание 4:22 как относящегося к Моисею (Руфь Рабба 2:3), явно не преследует цели вписать Моисея в число колена Иудина. Если понимать весь отрывок 1 Пар 4:21–23 как связанный с Раав и ее потомками (Руфь Рабба 2:1), легко было бы заключить, что, согласно стиху 23, она прамасть Давида — однако такого вывода раввины не делают. Однако предание о ее потомках (как здесь, так и в Сифре на Числ 78) гласит, что среди них было несколько священников и в то же время — пророков⁵⁵. В других местах это предание связано с преданием о том, что замуж за священников вышли несколько ее дочерей (Числа Рабба 8:9) и что ее мужем был Иисус Навин (Вавилонский Талмуд, *Мегилла*, 14б-15а). Возможно, эта связь восходит к оригиналу: тот факт, что в Писании ничего не говорится о сыновьях Иисуса Навина (ср. 1 Пар 7:27),

СХЕМА 2: САЛМОН В 1 ПАР 2



объясняет, почему потомство Раав прослеживается через дочерей (см. *b. Meg.* 14b-15a). Таким образом, Руфь Рабба 2:1 и Сифре на Числа 78, возможно, не свидетельствуют о том, что Раав вышла замуж за кого-то из колена Иудина, а исходят из того, что она стала женой Иисуса Навина⁵⁶.

Экзегетическую основу для мнения о замужестве Раав за Салмоном следует искать скорее в 1 Пар 2:54–55, где упоминаются и Салмон (שלמון, как в 2:11, 51), и Рихав (ריחב, что можно транслитерировать как Ῥαχᾶβ, как в Мф 1:5). Современный читатель родословий в 1 Пар 2 различает двоих по имени Салмон (см. схему 2), один из которых (2:11), предок Давида, снова появляется в Еврейской Библии/Ветхом Завете лишь один раз — в параллельной родословной, приложению к Книге Руфь (Руфь 4:20–21); он-то и есть Σαλμων из Мф 1:5. Однако стоит отметить, что второй Салмон (1 Пар 2:51, 54) тесно связан с Вифлеемом. Его бабка Ефрафа дала свое имя клану, живущему вблизи Вифлеема, и со временем имя «Ефрафа» стало синонимично «Вифлеему» (Быт 35:19; 48:7; Руфь 1:2; 4:11; 1 Цар 17:12; Мих 5:2

[МТ 1]; Септуагинта Навин 15:59а). Его отец Ор в 1 Пар 4:4 назван отцом Вифлеема, а в 1 Пар 2:51, 54 отцом Вифлеема именуется сам Салмон. Поскольку Вооз, его родственники и потомки были ефрафянами вифлеемскими (Руфь 1:2; 4:11; 1 Цар 17:12), вполне вероятно, что изначально его предком считали второго Салмона, отца Вифлеема и внука Ефрафы⁵⁷. Предок Давида Салмон быть позже мог назван сыном Наассона, поскольку считалось, что Давид должен быть потомком князя Иудина (1 Пар 2:10).

Иудейские экзегеты новозаветного периода, быть может, и не вдавались в такую историческую реконструкцию, однако вполне вероятно, что Салмона из 2:11 они отождествляли с Салмоном из 2:51, 54⁵⁸. В сущности, именно это делает Таргум на Руфь 4:20 (см. также Таргум на 1 Пар 2:54). Один из принципов иудейской экзегезы: люди с одинаковыми именами отождествляются при любой возможности. То, что у их отцов имена разные — не препятствие⁵⁹. Однако не обязательно, чтобы Салмон из 2:51 с очевидностью был сыном Ора, поскольку ясно: если в цитате Матфея из 2:50 בן הור (что означает, что Халев — сын Ора) изменен в בני הור согласно Септуагинте (υἱοῦ Ὁρ), следующие имена также обозначают сыновей Ора. Иудейский экзегет, читающий 2:50–51 как у Матфея, не найдет здесь никаких свидетельств об отце Салмона и тем с большей легкостью приравняет его к Салмону из 2:11. Более того, что Салмон из 2:54 был предком Давида, будет подтверждено тем, что немедленно вслед за туманными упоминаниями о потомках Салмона (2:54–55) идет Давидово родословие (3:1–24).

Отождествление רכב из 1 Пар 2:55 с Раав (רהב) может служить примером мидрашистского принципа, согласно которому отождествляются люди не только с одинаковыми, но и с похожими именами. Например, Иов, как мы уже отмечали, отождествлялся с Иовавом; пророк Михей — с Михайем, сыном Имлы («Жития Пророков» 6:2); пророк Амос — с Амосом, отцом Исаяи [Ис 1:1 (в Септуагинте эти имена тождественны, но в еврейском тексте

отец Исайи «Амоц», а не «Амос» — *пер.*); ср. «Вознесение Исайи» 1:2; 4:22]; Елдад (Числ 11:27–28) с Елидадом (Числ 34:21; ср. Числа Рабба 15:19); а Хира [*слав.* Ирас] (Быт 38:1) — с Хирамом Тирским (1 Цар 5:15; ср. Бытие Рабба 85:4). В Таргуме на 1 Пар 2:55 ככר отождествляется с Рехавией [*слав.* Равией] (רַחֲבִיָּה), внуком Моисея (1 Пар 23:17; 24:21; 26:25). Так что экзегет в поисках ссылок на Раав, устанавливающих ее генеалогическую связь с Израилем, легко мог узнать ее в ככר из 1 Пар 2:55.

Как можно сделать из этого текста вывод, что она была замужем за Салмоном? Здесь возможны два объяснения. Последняя фраза 1 Пар 2:55 обычно переводится так: «Это кинеене, пришедшие из Гаммафа [*слав.* Емафа, *рус. синод.* Хамафа] (מַמְמָה), отца дома Рехавова». Здесь Гаммаф понимается как место происхождения; однако такое толкование сомнительно, и Талмон предполагает, что речь идет о родственнике по браку (ср. סב — «свекор», в Быт 38:13, 25; 1 Цар 4:19, 21; ממה — «свекровь», в Мих 7:6), и что всю фразу нужно переводить так: «Это кинеене, связанные родством по браку с отцом дома Рехавова»⁶⁰. Если наш иудейский экзегет понимает ממה в этом смысле⁶¹, то он может связать эту фразу со ссылкой на «дом отца Раав» в Нав 2:12, 18, 6:25 и принять за верное, что кинеене, потомки Салмона, произошли от семьи, связанной брачными узами с семьей отца Раав. Они стали родственниками, поскольку Раав вышла замуж за Салмона.

Другую возможность предлагает интерпретация этого стиха в Септуагинте. В тексте А Септуагинты ממה означает место Хамаф и переводится ἐξ ἡμαθ⁶². Однако в большинстве рукописей мы читаем: ἐξ Μεσημα. Начальная מ слова ממה понимается здесь как первый слог имени собственного, а не как префикс направления (ἐκ — «из») ⁶³. Это означает, что ἐξ Μεσημα не может быть результатом искажения ἐξ ἡμαθ в рукописной традиции Септуагинты, как предполагает Шемарьяху Талмон⁶⁴. В этом случае еврейское מ нельзя транслитерировать как με. Здесь необходимо предположить вариант еврейского *Vorlage* [прототипа], читавше-

гося, возможно, не как מִחְמַח, а как מִשְׁמַע. По всей вероятности, это действительно *Vorlage*, поскольку засвидетельствованное еврейское имя שִׁמְעַ (1 Пар 2:43–44; 5:8; 8:13) вполне могло рассматриваться как имя, от которого происходит שְׁמַעִים (1 Пар 2:55). В такой форме туманное упоминание в конце второй главы 1 Пар можно объяснить так: тирейцы, шимейцы (שְׁמַעִים) и сухайцы — это «кинеяне, вышедшие из Шемы (שִׁמְעַ), отца дома Рехавова».

Если наш иудейский экзегет читает такой еврейский текст 1 Пар 2:55, ему остается только приравнять друг к другу שִׁמְעַ и שְׁלֹמֹה, чтобы получить утверждение: «Эти кинейяне произошли от Салмона, отца дома Раав». Если Салмон — отец дома Раав, значит, он ее муж.

Эти два возможных объяснения того, как из 1 Пар 2:54–55 можно было почерпнуть убеждение, что Раав вышла замуж за Салмона, современным читателям, незнакомым с иудейской экзегезой, могут показаться вымученными; однако они вполне соответствуют экзегетическим приемам и практикам того периода. Если источником этой идеи в самом деле стала экзегеза 1 Пар 2:54–55, мы видим, что Матфей, сохраняя необычное написание רֶחָבָה и не заменяя его формой Септуагинты רֶחָבָה, указал на экзегетическую основу своей генеалогической информации.

4. ХАНАНЕЯНКИ

В параграфе 2 мы упомянули свидетельства как Книги Юбилеев, так, возможно, и Псевдо-Филона заботы о расовой чистоте двух ключевых (для иудеев I века) колен Израилевых — Иудина и Левиева. Этот подход — хотя и, несомненно, не всеобщий для иудеев периода Второго храма — не мог быть смягчен тем, что праматери Иисуса, подобно Фамари, воспринимались как прозелитки, язычницы, ставшие иудейками. Родословие у Матфея резко противоречит этой тенденции: в него входят безусловные язычницы — Руфь и Раав. Это повышает вероятность того, что

Фамарь для Матфея тоже входит в категорию языческих праматерей Мессии. Кроме того, в параграфе 3 мы установили, что экзегетическая основа гипотезы о браке Салмона с Раав существует, хотя для ее обнаружения и требуется некоторая экзегетическая изобретательность. Хотя и типичная для иудейской экзегезы, она часто вела к спорным истолкованиям, не получавшим общего признания. Поражает, что Матфей, по-видимому, придает столь важное значение включению в родословие Раав, что прибегает для его обоснования к такого рода экзегезе (своей собственной, или, что более вероятно, традиционной иудейской, ему известной). Повторим еще раз: включение Раав в родословие, по всей видимости, объясняется именно тем, что она — один из двух наиболее известных примеров ветхозаветных язычников, исповедовавших веру в единого Бога и соединившихся с иудейским народом. Раав — первый пример того, что народ Божий открыт для язычников, и это Мессии предстоит утвердить и расширить.

Интересно этническое происхождение всех четырех женщин: Фамарь и Раав были хананеянками, Руфь — моавитянкой, а Вирсавия — женой Урии хеттеянина. Не только хананеяне, но и хеттеяне входили в число семи народов Ханаана, которых Бог обещал изгнать, а Израилю было повелено уничтожить без пощады (Исх 23:23, 28; 33:2; 34:11; Втор 7:1; 20:17; Нав 3:10; 1 Пар 9:20–21; Езд 9:1). С ними израильтянам нельзя было вступать в брак (Втор 7:3–4; Суд 3:5–6; Езд 9:1). Они были самыми мерзкими из язычников-идолопоклонников, оскверняющих Святую Землю своим идолопоклонничеством и злыми деяниями. Моавитяне в эту категорию не входили, однако они и потомки их до десятого колена были отлучены от «общества Господа» (Втор 23:4). Так что присутствие этих женщин в родословии Мессии прямо и недвусмысленно противостоит иудейскому эксклюзивизму.

Фамарь и Раав не единственные хананеянки в Евангелии от Матфея⁶⁵. Женщина, которую Марк именует современной ему эллинистической идиомой «сирофиникиянка» (Мк 7:26)⁶⁶, у Матфея сохраняет библейское наименование «хананеянка»

(Мф 15:22)⁶⁷. Часто отмечают, что это один из наиболее ярких и примечательных евангельских рассказов — единственный случай, когда кому-то удастся переубедить Иисуса в споре. Женщина — одна из немногих женщин в евангелии, которой Матфей уделяет много внимания и излагает историю с ее точки зрения. Рассказ Матфея немного пространнее, чем у Марка, и заметно от него отличается: на мой взгляд, он полностью (или почти полностью) основан не на Марке, а на какой-то известной Матфею параллельной традиции. Сходство этой женщины с женщинами из родословия не ограничивается названием «хананеянка». Как и Фамарь, Раав и Руфь, она проявляет инициативу, действует решительно — и, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, добивается своего. Я не смогу здесь подробно исследовать Мф 15:21–28, однако вкратце скажу о том, как связь с родословием, и особенно с Раав, подчеркивает значимость этой истории.

Герд Тейссен детально показал, как в этом рассказе отражается напряжение между иудеями и язычниками на границе между Галилеей и Финикией — территории, которую и те, и другие хотели бы оставить за собой⁶⁸. Добавлю: подобное напряжение было характерно для всех анклавов, где проживали язычники — коренные жители Палестины; и рост иудейского религиозного национализма в первом столетии привел к тому, что во время Иудейской войны евреи нападали на нееврейские города⁶⁹. Иудейский национализм был направлен не только против римской оккупации, но и против присутствия на земле Израиля язычников, оскверняющих Святую Землю своим идолопоклонством и безнравственной жизнью. От Мессии, сына Давидова, ждали, что он не только свергнет власть Римской империи, но и вернет Израиль евреям и очистит страну, истребив или изгнав язычников-идолопоклонников. Особое внимание к периоду между Иисусом Навином и Саулом в «Библейских древностях» Псевдо-Филона наглядно показывает нам, как важны были истории из книг Иисуса Навина и Судей для иудеев I века, ожидавших появления нового Навина или нового Кеназа. Так что

когда Матфей называет женщину хананеянкой — это библеизм, но ни в коей мере не архаизм. Это вполне современное ему выражение. Оно вводит рассказ о встрече женщины с Иисусом в библейский контекст, сквозь который могли рассматривать его многие иудеи — современники Матфея. Важно отметить также, что Матфей говорит о «пределах Тира и Сидона» (Мф 15:21), в то время как Марк — только о Тире (7:24). Это тоже в стиле Еврейской Библии/Ветхого Завета (и в то же время вполне современно). Нам напоминают о присутствии сидонян среди коренных жителей, не изгнанных из страны ко времени смерти Иисуса Навина (Нав 13:6).

Связь с мессианским национализмом чувствуется и в титуле «сын Давидов», который применяет к Иисусу сама женщина (15:22) — тем более примечательно, что этот титул маркирует Иисуса как ее врага. Однако это именование отсылает и к родословию в начале книги, где не только утверждается право Иисуса на этот титул, но и дается первый намек на то, что значит для Иисуса быть Мессией, сыном Давидовым. Присутствие в родословии язычниц, как я уже показал, указывает на инклюзивную роль Мессии: ему предстоит не только спасти собственный народ от грехов, но и стать благословением для всех народов. Однако, встретившись с язычницей, он описывает свою задачу как ограниченную только Израилем: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (15:24). В этой фразе слышится отзвук Иез. 34 (ср. 34:16, 30), давидического мессианского пророчества (см. 34:23–24), не антиязыческого, но о язычниках просто не упоминающего. Таким образом, рассказ Матфея входит в интертекстуальные отношения с книгами Второзакония и Судей, с Иез 34 и собственным родословием Иисуса у Матфея. Предстоит ли Мессии Давидову стать новым Навином и, возглавив Израиль, повести его на войну с хананеями, пережившими первое завоевание, изгнать их и очистить от них землю? Или роль его ограничена тем, чтобы стать пастырем для рассеянных и израненных овец Божьих, собрать их вместе, исцелить, спасти

наконец и от угнетателей, и от враждебных народов, как в Иез 34? Или же хананеянки в его родословной требуют более положительного отношения к язычникам? Вот какие вопросы решаются при встрече Иисуса с хананеянкой, словно вышедшей из его родословной для того, чтобы предъявить права на своего потомка⁷⁰.

Вполне возможно видеть в хананеянке новую Раав, а в Мессии в этой сцене — нового Иисуса Навина. Ее обращение к Иисусу, «сын Давидов», эквивалентно исповеданию единого Бога у Раав, неотделимого от признания того, что Бог отдал эту землю народу Израилеву (Нав 2:9–11). Как и Раав, она берет инициативу на себя и смело просит о милости, так ей необходимой (2:12–13). И, как и Раав, получает то, о чем просит (Нав 6:22–25). Наконец — это важнее всего — как и Раав, благодаря своей вере, она становится первым исключением из правила о хананеях. В Книге Иисуса Навина Раав и ее семья пощажены во время первой военной операции Израиля против обитателей этой страны — примечательное исключение из заповеди, которую Израиль соблюдал неукоснительно: требования уничтожать обитателей страны и не заключать с ними никаких договоров (Втор 7:2; 20:15–18). Раав остается жива, а ее потомки обитают в Израиле (Нав 6:25) не потому, что Израиль не повиновался заповеди, но потому, что проявил к ним милосердие и заключил с ними завет, явно одобренный Богом. В самом начале завоевания Раав как бы становится живым примером того, что с язычниками можно поступать и иначе — пока примером единичным, казалось бы случайным (см. Нав 9), но важным прецедентом, которому последует новый Иисус — Мессия⁷¹.

Придав неожиданный поворот словам Иисуса (Мф 15:27), хананеянка убеждает его, что он может проявить к ней сострадание, не изменив при этом своей задаче по отношению к Израилю. Как и Раав, своей безграничной верой она утверждает исключение, которое становится прецедентом. Хотя Матфей, как и другие евангелисты, не изображает Иисуса проповедником

среди язычников вплоть до воскресения, очень вероятно, что в сцене массового исцеления, следующей за разговором с хананеянкой (Мф 15:29–31), Матфей изображает толпу язычников, поскольку заключительные слова этого рассказа — «И они молились Богу Израилеву» (Мф 15:31). Тогда насыщение четырех тысяч (Мф 15:32–39) становится эквивалентом насыщения пяти тысяч⁷² для язычников. (Вполне возможно, что, как число двенадцать в последней истории [14:20] относится к Израилю, так и число семь в первой [15:36–37] — к семи коренным народам Ханаана. Или же семь — это число полноты, символизирующее языческие народы в целом.) Кратко упомянув о том, что Иисус совершал благодеяния по отношению ко многим язычникам, Матфей, по видимому, показывает, что случай с хананеянкой — не случайное исключение из правила, а начаток мессианского благословения для всех народов.

Похоже, в двух своих историях о язычниках, уверовавших в Иисуса и получивших исцеление, Матфей отражает два сложнейших типа иудейско-языческих отношений: сотник (7:5–13) представляет власть оккупантов (в лице Ирода Антипы, вассала Рима), а женщина — коренных языческих жителей Палестины⁷³. Согласно иудейскому мессианскому национализму, находящему себе убедительные основания в Торе, ни тех, ни других вообще не должно быть на земле Израиля. То, что новый Иисус не изгоняет их, а напротив, поддавшись убеждению, и на них распространяет свои благодеяния, может выглядеть как противоречие Писанию; однако в своем родословии Матфей показывает, что это соответствует самой природе Мессии Давидова, ибо Мессия — еще и потомок Авраама, в котором благословились все народы, Мессия не только для иудеев, но и для язычников. Среди женщин в родословии Мессии есть создающие библейский прецедент для такого понимания призвания Мессии и Израиля. Все четыре язычницы вошли в народ Божий Израиля и стали праматерями Мессии, хотя, казалось бы, законы Торы в точных их формулировках это строго запрещали. Но исключения

показывают, что Тору не всегда следует читать буквально. Особый случай — Раав: ради ее сострадания к его народу Бог проявил сострадание к ней, и это — в самом начале завоевательного похода, в ходе которого Израиль, повинаясь заповеди, безжалостно истреблял и изгонял жителей страны. Такой мощный прецедент, вошедший в родословие Мессии, теперь повторен новой Раав — и тем ответом, который дал ей новый Иисус. Созданный хананеянками и поддержанный Иисусом прецедент теперь может распространиться на общее отношение христиан к язычникам (Мф 28:18–20).

III

ЕЛИЗАВЕТА И МАРИЯ В ЛК 1: ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОЕ ПРОЧТЕНИЕ ГИНОЦЕНТРИЧНОГО ТЕКСТА

*Добро для них радоваться друг другу,
Как Мария Елизавете, сродственнице своей¹.*

1. Лк 1:5–80: гиноцентричный текст

Часто отмечают, что «первые две главы Евангелия от Луки приглашают читателя в мир женщин, начинают историю Иисуса с их точки зрения»². Говоря, что эта часть Евангелия характеризуется женским взглядом на описываемые события, мы утверждаем, что она отличается от андроцентричных повествований, намного более обычных для Библии. В этой связи часто отмечают резкий контраст между рассказами о рождении у Луки и у Матфея: он ярко проявляется хотя бы в том, что у одного на первом плане стоит Мария, у другого — Иосиф. В повествовании Матфея Мария не произносит ни слова, и к ней не обращаются — у Луки она говорит больше, чем какой-либо иной персонаж. Однако для того чтобы продемонстрировать гиноцентричность рассказа о рождении у Луки и понять его значение, нельзя сказать, что основную роль в нем играют героини-женщины (не только Мария, но и Елизавета, и Анна). Ведь и герои-мужчины — Захария,

пастухи, Иосиф (хотя его роль относительно затуманена) — занимают здесь немаловажное место. Более того, автор может чисто повествовательными средствами поощрять читателей смотреть даже на главных героинь-женщин с мужской точки зрения.

В таких повествованиях, как у Луки, рассказ может вестись от имени некоего автора (не обязательно реального), но может предлагать читателям на какое-то время принять точку зрения одного из персонажей истории³. Если сам рассказчик не является персонажем — в повествовании о рождении у Луки этого нет, — то точка зрения рассказчика по отношению к событиям повествования является внешней, а одного из персонажей — внутренней. В той степени, в какой повествование приглашает читателей «внутри истории», им предлагается разделить точку зрения одного или нескольких героев, участвующих в этих событиях. Текст может «иметь род», быть андроцентричным или гиноцентричным, в зависимости как от того, с мужской или с женской точки зрения излагает историю рассказчик, так и от того, точку зрения мужских или женских персонажей он принимает. (Эти две возможности не исключают друг друга, да и не всегда их можно четко различить.) Такая «дифференциация по родам» определяется не каким-то глубинным пониманием сущности мужского и женского начала, а только тем, что в описываемом обществе мужчины и женщины играют разные роли, переживают неодинаковый опыт и, соответственно, их взгляды не совпадают. Разумеется, это не означает, что у мужской и женской точек зрения нет ничего общего; не должно это закрывать от нас и столь же существенное их различие, которое определяется неравным общественным положением и имущественным обеспечением⁴. Точка зрения аристократки наверняка будет иметь гораздо больше общего со взглядами ее мужа, чем, например, с точкой зрения слепой крестьянки, вынужденной просить милостыню на улице. Тем не менее вполне можно задаться вопросом, гиноцентричен ли этот текст или часть текста — в том смысле, что он отражает мнение о событиях, явно отличное от андроцентричного

и достаточно аутентичное для женщин данной эпохи и данного общества.

В этом исследовании я ограничусь первым из двух основных разделов рассказа Луки о рождестве: 1:5–80. Общеизвестно, что 1:5–80 (вся первая глава, за исключением пролога) и 2:1–52 (вся вторая глава) — разные части истории. На это Лука указывает вступительными фразами: «Во дни царя Ирода Иудейского...» (1:5) и «В те дни был издан указ от Кесаря Августа» (2:1). Первая часть — подготовка к рождению Иисуса, вторая рассказывает о самом рождении и том, что непосредственно за ним последовало. О первой можно сказать⁵, что она полна мессианских обетований; во второй начинается исполнение этих обетований, которое затем продолжается на протяжении всего Евангелия. Более того: то, как передается гиноцентричная точка зрения в главе 2 (прежде всего, в 2:19 и 2:51b, где все остальное повествование замыкается в любящих объятиях Марии), как мы увидим, значительно отличается от того, как это делается в 1:5–80.

Внимательное изучение точки зрения в Лк 1:5–80 дает нам возможность разглядеть более четкую и внутренне логичную структуру, чем все предыдущие попытки понять структуру Лк 1–2⁶. Она представлена в таблице 1. Большинство ученых считают ключом к пониманию структуры первых глав Луки явный параллелизм между рождением Иоанна и Иисуса. Эта структура включает в себя такую параллель постольку, поскольку она явственно видна в главе 1: возвешение о рождении Иоанна (Б*) и возвешение о рождении Иисуса (Δ*) в первой половине раздела, а прославление (грядущего) рождестве Иисуса (Δ^{1**} — «Величит душа моя Господа») и прославление рождения Иоанна (Б^{1**} — гимн «Благословен Господь Бог Израилев...») — во второй его половине. Однако эти соотношения подчинены другому, хиастическому, типу соотношений, который открывается нам при анализе смены точек зрения. Мы видим здесь одиннадцать разделов: первые пять (А, Б, В, Г, Д) соответствуют в обратном порядке вторым пяти (Δ¹, Г¹, В, Б, А), а срединный раздел (Е) соответствий себе

не имеет⁷. Соответствия проявляются не только в том, с чьей точки зрения ведется рассказ, но и в темах повествования.

Таблица 1. Структурирование Лк 1:5–80 в зависимости от точки зрения

Отрывок	Число слов	Точка зрения	Тема	Соответствия	Рассказ 1 или 2+
1:5–7	62	Рассказчика	Родители Иоанна	А	1
1:8–20	232	Захарии	Возвешение о рождении Иоанна	Б*	1
1:21–23	52	Народа (и Захарии)	Немота Захарии	В	1
1:24–25	30	Елизаветы	Беременность Елизаветы	Г	1
1:26–38	209	Марии	Возвешение о рождении Иисуса (и материнстве Марии)	Д*	2
1:39–45	112	Марии и Елизаветы	Елизавета возвещает, что Мария благословенна	Е	1+2
1:46–56	119	Марии	Прославление материнства Марии (и рождения Иисуса)	Ж ^{1**}	2

1:57–61	78	Елизаветы	Елизавета рождает	Г ¹	1
1:62–66	81	Народа (и Захарии)	Захария излечивается от немоты	В ¹	1
1:67–79	148	Захарии	Прославление рождения Иоанна	Б ^{1**}	1
1:79–80	19	Рассказчика	Юность Иоанна	А ¹	1

Такая структура прямо обусловлена связью между историями Иисуса и Иоанна, его предтечи. История рождения Иоанна, полностью рассказанная в этом отрывке, обрамляет ту часть истории Иисуса, что предшествует его рождению. (В главе 2 история Иисуса продолжается его рождением.) Хиастическая структура рассказа — особенно его не имеющая соответствий центральная часть — призвана привлечь внимание читателя к центру повествования, где история Иисуса идет от раздела Д через уникальный раздел Е к разделу Д¹. Однако раздел Е — не просто центральная часть истории Иисуса: это раздел, где герои пересекаются благодаря встрече их матерей, Елизаветы и Марии. Таким «скрещиванием» двух историй и установлением связи между ними и объясняется центральное место этого раздела. Елизавета, беременная Предтечей, узнает мать Мессии — «мать Господа моего» — и объявляет ей, что она благословенна. Ребенок «играет» в чреве Елизаветы, и по этому движению она угадывает его связь с ребенком Марии: Иоанну предстоит объявить о Мессии и подготовить его появление прежде, чем Мессия придет. Эта подготовительная роль Иоанна, подчеркнутая в разделах Б и Б¹, структурно выражена тем, как его история обрамляет историю Иисуса; последняя признается центральной по значимости, однако история Иоанна прямо вторгается в историю Иисуса в сцене

встречи двух матерей. В этом сопоставлении двух историй, двух матерей, двух сыновей совсем не чувствуется духа противопоставления или соперничества⁸ — лишь радостное признание Мессии предтечей, и матери Мессии — матерью предтечи.

До сих пор я говорил об историях Иоанна и Иисуса; однако в хиастических разделах повествования (Г-Г¹) они становятся скорее историями Елизаветы и Марии, двух матерей. Несомненно, Лука ставит этих женщин на центральное место в повествовании именно как матерей этих нерожденных детей; и все же центральные события описываются с их точки зрения. Анализируя структуру повествования в отношении объема, мы видим, что разделы, написанные с мужской точки зрения — если считать таковой точку зрения повествователя (А-В, В1-А¹), составляют вместе 594 слова, а те, что отражают женский взгляд (Г-Г¹), — 548 слов. Таким образом, обе точки зрения получают примерно одинаковое пространство, однако благодаря хиастической структуре мнение женщины ставится в привилегированное положение — на центральное место. Из разделов Д-Д¹ очевидно, что центральная тема всего повествования — Мария как мать Мессии, и эта тема раскрывается с точки зрения Елизаветы и Марии.

Гиноцентричность повествования особенно важна, когда мы отмечаем, что в центральной сцене (Е) две женщины встречаются и беседуют друг с другом без участия мужчин (не считая их нерожденных детей). И в андроцентричных повествованиях довольно часто изображаются женщины — разумеется, с андроцентричной точки зрения, — но очень редки сцены, когда женщины общаются друг с другом без мужчин. Доминирующая в Еврейской Библии (Ветхом Завете) андроцентричность проявляется, в частности, в том, что чисто женские сцены в ней достаточно редки. Приведем список таких сцен с репликами героинь: Быт 19:32-34*; 30:14-15*; Исх 2:1-10*; Суд 5:28-30; Руфь 1:6 — 2:2*; 2:17 — 3:5*; 3:16-18*; 4:14-17*; 4 Цар 5:2-3; Тов 3:7-9. И даже из этих отрывков немногие так же объемны, как Лк 1:39-45. Звездочками отмечены рассказы, связанные, как и Лк 1:39-45,

с материнством и деторождением. Важно отметить, что эта тема звучит в большей части примеров⁹.

Из другой библейской литературы периода Второго храма я могу привести лишь одну чисто женскую сцену – но это пример значительный. «Библейские древности» Псевдо-Филона¹⁰, пересказывая библейские истории, придают чрезвычайно важное значение некоторым их женским персонажам¹¹. Один из них – Анна, чья история уже в Библии, в 1 Цар 1-2, излагается с ее собственной точки зрения¹². В 1 Цар 1:6-7 упоминается, что Феннана, мать всех детей Елканы, насмеялась над бесплодной Анной. Псевдо-Филон (*Библейские древности*, 50:1-2) разворачивает это краткое упоминание в две сцены, описывая, как именно Феннана смеялась над Анной¹³. Снова, как и в Лк 1:39-45, эта чисто женская сцена связана с материнством и деторождением. Однако, как и в Быт 30:14-15, где рассказывается о злосчастном соперничестве жен Иакова, Рахили и Лии, Псевдо-Филон изображает взаимоотношения двух женщин враждебными, полными горечи и злобы. Напротив, две матери в Лк 1 ни в коей мере не соперницы. Очевидно дружеские, полные взаимной поддержки отношения между ними более напоминают Исх 2:1-10, где три женщины соединяют усилия, чтобы спасти младенца Моисея, и особенно Книгу Руфь, где взаимная забота и поддержка двух женщин приводит к рождению ребенка, который, без всякого соперничества, принадлежит им обеим¹⁴. Эти отрывки из Исхода и Книги Руфь – единственные чисто женские сцены в Библии, по объему не уступающие рассказу Луки о приходе Марии к Елизавете (исключая гимн «Величит душа моя»). Как мы увидим далее, Анна – первостепенная предшественница Марии у Луки; однако взаимоотношения Марии и Елизаветы, поддержка, которую старшая женщина оказывает младшей, скорее напоминают отношения старицы Ноемини и молодой Руфи¹⁵.

Специфика Евангелия от Луки – повествования об Иисусе, в котором лишь очень немногие события происходят без его участия, – не позволяет нам ожидать в оставшейся части книги

большого количества чисто женских сцен. Нам предстает лишь одна такая короткая сцена — в притче о потерянной драхме (Лк 15:9)¹⁶. Более значим рассказ о женщинах, которые видели погребение Иисуса и пасхальным утром направились к гробнице (Лк 23:55 — 24:4), хотя в нем (в отличие от Мк 16:4) и нет диалогов, так что он не вполне отвечает критерию, выдвинутому мной для определения чисто женских повествований в Еврейской Библии/Ветхом Завете. И тем не менее этот явно гиноцентричный отрывок в конце Евангелия уравнивает гиноцентричный отрывок в его начале.

Помимо участия одних лишь женщин необходимо отметить еще два признака гиноцентричности в центральной части рассматриваемого нами отрывка. Обратимся к разделам Д и Д¹, где читатель призван разделить точку зрения Марии. В первом из них Марию посещает ангел и передает ей послание от Бога. В Еврейской Библии / Ветхом Завете ангел является специально и исключительно к женщине лишь дважды: в Быт 16:7-14 (Агарь) и Суд 13:2-5 (мать Самсона: ср. *Библейские древности*, 42:3-7). В обоих случаях, как и у Луки, ангел возвещает рождение у этой женщины ребенка. Известны также два примера из неканонической иудейской литературы¹⁷. Один — случай Асенефы, будущей жены Иосифа, в «Иосифе и Асенефе» 14-17¹⁸. Второй, также весьма важный, появляется в «Библейских древностях» Псевдо-Филона: здесь ангел во сне рассказывает Мариам о грядущем рождении и жизненном пути ее младшего брата Моисея (*Библейские древности*, 9:10)¹⁹. Хотя Мариам — не мать, а сестра, но и в этом случае, как и во всех остальных, речь идет о рождении выдающейся личности.

В разделе Е¹ Мария воспевае гимн «Величит душа моя Господа», прославляя великое спасительное действие, орудием которого избрал ее Бог. Подобные песни хвалы и благодарения за спасительные действия Божьи, благотворные не только для певца, но и для всего его народа, приписываются трем женщинам в Еврейской Библии и одной — в Апокрифах: Мариам (Исх 15:21),

Деворе (Суд 5), Анне (1 Цар 2:1-10) и Иудифи (Иуд 16:1-17). В последних трех случаях, как и в случае Марии, поющая женщина и есть та, через кого Бог спасает народ. И снова эту традицию продолжает Псевдо-Филон: библейские песни Деворы и Анны он заменяет собственными, более пространными (*Библейские древности*, 32:1-17; 51:3-6)²⁰. В этом гиноцентричном жанре связь с материнством и деторождением не столь распространена: ее мы видим лишь в случае Анны. Как мы увидим далее, Анна — важнейший «прецедент» той роли, которую играет Мария в Лк 1; однако не следует игнорировать значимость роли и других женщин, воспевающих гимны спасения.

В заключение этого раздела важно отметить, как гиноцентричность в Лк 1:5-80 образуется структурой и темой: в центре внимания здесь — действия Елизаветы и Марии, точку зрения которых приглашают разделить читателей. От них, безусловно, не требуется забывать, что перед ними — истории Иисуса и Иоанна, Мессии и его предтечи, и что истории Елизаветы и Марии включены в Евангелие именно как начало истории Иисуса — однако важно, что как матери Иоанна и Иисуса они являются действующими и ответственными героинями пяти центральных разделов хиастической структуры этого отрывка. В случае Елизаветы роль Захарии как отца ребенка несомненно признается, однако о нем не упоминается; в рассказе о зачатии и рождении Иоанна Елизавета — единственное действующее лицо не считая Бога (1:24-25, 36, 57-60). Захария появляется лишь тогда, когда требуется объяснить недоумевающим родственникам и соседям отступление от обычая — то, что сыну не дали семейного имени (1:59-63). В случае Марии Иосиф в событиях вообще не участвует. Повествование сосредоточено на двух женщинах, двух матерях — поэтому оно и носит гиноцентричный характер. Найдя несколько прецедентов таких гиноцентричных повествований в Еврейской Библии/Ветхом Завете и ранней иудейской литературе, мы увидели, что в большей части этих повествований речь идет также о матерях и рождении их детей.

2. МАРИЯ КАК ОРУДИЕ БОЖЬЕГО СПАСЕНИЯ ИЗРАИЛЯ

События, о которых рассказывает Лк 1, имеют отнюдь не только личное значение для двух женщин и их семей. В первую очередь — это поворотный пункт в истории народа Божьего, Израиля, и исполнения тех целей, что уготовил Бог своему народу²¹. Они насыщены обетованиями и надеждами прошлого — и чреваты будущим, в котором эти обетования и надежды наконец исполнятся (см. особенно стихи 16–17, 32–33, 54–55, 68–79). Поскольку связь с историей Израиля и целями Бога передается здесь через густую насыщенность интертекстуальными связями с Еврейской Библией/Ветхим Заветом, чтобы понять, какую роль здесь играют женщины, нам необходимо обратиться к гиноцентричному восприятию тех текстов, к которым отсылает нас Лука.

Термин «интертекстуальность», в наше время широко используемый в библейских исследованиях, указывает на связь каждого рассказа с другими — ведь ни один текст не может быть автономным, полностью самодостаточным. Однако используется этот термин очень по-разному²². Можно подчеркивать намеренную интертекстуальность текста, сознательно отсылающего читателя к другим текстам, активно использующего ссылки и аллюзии: здесь интертекстуальность — характерное индивидуальное свойство текста, которое должен обнаружить читатель. Можно подчеркивать и активность читателей в создании интертекстуальных взаимоотношений: смысл возникает там, где читатель связывает данный текст с другими. В этом втором смысле интертекстуальные отношения можно установить между двумя любыми текстами. Без сомнения, именно это и происходит при понимании текста читателями; однако бесполезно говорить об интертекстуальности в этом смысле, когда мы пытаемся обнаружить специфические связи данного текста с какими-то конкретными другими как свойство, присущее самому тексту. Здесь важно помнить, что тексты пишут и читают в рамках литературных традиций.

В случае раннехристианских текстов традиция, в которой они находятся — это, в первую очередь, традиция иудейской литературы, с ее особым отношением к писаниям Израиля. В данной традиции писатели не только находятся в постоянном диалоге с текстами Писания, но и сами эти тексты понимаются через интертекстуальные взаимоотношения с другими текстами. Иными словами, иудейские и раннехристианские экзегеты постоянно сопоставляли различные тексты Писания, читали их не просто в хронологической последовательности, но постоянно оглядываясь на «отсылки» к другим его текстам, отмеченные словесным или тематическим сходством. Такое отношение к традиции Писания придает раннехристианским произведениям специфическую интертекстуальность, характеризующуюся богословской необходимостью извлекать смысл текста и подтверждать его постоянными интертекстуальными отсылками, а также особенно тесными межтекстовыми взаимоотношениями, которые создаются благодаря постоянному взаимодействию внутри корпуса авторитетных текстов.

Из этого следует, что у каждого евангелия неизбежно имеются интертекстуальные отношения с Еврейской Библией/Ветхим Заветом; однако даже на их фоне Лк 1 выделяется особенно богатыми и разносторонними отношениями с различными ветхозаветными текстами. Создаваемые им аллюзии не только связывают текст Луки с определенными текстами из Ветхого Завета, но и создают (или высвечивают) новые, неожиданные связи ветхозаветных текстов между собой. В таких случаях читателям необходимо как можно внимательнее вглядываться в паутину сознательных аллюзий и переключек, вписанных в повествование, — и тогда текст раскрывается ему навстречу. Иными словами, различая намеренные аллюзии, компетентный читатель — в данном случае читатель, способный читать Писания Израиля так, как читали их иудеи эпохи Второго храма, — сразу вспоминает о различных схожих или связанных с ними ветхозаветных отрывках. Не обязательно выяснять, осознавал ли все эти связи автор,

когда писал (упражнение, быстро демонстрирующее нам очень ограниченную применимость понятия «авторский замысел»); достаточно сказать, что перед нами интертекстуальные отношения, которые демонстрируются читателю, компетентному в текстах такого рода. Я сказал, что текст «раскрывается навстречу читателю», имея в виду открытость для истолкований — которую, вполне возможно, автор предвидел. То, что читатели находят связи, которых сам автор, возможно, не заметил и по поводу которых совершенно точно никаких четких указаний не оставил — вполне возможно, отвечает его намерениям, если соответствует типу написанного текста. Следовательно, хотя искусство обнаружения конкретных аллюзий к конкретным текстам при экзегезе таких отрывков, как Лк 1, совершенно уникально, ибо подобные аллюзии неотъемлемы от литературной стратегии текста, — не следует ограничивать интертекстуальные отношения сознательными аллюзиями; ведь в текст вписана и возможность более широких интертекстуальных связей, и даже приглашение их исследовать. Неприятие перехлестов «критики читательского отклика», в которой текст играет минимальную роль, а значение произведения читатель создает самостоятельно, не должно затемнять от нас того, что все тексты по сути своей открыты для истолкования, и некоторые из них — более, чем другие. До тех пор пока открытость таких раннехристианских текстов, как Лк 1, лежит в русле иудейской традиции чтения Писания, далекой от чистой субъективности. Исторкование такого рода — не что иное, как внимательное и уважительное отношение к литературной традиции, которой принадлежит текст. Этот тезис мы проиллюстрируем в дальнейшем.

В Еврейской Библии и Апокрифах, наряду с мужчинами — орудиями Божьими в освобождении Израиля от врагов, такими, как Моисей, Иисус Навин, Гедеон или Давид, есть немало и подобного рода женщин. Вот они:

- Шифра [*греч. и слав.: Сепфора*] и Фуа, повитухи (Исх 1:15-21)

- Девора (Суд 4-5; ср. *Библейские древности*, 30-33)
- Иаиль (Суд 4:17-22; 5:24-27; ср. *Библейские древности*, 31:3-9; 32:12)
- Анна (1 Цар 1-2; ср. *Библейские древности*, 50-51)
- Есфирь
- Иудифь
- Мать Маккавейских мучеников (2 Мак 7; 4 Мак 14-18)²³

Как показывают эти ссылки, Псевдо-Филон, хотя и не упоминает повитух, подчеркивает значительную роль следующих трех женщин, появляющихся в его пересказе библейской истории в хронологическом порядке. Можно сказать, что Книга Юбилеев (25-27) добавляет к этому списку Ревекку, в своем рассказе о патриархах подчеркивая ее роль прародительницы рода²⁴. Неверно называть таких героинь «спасительницами»²⁵: в израильской и иудейской традиции всегда спаситель — Бог, а люди — лишь его орудия. По словам Иудифи, «Господь посетит Израиля моею рукою» (Иуд 8:33). Однако и этих женщин-орудий восхваляют и называют благословенными Богом (Суд 5:24; Иуд 13:17-20; 15:9-10, 12; 2 Мак 7:20; 4 Мак 17:5; *Библейские древности*, 32:12). Рассматривая женщин — орудий воли Божьей у Псевдо-Филона, Бетси Хальперн-Амару замечает: «Эти женщины уверенно играют свою роль, полностью сознавая свое значение в божественном плане спасения Израиля»²⁶. Разумеется, то же можно сказать и о Елизавете и Марии в Лк 1, которым и ангел сообщает (1:31-37), и даруется духовное прозрение (1:41-45) о предназначенных им Богом ролях.

Роль Елизаветы в Лк 1 более всего сравнима с ролями ветхозаветных израильских матерей, давших жизнь сыновьям, которые имели особое предназначение в Божьем плане спасения Израиля — особенно тех, кто, так же по особому произволению Божьему, долго не могли зачать:

- Сарра (Быт 17-18; 21:1-7; ср. *Библейские древности*, 23:5, 7-8)

- Ревекка (Быт 25:21; ср. *Библейские древности*, 32:5)
- Лия и Рахиль (Быт 29:31–30:24; ср. *Библейские древности*, 50:2)
- мать Самсона (Суд 13; ср. *Библейские древности*, 42:1–43:1)
- Анна (1 Цар 1:1–2:10; ср. *Библейские древности*, 49:8; 50–51)

Как показывают эти ссылки, Псевдо-Филон тщательно воспроизводит все библейские истории бесплодных женщин²⁷. Более того, он так впечатлен этими чудесами Бога в отношении ключевых женских фигур в истории его народа, что заставляет Бога истолковывать Авраамово жертвоприношение козы (Быт 15:9–10) таким образом: это «женщины, чье чрево я открою и дам им потомство» (*Библейские древности*, 23:7). Бесплодие Елизаветы и ее слова после зачатия (Лк 1:25) несомненно помещают ее в ряд этих осчастливленных библейских матерей (см. особенно Быт 21:6–7; 30:31–33; 31:22–24).

В том же ряду находится и Мария — не потому, что была бесплодна, но потому, что была девственницей и, следовательно, не могла зачать и понести без чудесного Божьего вмешательства. Таким образом, беременность Марии подобна множеству других библейских беременностей, от Сарры до Елизаветы, — поскольку носит чудесный характер, и в то же время превосходит их, так как она девственница²⁸. В Елизавете и ее сыне заключена кульминация Еврейской Библии/Ветхого Завета — в Марии и ее сыне начинается новое творение. Поэтому не удивительно, что, стоя в ряду библейских матерей, зачавших силой Божьей, Мария в то же время изображается Лукой — даже с большей силой и яркостью — как одна из череды женщин — орудий Бога в деле спасения Его народа от врагов, куда включаются как некоторые матери, так и иные женщины, перечисленные выше.

Особенно заметно это в упоминаниях о благословении Марии. Когда Елизавета, пророчески вещая в Духе, восклицает: «Благословенна (εὐλογημένη) [Богом] ты между женами» (Лк 1:42), это напоминает нам Иаиль, которую Девора также называла

«благословенной (LXX εὐλογηθεῖν) между женами» (Суд 5:24; ср. *Библейские древности*, 32:12), и Иудифь, которую Озия называл «благословенной ((εὐλογητή)²⁹ Всевышним Богом более всех жен на земле» (Иуд 13:18). Когда Мария говорит о себе: «Отныне будут ублажать ((μακαριοῦσιν) меня все роды» (Лк 1:48), это напоминает слова Озии к Иудифи: «Надежда твоя не отступит от сердца людей, помнящих силу Божию, до века. Да вменит тебе это Бог в вечную славу» (Иуд 13:19–20)³⁰. Идея вечной славы Иудифи связана с ее собственным осознанием поразительного и памятного спасительного деяния, что совершил Бог через нее: «Я совершу дело, которое пронесется сынами рода нашего в роды родов» (Иуд 8:32). Так же и то, что Марию назовут блаженной все последующие поколения, связано с непреходящим значением ее материнства. Ее дитя «будет царствовать над домом Иакова веки, и Царству Его не будет конца» (Лк 1:33). Отрывки из Еврейской Библии/Нового Завета, с которыми связана идея вечности Давидова мессианского царства, также говорят обо «всех родах» (Пс 72:5; 89:4 [МТ 5]).

Как Иаиль, так и Иудифь (чье нападение на злейшего врага Израиля повторяется в истории Иаили) стали орудиями победы в служении Божьей воле освобождения народа. Мария делает то же самое, охотно соглашаясь стать матерью Мессии. Несмотря на это различие, интертекстуальная переключка подчеркивает, что материнство Марии восхваляется не как частное, семейное дело, а как ее активная роль в великом деле Божьем, направленном на спасение народа. Материнство Марии имеет ключевое значение для всего народа, более того — оно должно изменить мир. Оно преодолевает пропасть между сферой домашней жизни, где, при формальном авторитете мужчин, реальной властью обладали женщины, и сферой общественной и политической, где действовали в основном мужчины. В приведенном выше списке женщин-орудий Бога в деле спасения народа лишь Девора и Иудифь принимают на себя роли, в норме отведенные мужчинам, — и даже при этом Иудифь для исполнения своего замысла

активно использует свою женственность. (Убийство, совершенное Иаилью, исключительно — однако такая возможность его совершить могла появиться только у женщины.) Использование власти в общественной, политической сфере у Деворы и Иудифи примечательно и очень необычно для библейских повествований. Другие женщины в списке формально не выходят за пределы обычных для них ролей, однако в этих рамках действия женщин таковы, что решительно меняют весь ход общественной жизни. В их историях мы видим отблески истинной силы и потенциала женщин в таких обществах, рассматриваемые с гиноцентричной точки зрения. С андроцентричной точки зрения, которую принимают большинство повествований Еврейской Библии/Ветхого Завета, домашняя сфера, в которой женщины обладают властью и авторитетом, относительно невидима. Она принимается как должное, как фон в историях о власти и войне, где главные герои — мужчины. С этой точки зрения невозможно оценить, до какой степени женщины, не выходя из своей общественно приемлемой роли в домашних, семейных, хозяйственных, экономических вопросах, воздействуют на события, происходящие далеко за пределами дома. Однако о таком влиянии сообщают некоторые гиноцентричные повествования — хотя лишь в тех случаях, когда на это необходимо указать, описывая спасительные действия Бога в истории Израиля.

С гиноцентричной точки зрения явная предшественница Марии — Анна³¹. Лексическое сходство между рассказом Луки о Марии и рассказом 1 Цар об Анне ярче всего в молитве Анны о ребенке (1 Цар 1:11: «Если Ты призиришь на скорбь рабы Своей» [LXX ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου]) и словами Марии в гимне «Величит душа моя» (Лк 1:48: «Он призрел на смирение рабы Своей» [[ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ]) [По-гречески «скорбь» и «смирение» здесь обозначаются одним словом. — Прим. пер.]. Но и помимо этого песни Анны и Марии удивительно — гораздо больше, чем обычно замечают — схожи и по форме, и по содержанию. «Величит душа моя» —

это коллаж фраз, взятых более или менее буквально из различных мест Еврейской Библии/Ветхого Завета³². Изначальный их контекст не всегда важен. Куда важнее общее сходство песен Анны и Марии по теме и функциям, не зависящее от буквальных словесных совпадений. Связь здесь скорее такая же, как между песнью Иудифи (Иуд 16) и песнью Деворы (Суд 5); есть несколько лексических переключек, но на первом месте — схожесть функций в контексте повествования³³.

Обе песни начинаются личными декларациями хвалы и благодарения Богу за Его милость к самим поющим. И та и другая продолжают восхвалением Бога за Его милость к униженным вообще (в обоих случаях упоминаются угнетенные и голодные) и действия против «сильных мира сего» (в обоих случаях упоминаются гордые, богатые, обладающие властью), в результате которых сильные и слабые меняются местами. В конце обеих песен упоминается спасение Богом Израиля. Важно отметить: и в том, и другом случаях библеисты согласны с тем, что песнь довольно слабо связана с контекстом текущего библейского повествования, что она могла возникнуть как гимн благодарения Богу за спасение Израиля вне связи с конкретными обстоятельствами жизни Анны³⁴ и Марии³⁵. Однако такое суждение упускает главный смысл обеих песен: в них — благодарение Богу за Его спасительные действия в жизни самих поющих, и *через них* — за помощь всем угнетенным и обиженным, в том числе в конечном счете — и всему народу Израилеву³⁶. Материнство Анны и то, что она посвятила сына Богу, приводит к освобождению Израиля от врагов под водительством Самуила, а затем к возвышению (благодаря помазанию Самуилом) Давида, который, став вождем народа, использует свою власть, согласно воле Божьей, для защиты интересов бедных и угнетенных³⁷. (Стоит отметить, что именно так истолковывает песнь Анны Псевдо-Филон, переписывая ее на свой лад [*Библейские древности*, 51:3–6]. В его версии еще более подчеркиваются последствия материнства Анны как для народа Израилева, так и для других народов³⁸. Как пишет Джоан Кук,

Анна «указывает, что мир переходит в новую эру, под новое владычество [и] заявляет о собственной активной роли в этом переходе»³⁹. В Таргуме Ионафана к Большим пророкам Песнь Анны превращается в пророчество об исторических событиях, в которых Бог поменяет местами Израиль и его угнетателей, а закончится все судом Божиим и пришествием мессианского царства⁴⁰. Хотя этому отрывку из Таргума трудно с уверенностью давать такую же раннюю датировку, как Луке, его мессианское прочтение Песни Анны и акцент на перемене местами угнетателей и угнетаемых составляет интересную параллель с «Величит душа моя»; как минимум можно сказать, что в обоих случаях применяется один и тот же подход иудейской экзегезы.)

Как и в случае с Анной, материнство Марии готовит спасение Израиля через ее сына — спасение, которое приведет к тому, что гордые и бесправные поменяются местами. Анна, униженная бесплодная жена, олицетворяет угнетенный Израиль, освобождение которому принесет ее сын, так что перемена положения бесплодной женщины и многодетной матери — удачный пример обмена местами, о котором говорится в ее песни (1 Цар 2:5b; ср. параллель в Пс 113:7-9). В случае с Марией этот мотив неуместен (хотя уместен в случае Елизаветы), поэтому в песни Марии его нет; однако в более общем смысле (который мы обсудим далее) Мария остается одной из униженных, чье возвышение за счет сильных мира сего, как она предвидит, станет следствием рождения Мессии. Таким образом, в обоих случаях опыт милости Божьей, переживаемый самой поющей женщиной, предвосхищает то, что испытают другие. И здесь и там происходящее с женщиной в домашней, семейной обстановке выходит за ее пределы и приобретает всенародное, даже всемирное значение. Сочетание (у каждой песни — в своем контексте) частного и общего, личного и общественного, домашнего и публичного — вот истинный смысл этих песен, лишь затемняемый рассуждениями об источниках, объявившими это сочетание вторичным и искусственным. В песни Анны это сочетание формируется с

помощью *inclusio*: она упоминает «рог мой» в начале песни (стих 1) и «рог помазанника [Божьего]», то есть царя, в конце (стих 10). В песни Марии, как мы увидим далее, также есть литературные «маркеры», указывающие на сознательное сочетание личного и общественного⁴¹.

Функциональную параллель между историей и песнью Анны, с одной стороны, и историей и песнью Марии — с другой, можно расширить, указав на их функции в тех объемных повествованиях, началом которых они обе являются. Из истории рождения Самуила вырастает все остальное повествование 1 и 2 Книг Царств, а песнь Анны не только предсказывает дальнейшие события, но и раскрывает их богословский смысл: исполнение замысла Божьего на народе его⁴². Здесь предвидится не только освобождение угнетенного Израиля от филистимлян, но и восхождение к власти Давида — младшего сына бедного крестьянина (о бедности и низком общественном положении Давида см. 1 Цар 18:23; см. также 2 Цар 22:28). Подразумевается и то, что Бог наделит властью Давида, чтобы он защищал бедных и униженных, из среды которых вышел сам, — пусть в реальной истории Давидова царствования этот идеал и не был воплощен в полной мере. Песнь Анны завершается упоминанием царя, помазанника Божьего (1 Цар 2:10b; ср. 2 Цар 23:1), не по какому-то недосмотру редактора, пропустившего этот анахронизм (ибо Анна жила в до-царскую эпоху), но поскольку с ее сына начинается новая эпоха в жизни Израиля — целая серия таких спасительных деяний Божьих, как царствование Давида; и все эти дары Божьи вырастают из рождения у нее сына и ее обета посвятить сына Богу, хотя с первого взгляда это и может казаться незначительной житейской историей на фоне грандиозных событий всенародного и международного масштаба.

Таким же образом и песнь Марии предсказывает историю ее сына, которой посвящено все остальное Евангелие от Луки (и даже Деяния Апостолов). Тема перемены местами сильных и слабых, характеризующая спасение Божье в песни Марии, повто-

ряется в словах Симеона, обращенных к Марии (Лк 2:34: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле»), и характерна для Евангелия от Луки в целом⁴³.

С точки зрения современного феминизма, конечно, разочаровывает, что роль Марии как орудия в деле спасения Божьего, хотя и прославляемая и превозносимая, ограничена традиционной социальной ролью женщины-матери⁴⁴ — в отличие от Деворы или Иудифи, принявших на себя мужские роли и обязанности. Но из-за этого не следует упускать из виду, что рассказ о Марии предлагает нам истинно гиноцентричный взгляд на материнство, какого мы не находим в андроцентричном рассказе о рождении Иисуса у Матфея. Некоторые феминистические критики склонны рассматривать материнство в Библии исключительно в патриархальном ключе, как стереотипную социальную роль женщин, служащую интересам их мужей и отцов в мире, подчиненном законам патрилинейного наследования. В результате все библейские образы женщин-матерей воспринимаются как отражение точки зрения патриархальных властных структур в обществе. Быть может, это справедливо в качестве эвристического подозрения — однако принимать эту идею догматически, без критики значит исключить возможность того, что в некоторых текстах может отражаться независимое женское осознание особой значимости материнства.

И здесь, как уже не раз у нас случалось, Псевдо-Филон дает возможность взглянуть на интертекстуальные связи Луки под новым и полезным углом⁴⁵. У Псевдо-Филона не только Анна восхваляет свое материнство как новый этап в деле спасения Израиля и всех народов, называя себя «кормилицей Израиля» (*Библейские древности*, 51:2-6)⁴⁶, но и Девора, вообще в буквальном смысле не мать, изображается как мать своего народа. Библейский образ ее как «матери в Израиле» (Суд 5:7; ср. *Библейские древности*, 33:6) развивается как описание ее политического авторитета. Она наставляет народ, «предостерегая» израильтян как «женщина Божья» и «просвещая» их как «одна из рода женского», и просит

«повиноваться мне, как матери своей» (*Библейские древности*, 33:1; ср. 33:4). В случае Анны материнство в буквальном смысле слова превозносится как ключевое событие в Божьем замысле спасения народа, однако не как выполняющее подчиненную роль в мире патриархальной власти, а как привилегия, предполагающая подчинение одному лишь Богу. Поэтому материнство может, как в случае Деворы, стать метафорой ее исключительной роли, выходящей за рамки того, чего обычно ждало общество от женщин. Это возможно лишь потому, что материнство рассматривается здесь гиноцентрично, как достояние самих женщин, а не их мужей. Такое восприятие материнства восходит к самому первому упоминанию о нем в Писании — когда Ева, нарекая имя своему первенцу, с восторгом переживает ощущение данной ей Богом способности производить на свет новую жизнь: «Я произвела человека посредством Яхве» (Быт 4:1)⁴⁷.

Аналогично, было бы большой ошибкой видеть в материнстве Елизаветы или Марии служение патриархальным и патрилинейным интересам их мужей — как несомненно выглядела бы их материнская роль с андроцентричной точки зрения. Хотя Елизавета и несет на себе социальную стигму бесплодия (по-видимому, вина за бесплодие здесь, как часто бывало в древних культурах, по умолчанию возлагается на женщину)⁴⁸, а затем освобождается от этого несчастья (Лк 1:25), значение рождения у нее сына не имеет ничего общего с продолжением отцовского рода. Это символизируется отказом дать ему имя в честь кого-либо из родичей по отцовской линии (1:59–63)⁴⁹. Как и сын Анны, Иоанн посвящен Богу еще до рождения (1 Цар 1:11; Лк 1:15). Более всего поражает полное отсутствие Иосифа в истории материнства Марии в Лк 1. Несмотря на то что в главе 2 Иосиф неизбежно появляется как формальный в глазах общества отец Иисуса, Мария носит и рождает ребенка не для него. Иные феминистические критики скажут, быть может, что земных мужей для Елизаветы и Марии попросту заменяет небесный Патриарх — они оказываются игрушками в Его руках⁵⁰. Однако это означает

грубо-буквалистским образом приравнять послушание Богу к подчинению другому человеку, упуская при этом одно из важнейших прозрений библейской духовности: служение Богу и есть истинное освобождение и реализация своего «я». Мария в наибольшей степени становится собой, активно действующей и ответственной личностью, когда поступает как раба Господня (Лк 1:38, 48), принимая слово Божье и беря на себя ответственность за действия в соответствии с этим словом (1:38, 45).

Именованье «раб Божий» ни в коем случае не уничительно. Называя себя таким образом, сама Мария, без сомнения, выражает свою готовность служить Богу (ср. использование того же выражения у Анны, 1 Цар 1:11); однако в библейском контексте — это почетный титул. Он ставит Марию в один ряд с особыми «рабами» Божьими, великими вождями Божьего народа, активными участниками его спасительного плана — Авраамом (Пс 105:42), Моисеем (Нем 9:14; Мал 4:4 [МТ 3:22]), Иисусом Навином (Нав 24:29; Суд 2:8), Давидом (Пс 89:3 [МТ 4]), Даниилом (Дан 6:20 [МТ 21]) и даже самим Мессией из рода Давидова (Иез. 34:23; 37:24). Отсюда вопрос: служат ли интертекстуальные аллюзии у Луки сравнению Марии только с женщинами-орудиями спасительной Божьей воли или также и с игравшими ту же роль мужчинами? С этой точки зрения стоит отметить, что Псевдо-Филон, с удовольствием занимавшийся поиском в библейских рассказах параллелей, особенно между мужскими и женскими персонажами, описывает великую победу Деворы и Варака над Сисарой как параллельную победе над египтянами при Исходе (*Библейские древности*, 32:16–17), причем намекает на сравнение Деворы с Моисеем⁵¹. Вступление к его версии песни Деворы и Варака (*Библейские древности*, 32:1), по-видимому, отражает вступление к Песни Моисея на море (Исх 15:1)⁵². Более того: хотя песнь Иудифи (Иуд 6) по своей функции в повествовании более всего параллельна песни Деворы (Суд 5), лексика ее недвусмысленно отсылает к Песни Моисея (Исх 15)⁵³. Это позволяет некоторым ученым утверждать, что Иудифь изображается не только

как новая Девора и новая Иаиль⁵⁴, но и как новый Моисей⁵⁵. Совсем недавно Клаудия Рейкел, на основе своего исследования интертекстуальных взаимоотношений между Иуд 16 и Исх 15, пришла к выводу, что Книга Иудифь воспроизводит богословскую структуру Книги Исход и, приписывая Иудифи, как Моисею, новую песнь исхода, делает ее вождем нового исхода из Египта⁵⁶.

Начальные слова песни Марии интересны тем, что в них поющая, восхваляя Господа, говорит о себе от первого лица. В этом отношении «Величит душа моя» отступает от модели хвалебного псалма, которой следуют многие псалмы из Псалтири, а также победный гимн Иудифи (Иуд 16:1), чаще начинающиеся с предложения к другим присоединиться к прославлению Господа. И в этом отношении песнь Марии ближе к песни Анны (1 Цар 2:1), но также напоминает и Песнь Моисея на море (Исх 15:1-2; отметим, что параллелизм песни Мариам [15:21] с начальными словами песни Моисея не распространяется на упоминание себя в первом лице — вместо этого звучит призыв к другим присоединиться к хвале, и песнь, данную Израилю для воспевания при новом будущем исходе (Ис 12:1)⁵⁷. Другие лексические элементы в «Величит душа моя» также отсылают к описаниям исхода в Еврейской Библии / Ветхом Завете: Бог «сотворил мне величие» (Лк 1:49; ср. Втор 10:21); «явил силу мышцы Своей» (Лк 1:51; ср. Исх 15:16). Впрочем, этого еще недостаточно, чтобы понять «Величит душа моя» как песнь нового Моисея о новом исходе⁵⁸, поскольку существуют и другие ветхозаветные параллели, столь же близкие в буквальном смысле слова (например, Пс 71:19; 89:10 [МТ 11]).

Однако стоит принять во внимание еще одно соображение. В Еврейской Библии/Ветхом Завете и Апокрифах есть серия хвалебных песен, воспеваемых Богу за Его спасительные деяния для Его народа:

- Исх 15:1-18 (Моисей); 15:21 (Мариам)

- Суд 5 (Девора и Варак)
- Цар 2 (Анна)
- Цар 22 (Давид)
- Ис 38:9-20 (Езекия)
- Иуд 16 (Иудифь)
- Дополнения к Дан 3 (Седрах, Мисах и Авденаго)
- Тов 13 (Товит)⁵⁹
- Ис 12 (Израиль во время нового исхода)

Для древних иудейских читателей Писания Песнь Моисея на море могла выглядеть «как первое звено традиции благодарения и хвалы, постоянно повторявшихся в истории Израиля»⁶⁰. На этом фоне гимну «Величит душа моя» не требовалось каких-либо специальных отсылок к словам Песни Моисея, чтобы гимн мог восприниматься как часть той же серии. Интертекстуально песнь Марии (как и песни Захарии и Симеона) находится в этой великой традиции, а первым прецедентом прославляемого ею спасения является Исход. Как живое орудие спасения Мария стоит в ряду других исполнителей хвалебных песней: Моисея и Мариам, Деворы и Варака, Анны и Давида. Однако необходимо отметить: назначение этих песней, согласно литературной модели, заданной в Исх 15, не в том, чтобы прославить певца, но чтобы воздать всю славу Богу, могущественному Спасителю Своего народа⁶¹.

3. НИЗКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ МАРИИ

Читая «Величит душа моя», невозможно не заметить параллели между «низким статусом» Марии, «смирненной рабы» Божьей (Лк 1:48), ради которой Бог «сотворил величие» (стих 49), и «смирненными», которых Бог «вознес» (стих 52), как и «отрока Своего Израиля», которому Бог помог. Однако исследование структуры песни Марии помогает нам понять, что это — ее главная тема.

В таблице 2 (на с. 114) я показываю, что песнь делится на две строфы равной длины, с центральным или переходным стихом (51) в центре⁶². В каждой строфе я выделил курсивом слова, перекликающиеся со словами в другой строфе. Эти соответствия подкрепляют параллель между тем, что сделал Бог для самой Марии (строфа 1), и тем, что он сделал для бедных и униженных (строфа 2). Первая строфа, хотя под конец (стих 50) и распространяет милость Божью с самой Марии на всех, боящихся Бога, не содержит «негативного» элемента — суда Бога над сильными и возвысившимися. Вторая строфа начинается четырьмя строками, в которых описывается, в хиастической манере (А — могущественные, Б — униженные, А¹ — голодные, Б¹ — богатые), обмен местами, составляющий часть спасительных деяний Божьих. Переходный стих возвращает нас к деяниям Бога на благо самой Марии, о которых говорится в первой строфе («явил силу мышцы Своей»), и направляет вперед, к суду над сильными, описанному во второй строфе («рассеял надменных помышлениями сердца их»). Но тему обмена местами он вводит так, что она связывает Марию из первой строфы с более общими утверждениями во второй строфе: силой руки Своей Бог возвысил бедную рабу свою Марию и унизил гордецов.

Как и в песни Анны, тема обмена местами, с одной стороны, относится здесь, по-видимому, и к богатым и бедным в самом Израиле и, с другой — к Израилю как смиренному рабу Божьему и его могущественным языческим угнетателям. В контексте иудаизма I века к последним вряд ли можно отнести вторую строфу в целом, однако (как подтверждается позднее словами Симеона в 2:34) здесь, несомненно, имеется в виду и различие внутри самого Израиля — между истинными смиренными рабами Божьими и теми, кто, уподобляясь языческим врагам Бога, угнетает или эксплуатирует своих же собратьев-иудеев. (Понятие «смирение» или «униженность» [ταπεινωσις] может применяться и к Израилю, как угнетенному и униженному [например, во Втор 26:7; 1 Цар 9:16; 1 Мак 3:51; 3 Мак 2:12], и к положению

бедняков в Израиле [1 Цар 18:23; Ис 11:4; 14:32]⁶³, и даже к бесплодию женщин, подобных Анне и Елизавете [Быт 16:11; 1 Цар 1:11].) В любом случае Мария с ее «смирением» (стих 48) – несомненно, яркий пример тех, кого Бог возвысил. Но она не только олицетворяет угнетенных. Бог возвышает ее из униженного положения, делая матерью Мессии – и тем самым, через пришествие Мессии, Мария способствует возвышению всех своих «подруг по несчастью». Все это описывается в песни, полной глаголов в аористе⁶⁴, как единый акт спасения Богом Его народа: сделав Марию матерью Мессии, Он тем самым предопределил возвышение униженных и смирение сильных в Израиле, которое осуществит ее сын.

Таблица 2. Структура гимна «Величит душа моя Господа» (Лк 1:46–55)

Строфа 1		
46	Величит душа моя Господа,	Величит душа моя Господа
47	И возрадовался дух мой о Боге, Спасителе моем,	и возрадо́вася Ду́хъ мой о Бо́зѣ Спа́сѣть мое́мъ:
48	Что призрел Он на смирение рабы Своей, Ибо отныне будут убожать меня все роды;	я́ко призрѣ́ на сми́рніе рабы́ своея́: с бо, отнынѣ́ убожа́тъ мя́ вси́ родѣ́:
49	Что сотворил мне величие Сильный, И свято имя Его;	я́ко сотвори́ мнѣ́ вели́чіе си́льный, и свято́ и́мя его́:
50	И милость Его в роды родов К боящимся Его;	и ми́лость его́́ въ ро́ды родо́въ боя́щимся́ его́́:
Переходный стих		
51	Явил мышцу силы Своей; Рассеял надменных помышлениями сердца их.	сотвори́ держа́ву ми́шцею́ своею́: расточи́ го́рдья ми́слию́ се́рдца ихъ́:

Строфа 2		
52	Низложил сильных с престолов, И вознес смиренных;	низложі́ сѣльнѣя со престѡль, и вознесѣ смирѣнныя:
53	Алчущих исполнил благ, И богатящихся отпустил ни с чем.	ѡлчущѣя испѡлни блѡгъ, и богатѣющѣя отпусти тщѣ.
54	Воспринял Израиля, отрока [букв. раба. — Прим. пер.] Своего, Вспомняв милость,	Воспрѣять Израїля ѡтрока своего, помянѣти милости,
55	Как говорил отцам нашим, К Аврааму и семени его до века.	ѣкоже глагола ко отцѣмъ нашѣмъ, Авраѡму и сѣмени его до вѣка.

Но в чем состоит «смирение» (*ταπεινωσις*) Марии? Хотя слова «бедные» и «смиренные» в иудейской традиции, помимо указания на социально-экономический статус, приобрели сильные религиозные коннотации, ошибочно думать, что они указывают лишь на смирение перед Богом и доверие к Богу, без всяких «земных» обертонов. Скорее, это значение вторично: пока жизнь идет своим чередом, сильные и богатые, как правило, склонны самоуверенно полагаться на себя и пренебрегать Богом — а те, кому в мире сем положиться не на что, чаще признают свою нужду в Боге и со смиренным доверием обращаются к Нему. Поэтому тема обмена местами сочетает в себе социально-экономический и религиозный мотив⁶⁵.

Таким образом, «Величит душа моя» (Лк 1:48, 52) опровергает взгляд тех, кто считает, что Мария у Луки не обладает низким социальным статусом, поскольку ей приписывается честь происхождения из рода Ааронова (см. 1:36), а ее мужу, и, возможно также ей самой, — из рода Давидова (1:27)⁶⁶. Первый пункт в любом случае сомнителен. Поскольку священство в роду Аарона передавалось только по мужской линии, мы не можем сказать, указывает ли родство (неуточненное) с Елизаветой, дочерью священника-ааронида (1:5), на то, что и сама Мария происходила

от священников. Кроме того, не стоит с такой уверенностью, как это делают многие ученые, предполагать, что священник непременно занимал высокое положение в обществе. Обычные священники вроде Захарии, которые вели крестьянский образ жизнь в иудейских селениях, а в Храме служили лишь одну неделю в году, по своему положению несомненно не равнялись священнической аристократии, управлявшей Храмом и извлекавшей выгоду из его богатств, а также той власти, которую давала им тесная связь с Храмом. Почтенная родословная — лишь одна из составляющих высокого статуса: ее может успешно нивелировать недостаток экономических ресурсов, а вместе с ними — власти и влияния в обществе. Утверждение Джоэла Грина, что Лука сознательно изображает Захарию и Елизавету носителями высокого положения, согласно царившим в тогдашнем обществе ценностям, чтобы затем, неожиданно для читателя, в порядке «обмена местами», воздать главную честь женщине низкого положения — Марии, неубедительно, поскольку от обещанного Богом обмена местами выигрывает и Елизавета⁶⁷. В общественном положении Елизаветы на первом плане стоит общественное неодобрение ее бесплодия (1:25) — и, как и в случае с Анной, Бог «переворачивает» ее ситуацию, даруя ей сына с особым, высоким божественным призванием. Это ставит под вопрос и такое прочтение встречи Елизаветы и Марии, согласно которому обмен местами происходит между ними: Елизавета, пожилая женщина из потомства Ааронова, склоняется перед юной девушкой низкого социального положения, поскольку Бог сделал ее матерью Господа Елизаветы (1:43)⁶⁸. Такое прочтение противоречит явной параллели между ними: обе они получают милость Божью, возвышающую их из низкого положения, и в этом обе, хотя и по-разному, сравниваются с Анной.

Ошибочно думать, что упоминание родословной всегда связано с высоким положением и почетом. Происхождение Иосифа от Давида (1:27) упомянуто вынужденно — ведь иначе невозможно объяснить, почему сын Марии может считаться потомком

Давида (1:32) и таким образом исполняет пророчество о Мессии из рода Давидова. Вместе с тем это делает маловероятным утверждение Грина, что почет, связанный с происхождением от Давида, не распространялся от Иосифа на Марию, о родителях или предках которой нам ничего не сообщается (1:27). Если слова ангела в 1:32 подразумевают, что сын Марии будет почитаться как потомок Давидов благодаря происхождению Иосифа от Давида, — трудно поверить, что на саму Марию честь высокого происхождения, которой обладает ее нареченный супруг, не распространялась. Во всяком случае, обручение в иудейском обществе I столетия, по всей видимости, предполагало, что обрученная невеста разделяет социальное положение мужчины, официально объявленного ее будущим супругом.

Предположение о сущности «низкого статуса» Марии, не требующее обращения к низкому социальному статусу Иосифа, состоит в том, что она терпела позор от того, что забеременела, еще не живя с мужем⁶⁹. В самом деле, вполне возможно, для читателей I века позор Марии был столь очевиден, что не требовал специальных упоминаний и объяснений; однако здесь возникает серьезное затруднение. Если Мария терпела позор — он был связан именно с тем, что Бог выбрал ее девственной матерью Мессии; следовательно, Бог не мог возвысить ее из этого унижения, сделав опять-таки матерью Мессии. Предположение Ари Троост, что в своем вопросе Гавриилу в 1:34 Мария «беспокоится о социальной двусмысленности своего положения и о том, как это скажется на будущем ребенке» и просит «защиты для себя и помощи в преодолении последствий возвещенной ей беременности», несостоятельно⁷⁰. Мария спрашивает о том, как возможно забеременеть, не зная мужа, а не о том, как ей пережить связанный с этим позор.

Верно, что, в отличие от Матфея и Марка, Лука не упоминает, что Иосиф был ремесленником (ср. Лк 4:22 с Мф 13:55; Мк 6:3)⁷¹. Однако он не делает ничего, хотя бы отдаленно напоминающего тактику позднейшего «Протоевангелия Иакова»,

автор которого старается намекнуть, что Иисус происходил из более высоких социальных слоев, чем указано в евангелиях, — возможно, в ответ иудейским критикам христианской веры в Иисуса-Мессию. В «Протоевангелии» отец Марии Иоаким — богатый иерусалимский аристократ (1:1), приглашающий к себе на пиры всю иерусалимскую элиту (5:2). А Иосиф, хоть и работает топором (9:2), очевидно, не обычный ремесленник, а высококвалифицированный мастер-строитель (9:2; 13:1).

Напротив, рассказ Луки о жертвоприношении Марии и Иосифа (2:24) подразумевает недостаток материальных средств (ср. Лев 12:6–8). История пастухов (2:8–20), хотя и не предполагает непременно, что Иосиф и Мария находятся внизу социальной лестницы, подчеркивает желание Луки изобразить рождение Иисуса смиренным, поместить его среди бедняков. В этом контексте рождение Иисуса в Вифлееме, «городе Давидовом» (2:11), и признание его пастухами вовсе не указывает на честь и почет, положенные наследнику древнего царского рода; скорее, это намек на бедность и незнатность самого Давида, вифлеемского пастушка, ставшего царем. Мессия, который должен быть идеальным Давидом и царствовать, праведно покровительствуя бедным (Ис 11:4), происходит, как и сам Давид, из бедняков — поэтому и единоклубен с ними. Он — царь, отвечающий не ожиданиям элиты, а надеждам бедняков на царя, который возвысит униженных и накормит голодных⁷².

По-видимому, упоминая происхождение от Давида, Лука стремится вызвать ассоциацию не с высоким царским происхождением, а с изначально низким социальным положением самого Давида. Это подтверждает родословие Иисуса у Луки, в котором автор возводит происхождение Иисуса от Иосифа к Давиду, а от него — к Адаму (Лк 3:23–38). Как я уже подробно показал в другом месте⁷³, родословие от Луки — сложный богословский текст, в котором, как и во многих библейских родословиях, содержится отнюдь не только генеалогическая информация. Согласно этому родословию, Иисус происходит от Давида не через Соло-

мона и царей иудейских, как в родословии от Матфея (Мф 1:6–11), а через малоизвестного Нафана, девятого сына Давида (ср. 1 Пар 3:5). С официальной линией наследников Давидова престола это родословие связано через Зоровавеля и его отца Салафиила (Лк 3:27; ср. Мф 1:12–13); однако в остальном между Нафаном и Иосифом находится череда совершенно неизвестных имен. Это родословие воплощает в себе истолкование пророчеств о Мессии из рода Давидова, согласно которому Мессия будет происходить не от линии наследников престола, а из потомков вифлеемской Давидовой родни. Таково значение ключевого текста о Мессии из рода Давидова – Ис 11:1: «Произойдет отрасль из корня Иессеева, и ветвь произрастет из корня его». Дерево срублено под корень – и из корней его произрастает новый росток. Самое естественное значение этого – то, что царский дом Давидов будет «срублен» судом Божиим (ср. Ис 10:33–34), и идеальный царь будущего родится не в ряду наследников престола Иудеи, но произойдет из того же корня – что подчеркивается именем Иессея, отца Давида. Таково же значение пророчества Михея о рождении Мессии в Вифлееме (Мих 5:2 [МТ 1]). Новый царь родится не в Иерусалиме, не в царском дворце, но в маленьком городке Вифлееме, откуда начался род Давидов⁷⁴. После того как Давид стал царем, Вифлеем не играл никакой роли в истории Израиля. Соломон и все его наследники рождались не в Вифлееме, а в Иерусалиме. Таким образом, рождение Иисуса в Вифлееме и у Матфея, и у Луки (но у Луки – яснее) указывает на возвращение к корням рода Давидова, к обычным людям. Вифлеем – город Давидов (Лк 2:11), но не город потомков Давидовых начиная с Соломона.

Итак, мы видим, что низкий социальный статус Марии, о котором говорит она сама в гимне «Величит душа моя», вполне соответствует статусу, необходимому для Мессии – идеальному царю, который, сам выйдя из низов, возвысит униженных и унижит гордых. Теперь можно и задаться вопросом: какова же связь между низким статусом Марии и тем фактом, что она

женщина? Случайно ли это (ведь очевидно, что матерью Мессии может быть только женщина) — или принадлежность Марии к женскому полу усиливает восприятие ее как человека с низким статусом?

Один из возможных подходов к этому вопросу — рассмотреть, как тема обмена местами, доминирующая, как мы видели, в «Величит душа моя», раскрывается в более ранних образцах библейской традиции песней, воспеваемых людьми—орудиями промысла Божьего. Эта тема возникает в песни Давида (2 Цар 22:28; пар. Пс 18:27 [МТ 28]), но более ярко — в песни Анны (1 Цар 2:4–8), представляющей собой наиболее яркий литературный прецедент развития этой темы до «Величит душа моя». Как и Мария, Анна своим примером подтверждает присущее Богу возвышение униженных. Однако, как ни разительна эта параллель между двумя женщинами, Анной и Марией, необходимо отметить: униженное положение Анны не в том, что она женщина, а в том, что она *бесплодна*, — и «возвышение» проявляется в даровании ей ребенка.

К теме обмена местами обращается и песнь Иудифи. Сама Иудифь — орудие Божье, благодаря которому униженный народ, беззащитный перед огромной армией гордого ассирийского военачальника, торжествует и празднует свое освобождение, а могучий Олоферн оказывается повержен, и армия его гибнет (Иуд 16:5–12). Бог доказывает, что Он действительно, как называла его Иудифь чуть раньше, «Бог смиренных, помощник умаленных, заступник немощных, покровитель упавших духом, спаситель безнадежных» (Иуд 9:11). Однако примечательно, как эта тема в книге связывается с тем, что на этот раз орудие Бога — женщина. Внимание читателя постоянно привлекается к тому, что Олоферн побежден не юными воинами, не могучими великанами, а «низложен рукою жены» (Иуд 16:5–6) — это выражение повторяется несколько раз (9:10; 13:15; 16:5)⁷⁵. Оно заимствовано из Суд 4:9, где относится к гибели Сисары от руки женщины Иаили, одной из библейских прототипов Иудифи. В

пересказе истории Иаили у Псевдо-Филона (*Библейские древности*, 31:1, 7, 9) это выражение также сохраняется. В том, что Сисара гибнет не в бою с равным себе мужчиной, а «от рук слабой женщины», есть нечто унижительное (*Библейские древности*, 31:1; о стыде погибнуть от рук женщины см. также Суд 9:54). Такое унижение гордеца подразумевается и в Книге Иудифь (9:10); однако, быть может, важнее здесь то, что предполагаемое бессилие Иудифи как женщины связывает ее с угнетенным положением народа (ср. 9:9–11). Это не обязательно отражает взгляд на женщину как на существо «слабое» во всех отношениях; речь идет о том недостатке силы, который обычно приписывается женщине в мужском мире политики и войны⁷⁶. О том, что Иудифь — вдова, упоминается явно для того, чтобы подчеркнуть ее уязвимость: хотя она и богата — и в этом смысле совсем не является типичной израильской вдовой — но совершенно одинока, без мужа и без детей⁷⁷. Одна, с одной лишь служанкой, в шатре Олоферна, Иудифь — архетипическая беззащитная женщина перед лицом превосходящей мужской силы. То, что она наносит Олоферну смертельный удар, ярко и драматично воплощает в себе идею, что Бог губит сильных и гордых, даруя победу тем, кого они презирают и угнетают⁷⁸.

В контексте Лк 1 Мария — также одинокая женщина, поддерживает ее только родственница Елизавета. Хотя многие детали истории Иудифи к истории Марии совсем не подходят, вполне возможно, что она как смиренная раба Божья, олицетворяет собой Израиль, именно *как женщина* воплощает в себе слабость униженных перед грубой силой богатых и надменных. И как и Иудифь, Мария не только связана с униженными, но и наделяется Богом силой, необходимой, чтобы стать Его орудием в их возвышении.

IV

АННА ИЗ КОЛЕНА АСИРОВА

*Благословенна и Анна,
Что возненавидела дом свой и возлюбила Храм Господа своего.
Восемьдесят лет всматривалась она в сокрытую красоту
И не насытилась¹.*

1. ВВЕДЕНИЕ

Согласно Лк 2:36, пророчица Анна происходила из колена Асирова. Следовательно, она — единственная из иудеев Нового Завета, по утверждению авторов, принадлежавшая не к колену Вениаминову, Иудину или Левиеву, а к одному из северных колен Израилевых². Большая часть комментаторов Евангелия от Луки обходят ее происхождение молчанием³; те же, кто упоминает об этом, отмечают, что оно их удивляет. Джозеф Фитцмейер замечает: «Что делает пророчица из колена Асирова в Иерусалимском храме, остается загадкой; возможно, Луку мало интересует географическое расположение Асира — об этом можно судить по его дальнейшему рассказу об Анне»⁴. О «загадке» говорит и Реймонд Браун: «Это генеалогическое указание загадочно: израильтяне в Иерусалиме, как правило, принадлежали к коленам Иудину («иудеи»), Вениаминову или Левиеву — и обычно генеалогические воспоминания восходили к этим родам»⁵.

Далее в своем примечании к Лк 2:36 Браун несколько развивает эту мысль; однако в целом он, по-видимому, согласен с Фитцмейером в том, что происхождение Анны никакого серьезного значения не имеет, так что в своем пространном экзегетическом комментарии об Анне более об этом не упоминает⁶. В настоящей главе я постараюсь показать, что для компетентного читателя I столетия происхождение Анны из колена Асирова никакой загадки не представляло. Напротив, оно было не только вполне очевидно, но и составляло важную часть характеристики Анны у Луки.

В первых двух разделах главы я намерен показать, что присутствие Анны из колена Асирова в Иерусалиме вполне исторически достоверно. Для читателя Луки из иудеев, жившего в Иерусалиме до 70 года или хотя бы много о нем слышавшего, в ее происхождении не было ничего загадочного — напротив, она была для него понятным и правдоподобным персонажем. Даже если Анна — вымышленная героиня, она изображена вполне реалистично: это касается, в том числе и ее принадлежности к колену Асирова. Однако в третьем и четвертом разделах я покажу: есть основательные причины полагать, что Анна — реальное лицо и что в подробностях о ней отражаются действительные исторические события.

2. ГДЕ ЖИЛИ ПОТОМКИ КОЛЕНА АСИРОВА?

В этом разделе я постараюсь ответить на вопрос: где в период Второго храма вероятнее всего было встретить членов колена Асирова? Для начала необходимо забыть о популярной идее «потерянных» десяти колен. Северные колена (одни иудейские писатели того времени считали, что их — десять⁷, другие — что девять с половиной⁸) никто не считал «потерянными»⁹. Но где могли иудеи того времени ожидать встречи с людьми, ведущими свой род от колена Асирова?

А. ГАЛИЛЕЯ

Изначально территорией колена Асирова были западные холмы Галилеи, граничащие с финикийским побережьем (принадлежавшим Асиру лишь номинально) и с территориями Неффалима и Завулона на востоке и юго-востоке (Нав 19:24–31; Суд 1:31–32; 3 Цар 4:16; ср. Суд 5:17; 3 Цар 9:13). Когда Тиглатпаласар III, царь Ассирии, завоевал Галилею — по-видимому, это произошло в 733 году до н.э. — множество ее жителей были переселены в другие страны (4 Цар 15:29; ассирийские надписи в ANET 283–284). Хотя все галилейские города, упоминаемые в связи с этой военной кампанией, по-видимому, располагались на территориях Дана (см. также Суд 18:30), Неффалима и Завулона (см. также Ис 9:1 [МТ 8:23]), можно предположить, что в изгнание отправились и асириты. После этого мы вновь слышим об асиритах в Галилее только в 2 Пар 30:11, в связи с попыткой Езекии добиться от северных колен лояльности Иерусалимскому храму. Хотя рассказ о попытке Езекии распространить иерусалимское влияние на север, вполне возможно, имеет под собой историческую основу,¹⁰ — весьма вероятно, что упоминание Асира здесь связано лишь с желанием автора привести пример племен, обитающих далеко на севере, на землях Завулоновых (ср. стих 18, где Асирова колено исчезает, зато появляется Иссахарово колено, которого в стихе 11 не было)¹¹. Стоит, однако, отметить: автор Паралипоменона принимает как само собой разумеющееся, что и после высылки множества израильтян в Ассирию члены галилейских колен, в том числе колена Асирова, по-прежнему живут в Галилее (см. также 34:6). Видимо, именно так обстояло дело в его времена¹². Стоит отметить: о Галилее, в отличие от Самарии (3 Цар 17:24), нигде не говорится, что ассирийцы заселяли ее колонистами из других стран.

Однако трудно определить, до какой степени в Галилее сохранилось автохтонное израильское население¹³. Из 1 Мак 5:21–23 можно сделать вывод, что во времена восстания Маккавеев

израильское меньшинство обитало там в окружении языческого большинства; современные археологические свидетельства также подтверждают, что, по крайней мере Верхняя Галилея, была по сути языческой вплоть до завоевания Галилеи Хасмонейми в конце II века до н.э. После этого по всей Галилее языческие поселения сменились иудейскими¹⁴. Большая часть поселенцев были иммигрантами из Иудеи. Таким образом, иудейское население Галилеи в I веке до н.э. и I веке н.э. должно было состоять из небольшого числа коренных израильтян, обитавших здесь со времен Первого храма, большого числа иудейских переселенцев, а также, возможно, обращенных язычников. Свидетельств нам недостает, однако можно предположить, что видные местные семейства хранили предания о своем происхождении от древних израильских колен, живших в Галилее. Если такие семьи, принадлежавшие к колену Асирову, по-прежнему жили на своих старых племенных территориях, они должны были обитать на границе Галилеи Иудейской и Финикии, в местах, где со времен Хасмонеев шли постоянные трения и борьба за превосходство между иудеями и язычниками¹⁵. Тот иудейский эсхатологический национализм, который Лука приписывает Анне (Лк 2:38), должен был быть привлекателен для местных иудеев. Более того, очевидно, что в иродианский период Галилея была вполне лояльна Иерусалиму и Храму¹⁶. И не было ровно ничего «загадочного» в том, что галилейская пророчица, ожидающая искупления Израиля от языческого владычества, переехала поближе к религиозному сердцу народа, к предполагаемому центру, откуда начнется восстановление нации, чтобы проводить время в Храме.

Б. СЕВЕРНАЯ ИУДЕЯ

Для полноты картины упомянем и о том, что в библейские времена существовали асириты, жившие не на племенных территориях на северо-западе, а в асиритском анклав на юге «горы Ефремовой», севернее земель Вениамина. Родословие Асира в

1 Пар 7:30–40, начиная со стиха 31, говорит только о семьях этого южного асиритского анклава¹⁷. Этот анклав входил в Иудейское царство в конце монархического периода, а в период после изгнания, возможно, вошел в состав провинции Йехуд¹⁸. Поэтому вполне возможно, что некоторые асиритские семьи принадлежали к иудейскому обществу на протяжении всего периода Второго храма и что именно из такой семьи происходила Анна. Однако то, что имена Берии (1 Пар 7:30) и Хевера (7:30–31), предков этой ветви Асирова колена, встречаются и в родословиях Ефрема (1 Пар 7:23) и Вениамина (1 Пар 8:13, 16, 17), говорит о том, что эти южные асиритские семьи со временем забыли о своем происхождении и начали восприниматься как части колен Ефремова или Вениаминова¹⁹. Поэтому кажется маловероятным, чтобы даже хорошо информированный читатель Лк 2:36 мог угадать в Анне потомка асиритской семьи, жившей в Иудее еще до изгнания.

В. Адиабена и Мидия

Места расселения позднейших изгнанников из Самарии в 4 Цар описаны достаточно подробно (17:6, 18:11), но об изгнанниках из галилейских колен сказано лишь, что их переселили в Ассирию (15:29). О заиорданских коленах, депортированных в ходе той же военной кампании Тиглатпаласара, в 1 Пар 5:26 говорится, что они были расселены в тех же местах, которые 4 Цар отводит изгнанникам из Самарии²⁰; однако, возможно, автор Паралипоменона здесь берет информацию из 4 Цар 17:6 и 18:11²¹, то есть это сообщение не является независимым свидетельством о новых местах жительства переселенцев. Однако вполне возможно, что в двух фазах израильского изгнания, отделенных друг от друга лишь двенадцатью годами, использовались одни и те же места изгнания. 4 Цар 17:6 и 18:11 упоминают о трех областях²²: (1) Халах (см. также Авд 20, текст, исправленный как в NSRV) — ассирийский Халахху, город и район к северо-востоку

от Ниневии; (2) река Хавор, впадающая в Евфрат в Северной Месопотамии, на которой стоял город Гозан²³ [в Септуагинте, славянском и русском синодальном переводах наоборот: Хавор — город, Гозан — река. — *Прим. пер.*]; и (3) города Мидии. В заключение Бустенай Обед замечает: «Вывозя депортированных из западных стран в Мадай, ассирийцы стремились укрепить свою власть в этом регионе, прежде всего против эламитов, и заселить опустошенные земли новыми обитателями — так же, как они поступали с землей Самарии и многими другими завоеванными областями»²⁴.

Потомки изгнанников в первой и второй из этих трех областей впоследствии, возможно, сформировали ядро позднейших иудейских общин Нисибина и Адиабены (Хадиавы)²⁵, как стала называться Месопотамия к западу и к востоку от Тигра в эллинистические и римские времена²⁶. Однако, хотя Нисибин и Адиабена получили первостепенную значимость для иудеев благодаря обращению в иудаизм Адиабенского царского дома в начале 30-х годов I века н.э., по-видимому, после Ассирийского периода изгнанники из северных израильских колен чаще всего ассоциировались с третьим местом изгнания — Мидией²⁷. В Книге Товита Товит и его родные, изображенные как члены колена Неффалимова из Галилеи, уведены пленниками в Ниневию (1:10), где находятся на протяжении всей истории, как и другие израильтяне (11:17)²⁸. Однако родственники их живут в городах Мидии, Экбатане и Рагах (1:14; 3:7; 4:1; 5:6), и после смерти Товита его сын Товия перевозит семью в Мидию, где, как он убеждается, безопаснее, чем в Ассирии и Вавилонии (14:4, 12–15). В Книге есть предположение, что после падения Ниневии потомки изгнанников из северных колен обосновались в Мидии. О других двух местах изгнания, названных в 4 Цар 17:6 и 18:11, даже не упоминается.

Описывая падение Самарии, Иосиф Флавий отмечает, что жители ее были депортированы «в Мидию и Персию» (*Иудейские древности*, 9.279)²⁹. В географии востока Флавий разбирается не

слишком хорошо и, видимо, не представляет себе реального местоположения других областей, упомянутых в 4 Цар 17:6 (так же, как не представляли его даже вавилонские раввины: Вавилонский Талмуд, *Киддушин*, 72а; Вавилонский Талмуд, *Йебамот*, 16b-17a). Но стоит отметить: он предполагает, что это даже восточнее Мидии³⁰. Далее, говоря о возвращении при Ездre, Флавий делает интересное добавление, которое мы подробно рассмотрим далее. Когда Ездра получил от царя Ксеркса послание, позволяющее иудеям вернуться в Иерусалим, он не только прочел его иудеям в Вавилонии, но и отправил список «своим соотечественникам (ὁμοεθνέις), бывшим в Мидии». Те возрадовались новостям, и многие из них отправились в Вавилон, чтобы присоединиться к своим соплеменникам в путешествии в Иерусалим. «Однако, — замечает Флавий, — в целом народ Израилев остался в этой стране. Так и вышло, что два колена в Азии и Европе сейчас подвластны римлянам, а десять колен и по сей день живут за Евфратом — огромные множества, коих и счесть невозможно» (*Иудейские древности*, 11.131-133). Любопытно: Иосиф Флавий здесь создает впечатление, что все члены южных колен в Вавилонии вернулись домой, а из десяти северных колен вернулась лишь малая часть, остальные же сформировали восточную диаспору. Несомненно, он знал, что в Вавилонии остались и потомки колена Иудина. Очевидно, Флавий имеет в виду, что большинство восточной диаспоры составляют потомки десяти колен, а большинство западной диаспоры — потомки двух. В любом случае стоит отметить, что единственным местом обитания изгнанников из северных колен он называет Мидию. Преувеличенный отзыв о числе восточной диаспоры связан, видимо, с тем, что Флавий хочет видеть исполнение обетования патриархам, что потомство их будет бесчисленно, как песок морской (Быт 13:16; 15:5; 32:12 [МТ 13]; Ос. 1:10)³¹. Мидия находилась вдали от Рима, где Флавий писал свои «Иудейские древности», так что он мог не бояться, что кто-нибудь его опровергнет. Однако о том, что потомков десяти колен следует искать в Мидии, Флавий знал не

только из Писания, но и из близких контактов Иерусалима с восточной диаспорой в период до 70 года н.э. (см. раздел 3), в которых Флавий мог в молодости участвовать лично. Наконец, среди прямых упоминаний об обитании потомков десяти колен в Мидии стоит упомянуть «Жития пророков» 3:17, где приводится пророчество Иезекииля: «Народ не вернется в землю свою, но будет жить в Мидии до искупления греха своего»³² — однако мы не можем быть уверены в датировке этого текста периодом Второго храма³³. Вторая книга Варуха 77:22 размещает девять с половиной колен «по ту сторону ширины многих вод Евфратовых» (ср. 78:1), что можно отнести и к Адиабене, и к Мидии.

Другие свидетельства о мидийской диаспоре мы обсудим далее, в разделе 3; там же я отмечу свидетельства того, что, несмотря на свое происхождение из северного царства, многие (если не все) изгнанники из северных колен в период Второго храма приняли тот же тип иудаизма, что и изгнанники из южных колен в Вавилонии, иначе говоря, приняли Иерусалимский храм и иерусалимскую версию Торы. Стоит отметить, что память о своей принадлежности к тому или иному колену скорее могла сохраниться в восточной диаспоре, чем в Галилее. В Мидии изгнанники с севера образовали замкнутые общины, твердо настроенные не растворяться среди окружающих язычников. Из Книги Товита мы видим, что изгнанники хорошо помнили не только свое колено, но и род и семью. Огромное значение в книге придается необходимости найти себе жену из отеческого рода (1:9; 3:15; 4:12-13). Сюжет Книги Товита вымышлен, однако, по всей видимости, она отражает реалии жизни в восточной диаспоре³⁴. Таким образом, информированный читатель Луки вполне мог предположить в Анне женщину из асиритской семьи, вернувшуюся в Иерусалим из восточной диаспоры.

Г. ИЕРУСАЛИМ

Свидетельства о потомках северных колен, живших в Иерусалиме в период Второго храма, скудны, но тем не менее они существуют. В 1 Пар 9:2–34 содержится рассказ о жителях Иерусалима, в другой форме приведенный в Неем 11. Однако в Неем 11:4 читается: «В Иерусалиме жили из сыновей Иуды и из сыновей Вениамина», а соответствующая вводная формула 1 Пар 9:3 добавляет к ним членов северных колен: «В Иерусалиме жили некоторые из сынов Иудиных, и из сынов Вениаминовых, и из сынов Ефремовых и Манассиных». «Ефрем и Манассия», по-видимому, представляют здесь все северные колена вкуче. Цель автора — указать, что в Иерусалиме, центре израильской цивилизации, можно было найти и северных, и южных израильтян. Упоминание Ефрема и Манассии — несомненно редакторская вставка; в дальнейшем тексте эти колена не указываются, там появляются лишь члены Иудина, Вениаминова и Левиева колен. Дальнейшая оценка этой вставки зависит от того, стремился ли автор Паралипоменона, как полагает большинство комментаторов, представить иерусалимское общество после возвращения из Вавилонского изгнания (несомненно, именно таково было намерение его основного источника; ср. Неем 11), или же, как считает Сара Яфет, он хотел показать Иерусалим во времена Давида³⁵. В последнем случае 9:2 можно перевести так: «Теперь те, кто жили прежде во владениях своих...» В первом же случае этот стих («Первые жители, которые жили во владениях своих...») следует понимать в свете упоминания об изгнании Иуды в стихе 1б, здесь имеются в виду те, кто первыми поселился на земле Иуды после возвращения. Если речь идет об Иерусалиме во времена Давида, то упоминание Ефрема и Манассии, отражающее желание автора показать, что Иерусалим всегда был центром всего Израиля, не имеет значения для нашего исследования. Если же здесь изображается Иерусалим после изгнания, то добавление Ефрема и Манассии отражает убеждение автора

в том, что Иерусалим оставался центром всего Израиля и далее, вплоть до его собственного времени: «Изображая восстановление единства Израиля при Езекии [2 Пар 30], он стремится подчеркнуть, что эта позднейшая община представляла весь Израиль, а не только бывшее южное царство, так что могла стать основой для возвращения всех, кто имел право притязать на израильское наследие»³⁶.

В последнем случае трудно понять, что представляет собой упоминание о северных коленах в Иерусалиме после изгнания — чисто идеальное видение, или же оно до какой-то степени основано на исторических фактах. Однако ту же идею разделяют два позднейших писателя. «Послание Аристея», вымышленная история о происхождении Септуагинты, рассказывает, что в ответ на просьбу царя Птолемея первосвященник иерусалимский Елеазар выбрал по шесть мужей из каждого из двенадцати колен и послал их в Египет переводить Тору на греческий (32, 39, 46–50). Любопытно, что египетский иудейский автор конца периода Второго храма уверен, что в Иерусалиме можно найти представителей всех двенадцати колен; однако невозможно судить, основана ли его уверенность на знании реального положения дел в Иерусалиме³⁷. Об Иосифе Флавии этого не скажешь — Иерусалим он знал прекрасно.

Мы уже отмечали, как, рассказывая о возвращении при Ездre, Флавий добавляет к библейскому рассказу (1 Esdras 8)³⁸ сообщение о том, что Ездра пригласил вернуться вместе с ним изгнанников из северных колен, обитавших в Мидии, и что «многие из них» так и поступили (*Иудейские древности*, 11.131–132). Почему Флавий «поправляет» Библию таким образом? Возможно, на основе экзегетического умозаключения. 1 Пар 9:3 он мог прочесть как сообщение об обитателях Иерусалима после изгнания и захотел объяснить, откуда там взялись «возвращенцы» из северных колен. Однако стих 9:3 слишком темен, чтобы легко принять такое объяснение. Более вероятно другое: Иосиф Флавий заметил, что список тех, кто вернулся с Ездрой, включает, после

упоминания о двух вождях-ааронидах и одном вожде-давидиде (1 Esdras 8:29 = 1 Ездр 8:2-3а), перечень количества «возвращенцев» из двенадцати родов израильских (1 Esdras 8:30-40 = 1 Ездр 8:3б-14). Он мог предположить, что эти двенадцать родов соответствуют двенадцати коленам: по одному роду из каждого³⁹. Однако и это объяснение проблематично. Некоторые из этих двенадцати родов (Парош, Пахаф-моав, Хаттуш, Адин) появляются в отрывке из Мишны (Мишна, *Таанит*, 4:5, где все они названы родами из колена Иудина), где перечисляются семьи, обязанные поставлять дрова в Храм. И эти, и другие роды из списка появляются и в других списках у Ездры и Неемии, однако не похоже, чтобы список из Мишны напрямую зависел от какого-либо из библейских источников. Возможно, это свидетельствует о том, что в конце периода Второго храма эти роды продолжали занимать в Иерусалиме высокое положение. В таком случае Флавий, сам принадлежавший к священнической аристократии, мог их знать — и знал, что некоторые семьи из списка двенадцати родов, вернувшихся вместе с Ездрой, принадлежали к коленам Иудину и Вениаминову. Так что вполне возможно, что добавление Иосифа о членах северных колен, вернувшихся вместе с Ездрой, основано не на экзегетическом умозаключении, а на собственном знании о том, что в его время в Иерусалиме жили семьи, возводившие свой род к израильтянам из мидийской диаспоры. Поэтому он и включил их предков в число тех, кто вернулся с Ездрой.

Все это нельзя назвать достоверными историческими свидетельствами в пользу того, что в Иерусалиме периода Второго храма проживали потомки северных колен; однако один исторический персонаж из этой диаспоры нам известен. Раввинистические предания рассказывают о раввине Науме Мидянине, действовавшем в Иерусалиме в последние годы периода Второго храма (Мишна, *Назир*, 5:4; Вавилонский Талмуд, *Кетубот*, 105а; другие ссылки на него см. в Мишна, *Шаббат*, 2:1; Мишна, *Бава Батра*, 5:2; Вавилонский Талмуд, *Абода Зара*, 7б). Независимо

от того, насколько действительны предания о нем в целом, можно предположить, что место его жительства сохранено верно⁴⁰. Судя по прозвищу «Мидянин», либо он сам, либо его родители переехали в Иерусалим из Мидии. Таким образом, он единственный член мидийской диаспоры в Иерусалиме периода Второго храма, чье имя дошло до нас⁴¹ — не считая Анны и ее отца Фануила, которые, как я покажу далее, также являются историческими личностями и относятся к той же диаспоре.

3. ИЕРУСАЛИМ И МИДИЙСКАЯ ДИАСПОРА

Итак, мы предположили, что компетентный читатель-современник Лк 2:36 мог увидеть в Анне либо галилеянку, перебравшуюся в Иерусалим, либо (быть может, с большей вероятностью) потомка семьи, вернувшейся в Иерусалим из изгнания с востока. Чтобы поддержать второе предположение, приведем свидетельства о контактах Иерусалима с мидийской диаспорой в период Второго храма.

За исключением Гиркании, лежавшей за Мидией, из всех мест пребывания крупных израильских диаспор Мидия была наиболее труднодоступной для иерусалимлян; хоть расстояние до нее из Палестины было не больше, чем до многих частей западной диаспоры, но весь этот путь приходилось проделывать посуху. Впечатление отдаленности и труднодоступности Мидии сохранилось в раввинистическом предании о некоем раввине⁴² в Палестине, отец которого умер в Гинзаке (город Газака⁴³ в Мидии-Атропатене, самой западной части Мидии). Весть о смерти отца дошла до него лишь через три года, так что встал галахический вопрос: как в таком случае соблюдать траур (Вавилонский Талмуд, *Моэд Катан*, 20а; Вавилонский Талмуд, *Назир*, 44а; Вавилонский Талмуд, *Семахот*, 12:2)⁴⁴. Однако отдаленность Мидии не препятствовала ее контактам с Иерусалимом. Без сомнения, некоторые пилигримы из Мидии прибывали в Иерусалим на праздники, как говорится об этом в Деян 2:9. Но чаще мидийские иудеи отсылали

в Иерусалим храмовый сбор (см. Мишна, *Шекелим*, 3:4; Филон, *О посольстве к Гаю*, 216), — и таким образом помогая финансировать ежедневные всеожжения, участвовали в храмовых ритуалах, несмотря на свою значительную удаленность от него. Флавий рассказывает (*Иудейские древности*, 18.311–313; ср. 379), что центрами сбора взносов на Храм для восточной диаспоры служили города Нехардея и Нисибин; там хранились собранные крупные суммы, пока не появлялась возможность переправить их в Иерусалим с караваном паломников, чья численность, по Флавию, достигала десятков тысяч. Нехардея была центром для иудейских изгнанников в Вавилонии; этот город располагался на Евфрате, к западу от Селевкии и Ктесифона. Поскольку Нисибин Иосиф Флавий помещает также на Евфрате, близ Нехардеи (*Иудейские древности*, 18.311), многие ученые спасают его репутацию географа, предполагая, что это не знаменитый Нисибин в Северной Месопотамии, а какой-то другой, неизвестный Нисибин рядом с Нехардеей⁴⁵. Однако более вероятно, что Флавий просто допустил географическую ошибку. Непонятно, какой смысл организовывать пункты сбора средств в двух городах, расположенных поблизости друг от друга; логичнее предположить, что один был в Южной Месопотамии (Нехардея), а другой в северной (Нисибин)⁴⁶. Последний мог быть естественным центром, куда отсылали храмовый сбор изгнанники в Адиабене и северной Месопотамии; но он же мог служить и мидийской диаспоре, поскольку находился на пути из Мидии в Иерусалим.

Иудейские вожди в Иерусалиме поддерживали связь с диаспорой с помощью окружных посланий⁴⁷. Одно такое послание, сохранившееся в раввинистических источниках, приписывается Гамалииду Старшему, фарисею начала I века н.э.; оно объявляет об интеркаляции (вставке) дополнительного месяца в текущем году. Послание сохранилось вместе с другими посланиями Гамалиида⁴⁸, посвященными иным, но схожим темам, и адресованными в различные области Израиля (Тосефта, *Сангедрин*, 2:6; Иерусалимский Талмуд, *Сангедрин*, 1:2 [18d]; Иерусалимский Талмуд,

Маасер Шени, 5:4 [56с]; Вавилонский Талмуд, *Сангедрин*, 11a-b)⁴⁹. Послание несколько проблематично, поскольку календарные вопросы такого рода находились в ведении храмового священства; однако не видно никаких причин его выдумывать⁵⁰, и есть основательные причины признавать аутентичность писем, к которым оно принадлежит. Возможно, Гамалиил, будучи фарисеем — членом первосвященнического совета (см. Деян 5:34), взял на себя труд оповестить фарисеев из диаспоры⁵¹. Независимо от того подлинно ли письмо в дошедшем до нас виде, нет оснований сомневаться в том, что подобные письма рассылались регулярно⁵², как подтверждают это более общие упоминания о контактах между храмовыми властями и диаспорой по календарным и другим вопросам (*Мишна, Рош га-Шана*, 1:3–4; *Мишна, Охалот*, 17:5; Деян 28:21). Послание Гамалиила адресовано «братьям нашим в изгнании Вавилонском, и в изгнании Мидийском, и во всех прочих частях рассеяния Израильского» (Тосефта, *Сангедрин*, 2:6; в версии Иерусалимского Талмуда, *Сангедрин*, 1:2 [18d] к ним добавляется «изгнание греческое») — формула, примечательная тем, что мидийские изгнанники в ней выделены в отдельную значительную группу. В период после разрушения Храма складывается раввинистическое движение, и оно приложило все силы, чтобы сохранить и укрепить свои связи с диаспорой, в том числе устраивая поездки ведущих палестинских раввинов в крупные диаспоральные центры. Сообщается, что Акива бывал и в Гинзаке Мидийском (Вавилонский Талмуд, *Абода Зара*, 34а, 39а; Вавилонский Талмуд, *Таанит*, 11b; Вавилонский Талмуд, *Берахот*, 8b; *Бытие Рабба* 33:5)⁵³.

Во всех этих упоминаниях мидийской диаспоры, как и у Флавия (*Иудейские древности*, 11.131–133, см. выше, раздел 2), принимается как само собой разумеющееся лояльность диаспоры Иерусалимскому храму и иерусалимской версии Торы. Мы не знаем, когда и как потомки северных колен приняли иерусалимскую версию своей религии, объединившую их с изгнанниками из колена Иудина в Вавилонии; вероятно, это произошло

в персидский период. Некоторый свет на их обращение к Иерусалиму проливает Книга Товита, возможно отчасти служившая укреплению и поддержке их лояльности. В книге описывается жизнь израильтян из северных колен, переселенных в Мидию⁵⁴, но в то же время пламенно проповедуется иерусалимский культ как основополагающий. Вдохновляясь как Второзаконием⁵⁵, так и пророками, она объясняет изгнание северных колен их отступничеством от дома Давидова и Иерусалимского храма и идолопоклонничеством, распространившимся в колене Дановом и других (1:4-5), а в их страданиях видит исполнение пророчеств о суде над Северным Израилем за грехи его (2:6; 3:4; 14:4); в качестве образца в ней предлагается ориентированное на Иерусалим благочестие самого Товита (1:6-8); предсказывается, что за покаянием северных изгнанников последует возвращение в Святую Землю, где Иерусалим будет восстановлен и воссияет новой славой, как предсказано у Второ- и Третьеисаии (13:3-17; 14:5-7); в книге исполнение пророчества Наума о гибели Ассирии и разрушении Ниневии принимается как свидетельство того, что «все, сказанное пророками Израилевыми, которых послал Бог, сбудется» (14:4; ср. 14:15)⁵⁶. В целом все клонится к тому, что, подобно тому, как пророчества Моисея и пророков сбылись в наказании самих северных колен и их противницы Ассирии, так и в дальнейшем, если они покаются, сбудется предсказание тех же пророков о возвращении всех колен в Землю Обетованную. Однако такое истолкование прошлого и будущего тесно связано с центральной ролью Иерусалима, провозглашаемой и Второзаконием, и пророками. Легко представить себе, что израильтяне в Мидии черпали вдохновение и надежду как в Книге Товита, так и в Законе и Пророках, и в Иерусалиме находили необходимую им символическую «точку опоры» для сохранения своей идентичности в рассеянии и надежды на лучшее будущее. Самарянский раскол, произошедший уже после установления связей с Иерусалимом, на них не повлиял так же, как и не разрушил связей Галилеи с Иерусалимом.

В свете отмеченных нами близких контактов между мидийской диаспорой и Иерусалимом, а также центрального культового и эсхатологического положения, занимаемого Иерусалимом в той религии, которую мидийские изгнанники разделяли с остальной диаспорой, легко предположить, что в конце периода Второго храма были семьи и отдельные люди, прибывавшие в Иерусалим из Мидии — так же, как съезжались туда иудеи рассеяния со всех концов света, с востока и с запада⁵⁷. Таким образом, очевидно, что для информированного читателя—современника Луки ничего «загадочного» в том, что Анна находилась в Иерусалиме, не было.

4. АННА, ФАНУИЛ И КНИГА ТОВИТА

Имя Анны (Ἄννα, от еврейского חַנָּה — «Ханна»), возможно, также указывает на то, что она скорее была «возвращенкой» из Мидии, чем галилеянкой, осевшей в Иерусалиме. В Еврейской Библии/Ветхом Завете такое имя носит лишь одна женщина (мать Самуила, 1 Цар 1-2); в эпиграфических свидетельствах Израиля до изгнания мы также находим лишь один пример (печать из Лахиша, конец VIII — начало VII века до н.э.)⁵⁸ Далее имя это остается в Палестине неизвестным вплоть до III-IV веков н.э., когда мы встречаем четыре примера в греческих надписях из Бет-Шеарим (СИJ 1013, 1014, 1088) и Иоппии (Яффы) (СИJ 907)⁵⁹. Нам известны имена 247 иудеек из Палестины в период между 330 годом до н.э. и 200 годом н.э. — и имя Анны носит лишь одна из них: наша Анна⁶⁰. В свидетельствах из диаспоры мы встречаем один или два примера этого имени из III-IV веков н.э. из Рима (СИJ 411 = JIWE⁶¹ 2:10; возможно СИJ 211 = JIWE 2:245)⁶², а также два или три позднейших примера из Италии (СИJ 614 = JIWE 1:90: VI век; СИJ 634 = JIWE 1:195: VIII век; возможно СИJ 575 = JIWE 1:72⁶³ IX век).

Отсутствие этого имени в Палестине в период с 330 года до н.э. по 200 год н.э. не удивительно. Палестинские иудеи, как

правило, не использовали библейские имена лишь потому, что их носили какие-либо заметные библейские герои. Например, многие палестинские иудейки, носившие имя Мариам (Мариамма, Мария), были названы не в честь сестры Моисея, а в честь жены Ирода, хасмонейской царицы Мариамны; так же, как и столь же популярное палестинское женское имя Саломея/Саломезион (в диаспоре не употреблявшееся) своей популярностью было обязано хасмонейской царице, которую так звали⁶⁴. Единственные женские имена, использовавшиеся только потому, что они встречаются в Библии — это, по-видимому, Сарра (6 примеров), Лия (2 примера) и, возможно, Елизавета (2 примера, включая Лк 1:5)⁶⁵. Из этих примеров следует: имя Анна в тот период могло принадлежать палестинке, но намного вероятнее, что так звали иудейку из диаспоры. Иудейская ономастика в диаспоре заметно отличалась от палестинской⁶⁶, в частности в диаспоре намного сильнее была тенденция называть детей библейскими именами именно в честь различных заметных фигур библейской истории⁶⁷. Там родители скорее назвали бы дочь в честь Ханны, матери Самуила, — а в восточной диаспоре, быть может, в честь Ханны, жены Товита.

В отношении имен Анны и ее отца Фануила можно сделать и другие выводы. Однако сначала рассмотрим имя единственного, кроме них, известного нам по имени представителя северной израильской диаспоры конца Второго храма (не считая вымышленных персонажей Книги Товита): Наума Мидянина. Имя его настолько значимо, что, не были бы мы твердо уверены в его историчности (будь он, например, героем рассказа Луки о младенчестве Иисуса), могли бы считать его вымышленным персонажем, выдуманном автором именно ради многозначительного имени. Это имя, довольно распространенное на печатях периода до изгнания⁶⁸, в Еврейской Библии/Ветхом Завете встречается всего один раз — как имя пророка Наума, предсказавшего суд Божий над Ниневией, чье пророчество играет важную роль в Книге Товита (14:4, 15). Хотя Ниневия была разрушена за шесть

столетий до жизни Наума Мидянина, пророчество Наума вполне могло сохранять для жителей мидийской диаспоры особое значение, прежде всего если они читали его в свете Книги Товита. Исполнение пророчества Наума о падении Ниневии могло быть для них гарантией исполнения и тех пророчеств, что пока оставались неисполненными, особенно о возвращении израильтян, что были переселены в Ассирию (Тов 14:4–7). Более того, имя «Наум» связано с надеждой на воссоединение колен израильских и по своему значению: «утешение, успокоение» (נֹחַם, от נָחַם). Глагол נָחַם (в породе пизль «утешать») многократно повторяется в Ис 40–66 в связи со спасительными деяниями Бога, направленными на то, чтобы вернуть изгнанников в Землю Обетованную, а Иерусалиму вернуть его былую славу (Ис 40:1; 49:13; 51:3,12; 52:9; 61:2; 66:13; ср. Иер 31:13; Зах 1:17; 2 Вар 44:7). Начальное повторение этого слова (Ис 40:1) образует своего рода заглавие для всех пророчеств Второ- и Третьеисайи о восстановлении Израиля после изгнания. Поэтому и в позднейшем раввинистическом словаре «утешение, успокоение» נֹחַם начало обозначать мессианское спасение⁶⁹; такое значение этого слова мы видим уже в Лк 2:25 (Симеон «чаю утешения [παράκλησιν] Израилева»)⁷⁰. Трудно представить себе имя, более подходящее, чем «Наум», для выражения надежд мидийских изгнанников. Возможно, поэтому это имя сделалось среди них популярно. Или же, быть может, родители Наума Мидянина, благочестивые израильтяне, в своем собственном возвращении в Иерусалим видевшие предвестие возвращения других изгнанников, дали ему такое имя как выражение надежды на то, что он увидит утешение изгнанных израильтян.

Имена Фануила (Φανουήλ) и его дочери Анны (Лк 2:36) можно рассмотреть в том же свете. Еврейское имя Пенуил или Пенуэл, означающее «лицо Божье»⁷¹, в Еврейской Библии/Ветхом Завете встречается лишь в родословиях в 1 Пар 4:4 (פְּנוּאֵל, «Пенуэл», в Септуагинте Φανουήλ) и 8:25 (פְּנוּאֵל или פְּנוּאֵל⁷², «Фенуил», в Септуагинте Φελιήλ или Φανουήλ). Единственное другое его

появление в библейский период — на остраконе из Беер-Шебы, конца VIII века до н.э.⁷³ Позднейших его упоминаний, за исключением Лк 2:36, я не нашел. Однако «лицо Божье» в Еврейской Библии/Ветхом Завете как метафора Божьего благоволения появляется во множестве ключевых отрывков в связи с темой изгнания и возвращения. Во Второзаконии 31:17-18 и 32:20 угроза Бога судить народ, если он обратится к другим богам, выражена так: «Сокрою лице Мое от них» (ср. также Мих 3:4; Ис 54:8). И наоборот: в Пс 79, который легко может быть понят как молитва к Богу о возвращении северных колен (стих 2 [МТ 3]) в Землю Обетованную, этот рефрен встречается трижды (стихи 3, 7, 19 [МТ 4, 8, 20]): «Боже, восстанови нас! Да воссияет лице Твое, и спасемся». Сияющее лицо Бога — это Его милость к изгнанникам, которая позволит им вернуться в Святую Землю. Так же и письмо Езекии к обитателям Северного Израиля, оставшимся в Земле Обетованной после ее завоевания Ассирией (2 Пар 30:6-9), призывает их вернуться к Богу, дабы и Бог обратился к ним, и их родные могли бы возвратиться из изгнания. Завершается оно так: «Ибо благ и милосерд Господь Бог ваш и не отвратит лица от вас, если вы обратитесь к Нему». Наконец, Даниил в молитве о восстановлении Иерусалима просит: «Воззри светлым лицом Твоим на опустошенное святилище Твое» (Дан 9:17).

Положительный образ сияющего лица Божьего как Его благоволения (Пс 79:3, 7, 19 [МТ 4, 8, 20]) отражается и в священническом благословении: «Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя (רַחֵם)!» (Числ 6:25; ср. Пс 66:1 [МТ 2], который в период Второго храма мог читаться как молитва об эсхатологическом спасении). Глагол רַחֵם — «проявить милосердие, быть милостивым» — используется здесь как параллель образу сияющего лица Божьего. Таким образом, имя Пенуил, связанное с образом лица Божьего, сияющего над изгнанниками и позволяющего им возвратиться домой, легко связать с именем Ханна (חַנָּן), означающим «милость, благодать [Божью]». Как и в случае с именем Наум, очень вероятно, что в мидийской

диаспоре эти имена были популярны, поскольку выражали надежду на возвращение — или же, быть может, специально выбраны семьей иудеев из диаспоры, возвратившихся в Иерусалим.

Значение имени Наум, носимого Наумом Мидянином, мы дополнительно прояснили, вспомнив о том значении, какое придавалось пророчеству Наума в Книге Товита; возможно, и здесь нам стоит дополнить рассуждение о значении имен Фануила и Анны, проследив их связь с Книгой Товита. И то что Анна одна из главных героев книги, жена Товита — лишь отправной пункт в наших рассуждениях. Для начала отметим три важные черты этой книги.

Во-первых, две параллельные истории Товита и его невестки Сарры, образующие сюжет книги, функционируют как притчи, описывающие историю изгнания северных колен⁷⁴. И Товит, и Сарра сначала наказаны Богом, а затем помилованы; однако символическое значение этого сюжета особенно ярко проявляется в истории Товита. Товит страдает не за свои грехи, а за грехи своих предков и родственников на севере Израиля (Тов 3:3–5). Цитата из пророчества Амоса против Вефиля (Ам 8:10) в 2:6 не просто украшает повествование: она указывает, что Товит вместе с другими изгнанниками терпит скорбь, предсказанную Амосом как суд над северными коленами за то, что они забыли Иерусалим и поклонялись Богу в Вефиле. Исцелившись от слепоты, Товит воспевает пророческий псалом, предсказывая возвращение изгнанников в Иерусалим (глава 13), поскольку в своем собственном страдании и освобождении видит образец деяний Бога в отношении его народа⁷⁵. Ключ к этой мысли находится во фразе: «Он [Бог] наказует и милует» (13:2), построенной, как и многое в богословии Книги Товита, на позднейших главах Второзакония (32:39) и Второисаии (Ис 54:7–8). Это общее утверждение о том, как действует Бог, применяется к самому Товиту (11:14: «Ты наказал и помиловал меня»), к «сынам Израилевым» (13:5а: «Накажет нас за неправды наши, и опять помилует и соберет нас»; ср. 14:5) с указанием на возвращение из изгнания

(13:5b), и к Иерусалиму (13:9: «Он накажет тебя за деяния сынов твоих и опять помилует сынов праведных»)⁷⁶. Таким образом, эта схема деяний Божьих связывает историю Товита с возвращением изгнанных северных колен Израилевых, а затем и с восстановлением Иерусалима.

Во-вторых, на значимость личной истории Товита для национальной истории израильских изгнанников указывает то, что тщательно подобранные имена персонажей, выбранные именно из-за их смысла, важны не только для истории героев, но и для эсхатологической надежды изгнанников — главной темы книги. Многие имена несут в себе идею благоволения Божьего и спасения. Товия⁷⁷ (טוביה) и Товит (טובי)⁷⁸, сокращенная форма того же имени⁷⁹, не просто означают «Яхве благ», но и создают аллюзию с Наум 1:7 («Яхве благ [טוב יהוה]⁸⁰, Он — твердыня во дни скорбей; Он защищает тех, кто ищет убежища у Него») — стихом, выражающим позитивное значение предсказанного Наумом падения Ниневии для народа Божьего. Имя ангела Рафаила означает «Бог исцелил», а имя Азария, которое он принимает, придя на землю под видом человека, значит «Яхве помог». В нескольких именах содержится корень נן («быть милостивым, оказать милость»): Ананиил («Бог милостив», 1:1), Анания («Яхве оказал милость», 5:13–14), Анаил («милость Божия», 1:21), и, наконец, наиболее примечательная из этих героев — Анна/Ханна («милость [Божия]», 1:20, 2:1 и т.д.). Таким образом, имя Анна используется в Книге Товита в контексте других имен, выражающих надежду на милость Бога к покаявшимся изгнанникам и восстановление Иерусалима, куда они смогут вернуться.

В-третьих, «лицо Бога» играет в Книге Товита значительную роль, хотя при поверхностном чтении этого можно и не заметить. В 13:6 («Если вы будете обращаться к Нему... тогда Он обратится к вам и не скроет от вас лица Своего») этот образ тесно связан с отрывками из Еврейской Библии/Ветхого Завета, приведенными выше (Втор 31:17–18; 32:20; Ис 54:8; 2 Пар 30:9; Пс 79:3, 7, 19 [МТ 4, 8, 20]), связывающими этот образ с судом,

изгнанием и возвращением. В молитве Товита в 3:6 («Не отврати лица Твоего от меня») личное несчастье Товита благодаря этому образу сопоставляется с наказанием и спасением народа. Наконец, тот же образ используется в поучении в конце главы 4: «Ни от какого нищего не отвращай лица своего, тогда и от тебя не отвратится лице Божие» (4:7b)⁸¹. Этот мотив связывает эту тему с другой центральной темой книги — искупительной силой милостыни (4:6-11, 16; 12:8-10; 14:8-11). И она тоже не слишком далека от основной темы национального искупления. Товит надеется именно на то, что, творя милостыню, изгнанники тем самым повернутся к Богу и проявят послушание Ему, в ответ на что Он тоже обратится к ним и вернет их на родину. Если они не отвернут лица своего от бедняков, то и Бог не станет больше отворачивать лицо Свое от них.

Вполне возможно, что имена Анна и Фануил принадлежали семье изгнанников, на которую глубоко подействовало эсхатологическое благочестие Книги Товита. Такое предположение хорошо сочетается со всем остальным, что нам известно об Анне от Луки. В самом деле, именно богословские идеи Книги Товита позволяют нам провести четкую связь между принадлежностью Анны к северному колену Израилеву, ее благочестием, ориентированным на Храм (Лк 2:37), и связью с теми, кто ожидал избавления Иерусалима (2:38). Без сомнения, в последнюю группу входили и те, кто вернулся из рассеяния, чтобы ждать в Иерусалиме мессианского искупления и возвращения остальных изгнанников.

5. АННА В ЕВАНГЕЛИИ И В ИСТОРИИ

Итак, рассматривая сообщение Луки об Анне в контексте основного повествования, мы видим, что принадлежность ее к колену Асирову совсем не так малозначима, как обычно полагают комментаторы. Основная цель первых двух глав Евангелия — встроить начало истории Иисуса в общину народа Божьего Израйля,

чья история восходит к патриархам, и в особенности разместить начало истории Иисуса в контексте надежд общины на мессианское искупление. Будучи потомком изгнанников из колена Асирова, Анна удостоверяет собой, что в повествовании Луки представлена израильская община как целое: северные и южные ее колена, постоянные жители Святой Земли и изгнанники. Она удостоверяет, что мессианские надежды, о которых идет речь, касаются и изгнанников, и членов северных колен.

Как часто отмечалось, Симеон и Анна образуют одну из пар «мужчина/женщина», к которым Лука относится с любовью⁸². Однако роль Анны дополняет роль Симеона не только в этом аспекте. Симеон, по всей видимости, коренной иерусалимлянин, чающий утешения Израилю (2:25), приветствует Мессию Иисуса как того, кто исполнит обетование Израилю и сделает его светом всем народам (2:31–32). Он олицетворяет собой надежду на центробежное распространение спасения от Иерусалима к язычникам. Анна, вернувшаяся в Иерусалим из диаспоры северных племен, ожидающая избавления Израилева (2:38)⁸³, узнает в Мессии Иисусе того, кто исполнит обетование, данное Иерусалиму, о том, что в нем вновь соберутся все колена Израилевы. Она олицетворяет собой надежду на центробежное движение спасения — возвращение диаспоры в Сион⁸⁴. Таким образом, вместе Симеон и Анна олицетворяют две стороны эсхатологического спасения, предсказанного в Ис 40–66.

Все это вполне мог понять информированный читатель — современник Луки, узнавший в Анне «возвращенку» из северной израильской диаспоры. Остается вопрос, является ли значение имен Анны и Фануила и их связь с эсхатологической духовностью Книги Товита, рассмотренная нами в разделе 4, чисто литературным приемом, или же за этим стоит какая-то историческая реальность. Надо ли понимать, что перед нами интертекстуальный прием, придающий литературному персонажу дополнительную глубину, — или же за этим стоит исторический бэкграунд, приоткрывающий перед нами глубину исторических

преданий, на которые опирался Лука? Параллель с Наумом Мидянином подсказывает нам, что второе вернее. Пророчица, посвятившая долгие годы вдовства своему религиозному призванию, которую постоянно видели во дворе Храма — Анна, — должна была стать в Иерусалиме известной личностью, которую помнили и несколько десятилетий спустя, во времена Иерусалимской церкви. Быть может, к церкви присоединился кто-то, в юности пораженный пророчествами Анны и разделявший ее пламенные надежды на искупление Иерусалима. Нет ничего невероятного в мысли, что она фигурировала в преданиях Иерусалимской церкви, каким-то путем, прямым или косвенным, дошедших до Луки.

Предположение, что Анна — историческая личность, требует размышлений над тем, что сообщает Лука о ее возрасте. В 2:37, возможно, имеется в виду не то, что ей было восемьдесят четыре года от роду, а то, что она вдовствовала восемьдесят четыре года, после семи лет замужества⁸⁵. В этом случае вполне может быть, что традиция, на которую опирался Лука, схематизировала ее жизненный путь, разложив его на семилетия: два семилетия до брака, семилетие брачной жизни и затем двенадцать семилетий вдовства. В таком случае в момент описываемого события ей должно было быть 105 лет. В этом возрасте умерла Иудифь (Иуд 16:23), также после многих лет вдовства, поскольку решила больше не выходить замуж (16:22). Иудифь — несомненно, героиня вымышленная, поэтому из такой параллели нельзя, как И. Ховард Маршалл, сделать вывод, что «в долголетию Анны нет ничего невозможного»⁸⁶. Однако само по себе это утверждение верно. По крайней мере одна иудейская эпитафия из Египта сообщает, что ее «герой» дожил до 102 лет⁸⁷, а еще одна, из Рима — что до 110 (JWE 2:576). Но схема из пятнадцати семилетий наводит на мысль, что жизнь Анны была искусственно «отредактирована», и продолжительность ее подтянута к продолжительности жизни Иудифи — не самим Лукой, у которого параллели с Иудифью малозаметны, если есть вообще, а традицией, на

которую он опирался. Однако такая «редактура» не бросает тени на историчность самой Анны. Известной и почитаемой пророчице, о которой помнили, что она прожила очень долго, приписали «красивый» символический возраст — ничего другого нельзя было и ожидать. Хорошая параллель — Симеон, сын Клеопы, второй глава Иерусалимской церкви, погибший мученической смертью при Траяне в возрасте 120 лет, согласно Гегесиппу (по Евсевию, *Церковная история*, 3.32–33, 36), о котором сообщает палестинская иудеохристианская традиция II века. Историчность Симеона не подлежит сомнению, однако возраст в 120 лет приписан ему традицией для того, чтобы сопоставить его с Моисеем; тот же возраст раввинистическая традиция приписала Гиллелю, Иоханнани бен Заккаи и Акиве (*Сифре Второзаконие*, 357)⁸⁸.

Наконец, Иудифь — фигура не историческая, но автор книги явно одобряет ее решение не выходить замуж, видя в нем свидетельство великого благочестия (8:8; 16:22); это свидетельствует о том, что вдовство могло ассоциироваться с благочестием, и тем самым проливает дополнительный свет на Анну. Однако стоит отметить, что во вдовстве Анны действовал один важный фактор, которого не было у Иудифи. Половые сношения и деторождение — причины нечистоты; поэтому вдовство облегчало Анне частый доступ в Храм. Более того, после менопаузы она оставалась чиста постоянно и, следовательно, могла постоянно пребывать в Храме, как это описывает Лука. Евангелист не изображает Анну как обобщенный пример «способности женщины жить лишь для Бога, забыв ради него все остальное, отказавшись от всех прочих своих обязательств»⁸⁹. Учитывая иудейский контекст повествования Луки, Анна — намного более конкретный персонаж, прочно укорененный в иудейских религиозных реалиях: ее одиночество связано с законами о чистоте, регулирующими допуск в Храм. На ней исполнилось желание псалмопевца «пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей» (Пс 26:4), ожидая, когда Господь явится в свой Храм (Мал 3:1).

ПРИМЕЧАНИЕ А: СЕВЕРНЫЕ КОЛЕНА В ИЗГНАНИИ В 4 Езд 13

Я подчеркнул, что в период Второго храма изгнанные северные колена Израилевы не считались «потерянными». Авторы того времени, пишущие о них, помещают их в конкретные, идентифицируемые географические локации, прежде всего в Мидию. Хотя для большинства авторов иудейской литературы, дошедшей до наших дней, Мидия была страной весьма отдаленной, в ней не было ничего мифического. Только у Иосифа в его рассказе о десяти коленах Израилевых чувствуется легендарный отзвук — а именно, в сообщении об их неисчислимости (*Иудейские древности*, 11.133), по всей видимости, как я уже сказал, связанном с божественным обетованием неисчислимого потомства патриархам (Быт 13:16; 15:5; 32:12 [МТ 13]; Ос. 1:10)⁹⁰. Однако и Флавий помещает эти колена в Мидию. Современный ему палестинский Апокалипсис Варуха (2 Вар), конца I века н.э., сообщает просто, что они живут за Евфратом (77:22; 78:1); однако в другом апокалипсисе того же времени, Четвертой книге Ездры, заимствовавшей многие предания из Второй книги Варуха, мы находим совершенно иное, вполне легендарное указание, которое впоследствии расцветет пышным цветом в иудейских и христианских легендах о десяти «потерянных» коленах⁹¹.

В видении Ездры в 4 Езд 13:1–13а, которое затем истолковывается в 13:21–55, он видит, как мессия побеждает несчетное множество язычников, собравшихся, чтобы напасть на него на горе Сион. Видение это явно направлено против апокалиптического милитаризма, утверждавшего, что языческие угнетатели будут повержены в войне, которую поведет Израиль под предводительством мессии. У Ездры мессия действует один и уничтожает нападающих не силой оружия, а могущественным словом суда (стихи 9–11, 37–38). После уничтожения противостоявших ему язычников мессия призывает к себе «иное множество, мирное» (стихи 12, 39). Это девять с половиной колен, вернувшихся из изгнания⁹². Их возвращение в Сион лишь после победы над

язычниками, а также похвала их миролюбию (13:12, 39, 47) по контрасту с воинственностью многочисленных язычников, возможно, еще один элемент полемики с апокалиптическим милитаризмом. Это спор с ожиданием, что северные колена вернутся, дабы принять участие в мессианской войне.

Такое ожидание заметно в Кумранском свитке войны, где в мессианскую армию включены все двенадцать колен (1QM 2:2-3, 7; 3:13-14; 4:16; 5:1-2; 6:10)⁹³. Возможно, то же предполагается в «Пророчествах Сивиллы» 2:170-176, где создается впечатление, что именно после возвращения десяти колен рухнет языческое владычество в Израиле. Однако подробное описание такого хода событий мы находим не в каких-либо дошедших до нас иудейских источниках, а у латинского христианского поэта Коммодиана (Instr. 1.42; Carm.Apol. 941-986)⁹⁴. Сообщение Коммодиана достаточно четко связано с 4 Езд; можно сделать вывод, что автор последней знал ту же традицию и с ней спорил⁹⁵. У Коммодиана изгнанные северные колена под божественным водительством возвращаются в Палестину, образуют всепобеждающую армию, которой невозможно противостоять, потому что с ней Бог, и освобождают Иерусалим из-под власти антихриста.

Что касается места, где десять колен ожидают своего эсхатологического возвращения, — о нем Коммодиан говорит так: «замкнуты за Персидской рекой» («trans Persida flumine clausi», Carm.Apol. 943) — рекой, которую Бог осушил, чтобы они могли пройти, и осушит снова, когда им настанет час вернуться. Очевидно, перед нами уже не реальная география исторической диаспоры северных израильтян, а некое мифическое место за пределами известного нам мира. То же предание упоминает и 4 Езд, лишь немного его изменив. В 4 Езд сообщается, что ассирийский царь Салманасар отправил евреев в изгнание из Израиля «в иную землю», но затем они решили «оставить множество народов и уйти в более отдаленные края, где никогда не жил человек» (13:42). Здесь Бог осушил для них Евфрат — или, возможно, его северные притоки (13:41-42); перейдя реку посуху,

они шли еще полтора года и наконец пришли в страну, называемую Арзарет (13:45). Название это часто объясняется как происходящее от слов ארץ אחרת («другая земля») во Втор 29:28 — текст, применяемый к десяти коленам в Мишне, *Сангедрин*, 10:3.

Немало удивляет, что такая легенда об уходе северных колен в какую-то таинственную страну, неведомую и недоступную, сложилась в то самое время, когда многие другие иудейские авторы прекрасно знали, что потомки северных колен живут в Мидии. Объяснить это можно двумя факторами. Во-первых, как мы уже отмечали, среди общин Рассеяния Мидия находилась на значительном расстоянии от Палестины и еще дальше от большинства общин западной диаспоры. После падения Иерусалима в 70 году н.э. прямой контакт, который до того обеспечивали регулярные паломничества из Мидии в Иерусалим, сделался куда более редким. О мидийской диаспоре совсем не забыли; но то, что она состояла из потомков северных колен, могло уже выпасть из поля зрения. (Однако стоит отметить: предания, запечатленные в Четвертой книге Ездры, несомненно сложились раньше самой этой книги, так что нельзя с уверенностью утверждать, что они возникли после 70 года.) Во-вторых, отразившаяся в книге Флавия вера в то, что обетование Бога патриархам сделать их потомство бесчисленным, как песок морской, относится именно к северным коленам (весьма возможно, связанная с надеждой, что однажды они вернуться как непобедимая армия и разгромят угнетателей-язычников), могла привести к дальнейшему выводу: общины израильтян в Мидии сравнительно невелики, значит, это не они — потомки северных колен должны обитать где-то еще! Так столкновение легенды с реальностью породило новую легенду⁹⁶.

ПРИМЕЧАНИЕ Б: МЕСТО СОЗДАНИЯ КНИГИ ТОВИТА

Я уже писал, что Книга Товита отражает не просто ситуацию диаспоры, что поддерживает большинство ученых, или ситуацию

восточной диаспоры, с чем согласны некоторые ученые⁹⁷, но именно ситуацию изгнанников из северных колен. С этой точки зрения она написана либо в самой Мидии для мидийской диаспоры, либо в каком-то ином месте восточного изгнания, скорее всего в Вавилонии, но обращена опять-таки к мидийской диаспоре.

Исторические ошибки в Тов 1, часто вспоминаемые в этой связи, говорят лишь о том, что между падением Ассирийской империи и написанием книги прошло немало времени. В Древнем мире такие ошибки могли возникнуть уже через сотню лет после событий и даже в географически близких к ним местах. Против того, что Книга Товита была написана в Мидии или Вавилонии в Персидский период, исторические ошибки — не аргумент. Более серьезны предполагаемые географические ошибки — их две⁹⁸.

Первая касается расположения Ниневии. В 6:2 Товия и Рафаил, выйдя из дома Товита в Ниневии и направляясь в Экбатану, в первый раз останавливаются на ночлег у реки Тигр. Ниневия находилась к востоку от Тигра, а Экбатана — на восток от нее; чтобы попасть из Ниневии в Экбатану, переходить Тигр или выходить на берег Тигра не требовалось. Стоит отметить: возможно, автор думал, что Ниневия стояла на западном берегу Тигра — из текста это остается неясным, поскольку мы так и не узнаем, пришлось ли Товию и Рафаилу переходить реку⁹⁹. Возможно, он имел в виду всего лишь то, что какую-то часть пути они прошли по берегу Тигра¹⁰⁰. Однако взаимное расположение Ниневии и Тигра он представлял себе смутно, и это никак не противоречит тому, что жил он в Мидии или Вавилонии, скажем, через триста лет после разрушения Ниневии в 612 году до н.э.¹⁰¹ В его время Ниневии уже не было. Ксенофонт, проходя по этим местам в 401 году, увидел заброшенные, всеми покинутые руины: ему сказали, что когда-то здесь стоял мидийский город Меспила (*Анабасис*, 3.4.10–12)¹⁰². Он, несомненно, видел руины Ниневии, однако проводники не опознали в них прославленную столицу

Ассирийской империи, о которой Ксенофонт, безусловно, слышал. Южная часть древней Ниневии (Неби-Юнис) впоследствии была отстроена и заселена уже как эллинистический город; но это произошло, по-видимому, не раньше II века до н.э.¹⁰³.

Вторая, более серьезная ошибка связана с расположением двух важнейших мидийских городов, Экбатаны и Раг (Rages, Raga)¹⁰⁴. Согласно Тов 5:6b, «от Экбатаны до Раг два дня пути, ибо они в горах (ἐν τῷ ὄρει), а Экбатана на равнине» [в русском тексте этого нет. — Прим. пер.]¹⁰⁵. Город Раги (современный Раи, приблизительно в 5 милях к юго-востоку от Тегерана) расположен на равнине, и его огибает невысокий горный кряж, а чуть подальше находится крупный кряж, горы Эльбурс. Экбатана же лежит в Загросских горах, далеко от равнины. Мало того, даже кратчайший путь между ними составляет 180 миль. Таким образом, ошибочна вся фраза. Житель Мидии этого написать не мог. Можно, однако, спросить, принадлежит ли эта фраза оригинальному тексту Книги Товита¹⁰⁶. Она не слишком удачно сочетается с контекстом. Рафаил говорит о расстоянии от Экбатаны до Раг, но ни словом не упоминает расстояние от Ниневии до Экбатаны, хотя Товия и говорит ему, что не знает мидийских дорог и не представляет, как туда попасть (5:2). И даже если расстояние между городами имеет какое-то отношение к теме разговора, непонятно, при чем тут расположение в горах и на равнине. Вся эта фраза выглядит как позднейшая вставка либо кого-то из переписчиков, либо переводчика на греческий, который решил, что читателям необходимо пояснить расположение менее известного города Раги по отношению к более известной Экбатане¹⁰⁷.

Основательную проверку на знание автором мидийской географии мы видим в 8:20 — 10:8, где подробно описывается путь Рафаила из Экбатаны в Раги и обратно. Повествование предполагает, что за четырнадцать дней — период празднования свадьбы (8:20; 10:7), — Рафаил попадает из дома Рагуила в Экбатане в дом Гаваила в Рагах, а затем возвращается в Экбатану, прийдя туда только к концу свадьбы (9:6). Рафаил путешествует

с четырьмя слугами на двух верблюдах, которые особенно необходимы на обратном пути, когда он повезет с собой мешки денег. Это означает, что, хотя Рафаил и ангел «инкогнито» и может, когда нужно, с большой скоростью перемещаться с места на место (8:3), — в данном случае он едва ли движется быстрее обычного человека. Можно предположить, что оба путешествия совершаются так быстро, насколько это возможно; ведь Товия, отправляя Рафаила в дорогу, наказал ему не задерживаться в Экбатане дольше необходимого (9:4), а Гаваил спешил поспеть хотя бы к концу свадебных торжеств. Учитывая дни субботные, когда передвижение запрещено, мы видим, что дорога в одну сторону занимала не больше шести дней.

Франк Циммерман цитирует сообщение Арриана (3.20) о том, как Александр Великий преследовал Дария: для Александра и его армии форсированный марш от Экбатаны до Раг занял десять (или одиннадцать) дней¹⁰⁸. Однако из многочисленных дискуссий о данном эпизоде путешествия Александра явствует, что это никак нельзя считать надежным свидетельством о кратчайшем сроке путешествия между двумя городами. А.С. Босуорт считает, что Арриан ошибается, говоря, что Александр попал в Раги через Экбатану. Он отдает приоритет сообщению Курция: услышав, что Дарий покинул Экбатану, Александр прервал поход по Мидии и бросился в погоню¹⁰⁹. Однако и те, кто принимает сообщение Арриана, давно уже заметили, что прямой путь от Экбатаны до Раг был намного короче. Ж.Маркан в 1907 году заметил, что в арабских путеводителях указано не более девяти дней пути между городами, и сделал вывод, что Александр отклонялся от прямого маршрута¹¹⁰. А.Ф.Фон Шталь вычислил, что прямая дорога занимала восемь дней, и предположил, что Александр сделал крюк к югу¹¹¹, в то время как Раде аргументировал крюк к северу¹¹². Зайберт же полагает, что Александра задержали в пути бои¹¹³.

Очевидно, марш Александра не дает нам надежных данных для вычисления времени, которое понадобилось для того же

пути Рафаилу и Гаваилу. Лучше начать с того, что расстояние в 360 (180 x 2) миль можно преодолеть за двенадцать дней (самый большой срок, который возможен, исходя из текста книги), делая по 30 миль в день. Сколько миль в день преодолевали в Древнем мире пешие путники — вычислить достаточно сложно. Уильям Рэмси, пишущий о Древнем Риме, приводит оценку Фридендера: 26–27 римских миль¹¹⁴ в день, однако полагает, что это слишком много, опираясь в основном на прагматические соображения современного человека, а также на то, что жарким средиземноморским летом (когда обычно проходили путешествия) люди едва ли шли весь день быстрым шагом; скорее всего они двигались только утром — пять часов до полудня. Впрочем, он соглашается: те, кто спешил, могли идти и вечером, после того, как жара спадала¹¹⁵. Эти вычисления показывают, что 30 миль в день — очень высокая, но все же не невозможная скорость для тех, кто очень спешил (как спешили Рафаил и Гаваил). Верблюды могли сберечь время по дороге туда, но не на обратном пути.

Если автор Книги Товита знал расстояние от Экбатаны до Раг, то, выходит, сознательно заставил своих героев двигаться так быстро, как только возможно. Вполне вероятно, что так оно и было; и, следовательно, он жил в Мидии. Но если предположить, что автор считал, что расстояние от Экбатаны до Раг несколько короче, чем в действительности, — что ж, это не такая уж грубая ошибка. Тогда можно предположить, что он жил не в Мидии, а в Вавилонии.

V

АПОСТОЛ ИОАННА

*Мне не случалось читать, чтобы мужчина
Подал Христу хотя бы грош —
А женщины следовали за Ним
И служили Ему всем, что имели¹.*

Элизабет Мольтманн-Вендел пишет:

Об Иоанне почти никто не слышал. Богословы не упоминают о ней в своих исследованиях и попросту игнорируют, встречая в библейских текстах. Журналист, пишущий о современной биографии Христа, высмеивает «фабрикацию» ученицы по имени Иоанна. Даже в книгах, посвященных женщинам в Библии, она появляется буквально в паре строк — или не появляется вовсе².

Что ж, не станем следовать этой дурной традиции: постараемся выяснить об Иоанне все, что исторически возможно, и оценить ее место в Евангелии от Луки. При этом мы увидим, что узнать о ней можно гораздо больше, чем кажется на первый взгляд, и что роль ее в книге далеко не ограничивается двумя короткими упоминаниями. И наконец, самое неожиданное: мы обнаружим, что Павел знал Иоанну и считал ее выдающейся проповедницей (см. раздел 6). Пусть этого нельзя утверждать с полной уверен-

ностью — но такое историческое предположение ничуть не менее обоснованно, чем многие другие, имеющие в библеистике статус незабываемых истин. Впрочем, этому предположению посвящены лишь два раздела данной главы (6 и 8), а все остальные сохраняют свое значение и без него.

1. В пути с Иисусом и его учениками

Имя Иоанны появляется в Новом Завете лишь в двух местах Евангелия от Луки — 8:3 и 24:10; но оба эти отрывка многозначительны. Первый (8:1-3) обычно рассматривается как «резюмирующий»; часто полагают, что он носит характер «мостика» между частями книги — подытоживает уже произошедшее и предлагает «пространный заголовок для последующего»³. От других «перикоп» в повествовании Луки о галилейском служении Иисуса он отличается тем, что в нем не описываются какие-то конкретные события, а просто указывается на обстоятельства, актуальные для всего последующего рассказа. Однако нельзя позволять, чтобы разговоры о «резюмировании» мешали нам понять важное значение этого отрывка. В нем содержится информация, которой нет больше нигде в Евангелии от Луки — в особенности о женщинах—ученицах Иисуса. Мария Энисия Коу, говоря о «резюмирующих» отрывках в тексте Деяний, дает им определение, вполне подходящее и к нашему тексту: «Резюме можно определить как сжатое повествовательное утверждение, которое описывает длящуюся ситуацию или изображает некое событие, повторяющееся вновь и вновь в течение неопределенного времени»⁴. Таким образом, надо понимать, что связь женщин-учениц с Иисусом, о которой Лука сообщает здесь впервые, сохранялась до конца проповеднического служения Иисуса. Отсутствие отдельных упоминаний о них вплоть до рассказа о Страстях не означает, что Луке они были неинтересны, ведь он уже подчеркнул их значимость, упомянув о них в общем описании галилейского служения (8:1-3), и дальше принимает это как должное.

Лк 8:1–3 (по NRSV) читается так:

После сего проходил Он по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых исцелил Он от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили им [в *Синод. пер.* — «Ему». — *Прим. пер.*] именем своим.

Перевод достаточно точен, однако поневоле затемняет свободный греческий синтаксис; более точно это читалось бы так: «Проходил Он по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых...» (αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελίζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, καὶ γυναῖκές τινες αἰ...). Более естественно предположить, что сказуемым к подлежащим «двенадцать» и «женщины» является пропущенный глагол-связка «быть»: «и были с Ним...» Сложнее предположить, что и «двенадцать», и «женщины», как и сам «Он», являются подлежащими основного сказуемого διώδευεν — стоящего в единственном числе по согласованию с ближайшим подлежащим⁵. Более того, Лука никого из учеников не изображает участвующими в проповедническом служении Иисуса — вплоть до того, пока не сообщает открыто об отправлении на проповедь Двенадцати (9:1–6) и семидесяти двух (10:1–20). Однако стоит отметить: если в данной фразе ученикам приписывается то же действие, что и Иисусу, значит, это относится и к женщинам. Ничто в ее грамматике не позволяет утверждать, что ученики-мужчины здесь проповедуют, а женщины — нет. Вполне возможно, что не проповедуют ни те, ни другие. И о мужчинах, и о женщинах говорится просто, что они «были с Ним». Но паратактическая структура фразы ставит мужчин и женщин в совершенно равное положение, показывает одинаковое отношение к Иисусу, и создаваемое английским переводом (NRSV)

впечатление, что женщины плетутся где-то сзади, что выражается заключительным придаточным предложением, ни на чем не основано. Можно перевести так: «С Ним были двенадцать и некоторые женщины, которые...»⁶

Но каково же отношение этих женщин к Двенадцати и остальным ученикам? Двенадцать в повествовании Луки уже были представлены обстоятельно, мы узнали все их имена (6:13-16), хотя далее они не упоминались вплоть до 8:1. Женщины же появляются здесь впервые; три из них называются по именам, упоминается также о «многих других». Но эти две группы — не единственные последователи Иисуса. Лука ясно дает понять, что Иисус был постоянно окружен множеством учеников (6:17; 19:37), так что даже сумел отправить проповедовать не менее семидесяти двух учеников в дополнение к двенадцати (9:1; 10:1). В 8:1-3 Лука специально упоминает две группы учеников, выделяющиеся из общего множества: Двенадцать — и женщин. Обе группы сложились в отрезок времени, прошедший с предыдущего «резюме» Луки о служении Иисуса — 4:44. Порядок, в котором они здесь появляются, не особенно важен. Хотя Лука, без сомнения, признает некое превосходство Двенадцати над всеми прочими учениками, здесь оно не выражено — разве только в том смысле, что с Двенадцатью мы уже знакомы, потому что Иисус выбрал их еще раньше. Однако женщин в любом случае пришлось бы упомянуть после Двенадцати, поскольку Лука хочет немало о них сообщить, а также потому, что ему нужно сказать, что женщины «служили им [т. е. Иисусу и Двенадцати] именем своим». В сущности, женщины стоят в центре этого отрывка: подробностей о них здесь сообщается не меньше, чем о Двенадцати в 6:13-16.

Следует отметить, что последняя фраза («которые служили им именем своим») — не самые главные из сказанного о женщинах. Принципиально важно то, что говорится и о женщинах, и о Двенадцати: что они «были с Ним», когда Иисус странствовал, проповедуя Царство Божье. В этой части повествования

Луки (ср. 6:17; 7:11; ср. Мк 3:14) сущность ученичества заключается в том, чтобы сопровождать Иисуса и быть свидетелями его служения. Лишь позже ученики обретут готовность к тому, чтобы Иисус отчасти «передал им свое служение», отправив их проповедовать самостоятельно. Проповедовать он посылает не только Двенадцать (9:1), но и семьдесят двух (10:1) — и в число последних, как естественно предположить, входят и женщины⁷. Таким образом, в том, что означает ученичество для Двенадцати (мужчин) и для женщин, разницы нет: и те, и другие пока не участвуют активно в проповеди Иисуса, но к этому готовятся⁸. В этом знаменательном «резюмирующем» отрывке Лука показывает нам, что с ранних дней галилейского служения среди учеников, сопровождавших Иисуса, были две четко очерченные группы: Двенадцать — и женщины. В отличие от Матфея и Марка, у которых женщины-ученицы появляются только во время Страстей и читатель неожиданно узнает, что еще в Галилее множество женщин сопровождали Иисуса и «служили Ему» (Мф 27:55–56; Мк 15:40–41)⁹, Лука ясно дает понять, что эти женщины были ученицами Иисуса еще с ранних времен его галилейского служения. В 8:1–3 Лука называет две группы учеников, которые будут играть важную роль в последующих евангельских событиях. Женщины, разумеется, появляются как самостоятельные персонажи истории ближе к концу (23:49; 23:55 — 24:11), и новое упоминание в 24:10 двух женских имен, известных нам по 8:2–3, образует своего рода *inclusio*, напоминая читателю, что эти женщины-ученицы незримо присутствовали почти на всем протяжении повествования, с 8 по 24 главу. Присутствие женщин среди учеников во время галилейской проповеди вспоминается и в 24:6, где два ангела у пустой гробницы призывают женщин: «Вспомните, как Он говорил вам, когда еще был в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть». Эти слова ближе всего к третьему предсказанию о Страстях у Луки (18:32–33), однако оно было сообщено только

Двенадцати (18:31) и не в Галилее. Возможно, это отсылка к одному из двух более ранних предсказаний о Страстях (9:22 и 9:44), сообщенных «только ученикам» (9:18) и «ученикам Своим» (9:43). Это опровергает все подозрения в том, что Лука якобы не относил женщин к числу учеников.

Осознание того, что основная информация, сообщенная о женщинах в 8:1–3 — что они, как и Двенадцать, сопровождали Иисуса и что ученичество для Двенадцати и для женщин означало одно и то же, необходимо для правильного понимания последнего придаточного предложения, о котором идут большие споры. Это дополнительное свидетельство о женщинах, но не то, в чем якобы состояло их ученичество по контрасту с чем-то другим (проповедью?), «зарезервированным» для Двенадцати. Нет здесь и иерархии, в которой Двенадцать помогают Иисусу, а женщины служат Иисусу и Двенадцати. Все наоборот: помимо сопровождения Иисуса, то есть ученичества как такового, женщины выполняют дополнительные обязанности — «служат им именем своим» (διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς)¹⁰. Данные слова, по всей видимости, имеют именно такой смысл. Не только в других местах писаний Луки (11:21; 12:15, 33, 44; 14:33; 16:1; 19:8; Деян 4:32), но и во всем Новом Завете, а также во многих других источниках τὰ ὑπαρχοτά τι/τινος — это имущество, материальные ресурсы. Глагол διακονέω в сочетании с этим выражением должен означать, что женщины обеспечивали экономические потребности Иисуса и Двенадцати¹¹. Таково значение этого глагола в Рим 15:25 и однокоренного существительного διακονία в Деян 6:1; 11:29; 12:25 и в других местах.

Итак, ошибочно полагать, что женщинам в сообществе учеников Иисуса предназначалась гендерно-специфическая роль, какую играли женщины в обычных семьях¹². Лука не упоминает о том, что женщины готовили еду, мыли посуду, штопали одежду. Может быть, они делали и это (хотя см. Лк 9:13; 22:8; Ин 4:8) — но он об этом ничего не говорит. Мы видим не обычную ситуацию, а совершенно особое положение Иисуса и его учеников,

которые странствовали, ничего не имея для поддержания своего существования. Никто из окружения Иисуса, ни мужчины, ни женщины, не зарабатывал себе на жизнь. Иногда они пользовались чьим-то гостеприимством и щедростью (см. Лк 10:58) — но такое, разумеется, бывало не всегда; селить в чужих домах и кормить за чужой счет такое множество людей, о каком говорит Лука, было едва ли возможно. Лк 8:3 указывает, что материальные потребности Иисуса и учеников обеспечивались за счет средств бывших с ними женщин. Разумеется, это обобщающее утверждение: оно не означает, что никто из учеников-мужчин никогда не делал таких же денежных взносов на общие нужды, как все женщины. И все же Лука описывает обычное положение вещей. Учитывая распространенное мнение, что женщины не могли распоряжаться имуществом по собственной воле, сообщение Луки звучит в высшей степени неожиданно. Но можно ли назвать обычным положение учеников-мужчин, покинувших дома и родных? Ученики оставили свои семьи, без сомнения, создав им серьезные материальные трудности¹³; это значит, что они просто не могли взять с собой значительные средства. Вместе с тем женщины-ученицы либо были независимы, не имели мужей или старших родственников, либо, если они покинули семьи — быть может, оставили дома мужчин, способных содержать семью. Собственные их средства, которые они тратили на содержание Иисуса и учеников, по-видимому, не были главным источником семейного благополучия.

Итак, «служению» женщин, описанному в Лк 8:3, со стороны мужчин соответствовало не лидерство или проповедничество, а то, что Двенадцать покинули свои дома и семьи (Лк 5:11; 18:28–29). В 18:28–29 Петр, как обычно от имени всех Двенадцати, говорит: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобой». В своем ответе Иисус уточняет, что именно они оставили: «Нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей...» («жена» здесь присутствует только у Луки, в параллельных местах у Марка и Матфея ее нет). Двенадцать

учеников, оставивших все, и женщины, обеспечивающие группу учеников своими личными средствами, иллюстрируют, каждый по-своему, учение Иисуса у Луки о богатстве. Различие здесь совпадает с полом, однако вовсе не потому, что ученицы продолжают играть в группе роль, ожидаемую от женщин в «большом» обществе. И мужчины, и женщины в группе Иисуса обращаются с имуществом совсем не так, как принято в их культуре. Однако различные позиции мужчин и женщин в обществе, из которого они пришли, обуславливают — неожиданно на первый взгляд, но вполне логично — что именно женщины, в отличие от мужчин, имеют в своем распоряжении средства, позволяющие обеспечить нужды странников. (Стоит отметить, что такое различие между мужчинами и женщинами отражает реальную ситуацию в группе последователей Иисуса, а не в церквях, которые знал и к которым обращался Лука — и следовательно, этот отрывок не имел инструктивного характера, не был моделью, которой следовало подражать буквально.)

Однако возникает вопрос: а могли ли женщины обладать такими денежными средствами? Бен Уизерингтон замечает по этому поводу: «Быть может, некоторые из этих женщин отдавали группе лишь свое время и труд, например готовили или шили»¹⁴. Однако, как верно возражает ему Дэвид Сим, это явно не соответствует значению слов *διηκόνοισιν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*, однозначно относящихся к использованию материальных средств¹⁵. Утверждение Луки обобщенно: несомненно не все женщины могли материально поддерживать группу — так же, как не приходится сомневаться и в том, что далеко не всех из них Иисус исцелил или изгнал из них бесов. Это тоже обобщение. Однако о женщинах, не вносивших денежного вклада, Лука здесь просто не упоминает, поскольку его интересует именно экономическая сторона дела. О том, какой иной вклад могли вносить некоторые женщины, он не говорит вовсе. Конкретные женщины включены в его обобщение постольку, поскольку обладали материальными средствами. Какие женщины

могли иметь в своем распоряжении такие средства? Часто полагают, что этот отрывок относится лишь к нескольким богатым женщинам, возможно, к трем названным по имени, у которых и имелись средства, достаточные для обеспечения Иисуса и его учеников. Сим спорит с этим по двум основаниям: во-первых, радикализм учения Иисуса о богатстве предполагал, что его ученик оставаться богачом не может; во-вторых, Иисус общался по большей части с простыми людьми, и трудно ожидать, что среди его учениц нашлось бы много богатых. По мнению Сима, «группа жила вскладчину, и каждая женщина вносила на общие нужды, сколько могла»¹⁶.

Последнее, вполне возможно, верно. В поддержку своей позиции Сим приводит свидетельство Ин 12:6, что Иуда был казначеем общих средств (см. также Ин 13:29), а также указывает на практику обобществления имущества в ранней Иерусалимской церкви (Деян 2:44–45; 4:32–51) как продолжение практики, принятой в группе Иисуса во время его служения. Однако не стоит так легко соглашаться с тем, что все ученики просто оставили все богатство, какое имели. Очевидно, это было не так для тех, кто не путешествовал с Иисусом, как Закхей (Лк 19:8) или сестры Марфа и Мария из Вифании. Не всегда происходило это и в Иерусалимской церкви, где, согласно Деяниям, Мария, мать Марка, сохранила за собой роскошный дом, хотя и предоставляла его в распоряжение христианской общины (Деян 12:12–13; ср. 2:46). По замечанию Барбары Рейд, «использование материальных средств и его связь с ученичеством — постоянная тема Луки, однако Деяния не предписывают ученикам какой-то единой модели»¹⁷. Вполне возможно, например, что некоторые женщины, имевшие собственность и присоединившиеся к странствующим последователям Иисуса, сохранили свои владения за собой, а доход от них отдавали на общие нужды.

Без сомнения, многие женщины—последовательницы Иисуса были бедны¹⁸ и от себя вносили немного. Однако если принимать во внимание только это, сложнее понять различие между

учениками, которые, как правило, не вносили денег, и ученицами, которые это делали. Более того: хотя в целом Иисус ассоциировался в первую очередь с простым народом, и помогал прежде всего обездоленным и маргинализированным, порой евангелия рассказывают о его общении с влиятельными людьми, о том, как он их исцеляет или обращает (например, Мк 5:22–24, 35–43; Ин 4:46–54; Лк 19:2–10). (Некоторые из них, как Закхей, будучи богаты и обладая определенным влиянием, в то же время были изгоями общества.) Нетрудно предположить, что среди женщин, следовавших за Иисусом, было несколько богатых — и именно они в основном и обеспечивали группу материально. Из истории лепты вдовы (Мк 12:41–44) можно заключить, что их приношения не оценивались выше скудных приношений бедных женщин — однако из этого не следует, что крупных пожертвований быть не могло.

Наш отрывок обычно воспринимается как указание на то, что среди этих женщин была, по крайней мере одна богатая, делавшая значительный денежный вклад: «Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова» (Лк 8:3)¹⁹. Далее я приведу подтверждения ее высокого положения и значительной вероятности того, что она была богата. Однако Сим выворачивает этот обычный взгляд наизнанку: по его мнению, крайне маловероятно, чтобы Иоанна могла материально обеспечивать Иисуса и его учеников, поскольку «она была замужем, следовательно, право распоряжения имуществом принадлежало не ей, а мужу»²⁰. Это я намерен поставить под сомнение; однако замечу вскользь, она ведь могла быть и вдовой — и странно, что такую возможность Сим даже не рассматривает²¹. Упоминание Хузы не обязательно означает, что он к этому времени был жив, особенно если Лука стремился указать на богатство Иоанны и ее связи с двором Ирода²².

Сим считает, что женщины, следовавшие за Иисусом, как правило, были одиноки (незамужние, вдовы, разведенные, возможно, бывшие проститутки), поскольку «только одинокие женщины пользовались некоторой личной и экономической незави-

симостью». Те же, кто были замужем (точно известен лишь один подобный случай — Иоанна), «рисковали вызвать общественное осуждение, так как оставили своих мужей и последовали за Иисусом»²³. То, что одинокие женщины (не считая, конечно, молодых девушек, живущих в семье под властью отца) имели свободу, чтобы уйти из дома и странствовать вместе с Иисусом, а для замужних это, как правило, было недоступно — разумеется, верно. Трудно представить себе, чтобы муж, пусть даже разделяющий энтузиазм жены по поводу нового учения, позволил ей уйти из дома и странствовать по большим дорогам вместе с Иисусом и его учениками. Исключением могли стать матери или жены учеников Иисуса. Согласно евангелиям, среди женщин, сопровождавших Иисуса в Иерусалим, были: Мария, жена Клеопы (Ин 19:15)²⁴, Мария, мать Иакова и Иосии (Мк 15:40, 47; 16:1, и т. д.), а также мать сыновей Зеведеевых (Мф 20:20; 26:56). Мы не можем исключать возможность того, что среди учеников Иисуса был сын Иоанны, но и никаких указаний на это нет. Однако можно предположить, что зрелая женщина из аристократического семейства, особенно из романизированного придворного круга, к которому, как мы увидим далее, принадлежала Иоанна, могла пользоваться большей независимостью, чем основная масса иудейских женщин того времени в тех краях²⁵. Вместе с тем нетрудно представить, какой скандал могло вызвать «в свете» решение Иоанны оставить свой блестящий круг и присоединиться к ватаге странствующих проповедников²⁶.

Вполне возможно, что у многих женщин, следовавших за Иисусом, мужей не было. Однако мы не можем, как это делают иногда, признать, что Мария Магдалина и Сусанна относились к этой категории, поскольку об их мужьях, в отличие от мужа Иоанны, Лука молчит²⁷. В других местах, где авторы евангелий идентифицируют учениц Иисуса по их родственникам-мужчинам (Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, Мария Клеопова, мать сыновей Зеведеевых, Мария, мать Иисуса), — эти мужчины сами являются учениками Иисуса, возможно хорошо известными

в раннехристианской общине; кроме того, в трех случаях из четырех женщины носят имя Мария — очень распространенное, и требовалось как-то отличать эту Марию от всех прочих среди учениц и родственниц Иисуса. Сусанна, как и Саломия (Мк 15:40; 16:1), дополнительной идентификации не требует — в окружении Иисуса не было других женщин с таким именем, с которыми читатель Луки мог бы ее перепутать. (Имя «Сусанна» было достаточно редким.²⁸) Марию Магдалину не требовалось отличать от других Марий; а если она оставила мужа, который не был учеником Иисуса, то тем более не было никакой нужды о нем упоминать, поскольку такие отношения для учеников Иисуса не имели ценности (см. Мк 3:31–35; Лк 9:59–60; 11:27–28; 12:53; 14:26; 18:28–30)²⁹. То, что она названа по своему происхождению из Магдалы, вовсе не свидетельствует о том, что у нее не было мужа. Более красноречивая деталь — то, что она была одержима семью демонами: весьма вероятно, что одержимая либо вообще не вышла замуж, либо муж ее бросил или с ней развелся.

То, что муж Иоанны не только назван по имени, но и описан — исключительный случай среди всех евангельских упоминаний об ученицах Иисуса³⁰. Разумеется, это не означает, что она единственная из всех была замужем. Но просто для того, чтобы дать понятие об Иоанне, достаточно было бы назвать ее по имени — точно так же, как Сусанну Лука просто называет по имени, без дальнейших уточнений. Нельзя с ходу исключать возможность того, что Хуза тоже стал учеником Иисуса и был известен в раннехристианской общине. Однако имя его, как мы увидим далее, очень необычно. Просто ради идентификации не было нужды упоминать о том, что он был домоправителем Ирода. Очевидно, Лука стремится подчеркнуть связь Иоанны с двором Ирода, как и в случае с Манаилом в Деян 13:1. Для этого можно предположить пять возможных причин: 1) Иоанна была богата и, следовательно, вносила большой вклад в жизненное обеспечение учеников; 2) высокое положение Иоанны «легитимизировало» социальный статус Иисуса или раннехристианской

общины³¹; 3) Лука ссылается на представителей правящей элиты, поскольку «в его общине были люди, способные отождествить себя с этими ранними героями веры в силу такого же или, быть может, чуть более низкого положения в обществе»³²; 4) Лука называет один из источников преданий, положенных в основу его евангелия — особенно тех, что касаются Ирода Антипы и его двора³³; 5) это упоминание отвечает задачам Луки: он напоминает читателям, что Ирод все еще у власти; связывая Иоанну с его двором, намекает, что Ирод «уже знает или скоро узнает об Иисусе», и таким образом создает «напряжение, заставляя читателя гадать, как Ирод на это отреагирует»³⁴.

Пятое предположение выглядит натянутым: Лука несомненно стремится сообщить нам нечто об Иоанне, а не об Ироде. Возможно, упоминание Хузы, домоправителя Ирода, производит на читателя такое действие — однако едва ли это единственная его цель. Второе также кажется маловероятным, как показывает, следуя Герду Тейссену, Турид Карлсен Сейм: совершенно непонятно, почему указание на связь с Иродом должно подавать положительный, а не отрицательный социальный сигнал:

Уже указывалось, что близость ко двору царя—марионетки Ирода для иудеев того времени, скорее всего, не повышала социальный статус, а напротив, грозила подозрением и даже презрением; иными словами, такое положение было аналогично «сомнительной» профессии мытаря. Если понимать это так, то присутствие Иоанны едва ли могло повысить социальный статус Иисуса и его группы; скорее можно предположить, что она была еще одной из отверженных и всеми презираемых, которых собирал вокруг себя Иисус³⁵.

Более того: Лука, неизменно изображавший Ирода в самых черных красках, несомненно это понимал. Ни Иисусу, ни его ученикам в глазах Луки не требовалась «легитимация» от человека, который казнил Иоанна Крестителя, способствовал казни самого Иисуса и заслужил от Иисуса прозвище «лисица» (Лк 13:31–32).

К третьему предположению это возражение может не применяться; однако от других упоминаний христиан из элиты у Луки (Лк 7:1-10; Деян 8:26-39; 10:1-48; 13:1; 17:12; 19:31) это отличается тем, что связь Иоанны с Иисусом и его учениками, возможно, была скандальной для ее круга. Любопытная особенность Евангелия от Луки и Деяний (возможно, связанная с общим различием между жанрами евангелий и Деяний) в том, что в Деяниях состоятельные последователи Иисуса играют куда более значительную роль. В Евангелии положение Иоанны упоминается лишь вскользь и не становится «темой». Возможно, происхождение и положение первых учеников Иисуса, известных ему по преданиям, интересует Луку больше, чем социальный состав хорошо знакомой ему церкви.

Первое предположение выглядит наиболее очевидным. Далее в этой главе я рассмотрю и некое зерно истины, заключенное в четвертом предположении, однако для начала поговорю о вероятности первого. Дело в том, что, несмотря на его уместность в контексте евангелия, оно противоречит замечанию Сима о том, что Иоанна, замужняя женщина, не могла свободно распоряжаться своим богатством. Следовательно, имеет смысл более внимательно, чем Сим, изучить возможности и обстоятельства, в которых иудейская женщина могла быть независимой хозяйкой³⁶.

2 ПАЛЕСТИНСКИЕ ЖЕНЩИНЫ КАК ВЛАДЕЛИЦЫ СОБСТВЕННОСТИ

Палестинская женщина той эпохи могла владеть и независимо распоряжаться имуществом семи видов: 1) наследством своего отца, если у него не было живых сыновей; 2) даром от отца, матери, мужа или кого-либо еще; 3) деньгами своей кетубы; 4) своим приданым; 5) долей имущества умершего мужа; 6) всем имуществом умершего мужа, если этот брак и предыдущие браки мужа остались бездетными; 7) средствами, заработанными своим трудом. О каждой из этих возможностей стоит сказать несколько

слов. Прояснить ситуацию нам помогут относительно новые свидетельства, почерпнутые из архивов двух женщин, Бабаты и Саломеи Комаисы, открытых недавно в Нахал-Хевере³⁷.

(1). НАСЛЕДОВАНИЕ ДОЧЕРЬЮ

Право дочери на наследство, если к моменту смерти у отца нет живых сыновей, установлено в самой Торе (Числ 27:1-11, 36) и, по всей видимости, признавалось в иудейских судах в период Второго храма³⁸. (Согласно Х.М.Коттону и Дж.С.Гринфилду, папирусы P.Yadin 23 и 24 указывают, что закон, соблюдавшийся среди иудеев провинции Аравия в начале II века, давал брату или сыновьям брата умершего преимущество над дочерью³⁹, хотя этого и нельзя утверждать наверняка⁴⁰. Если это так, очевидно, что эти семьи следовали местному набатейскому, а не иудейскому обычаю. В Числ 27:1-11 преимущество дочерей при наследовании определено совершенно однозначно.) Позднейшая раввинистическое толкование этого закона (Мишна, *Бава Батра*, 8:2) давало преимущество перед дочерью не только сыну, но и потомству, мужскому и женскому, умершего сына; однако раввины приписывали саддукеям противоположное мнение — дочь имеет преимущество перед потомством умершего сына (Иерусалимский Талмуд, *Бава Батра*, 8:1, 16a; Тосефта, *Йадаим*, 2:20). Таким образом, вполне возможно, что в новозаветный период условия наследования имущества дочерью были предметом споров, и трудно сказать, к какому мнению чаще склонялся суд. Однако право дочерей стать наследницами в случае отсутствия живых сыновей или их потомства, никем не оспаривалось⁴¹.

(2). ДАРЕНИЕ

Женщина могла получить собственность в виде дара. В этом случае, даже будучи замужем, она сохраняла полное право владения

и распоряжения им. Акты дарения использовались, по-видимому, для того, чтобы обойти законы о наследовании, часто исключавшие из числа наследников жен и дочерей. Вместо распоряжений в завещании, прямо противоречивших законам Торы о наследовании⁴², иудеи использовали обходной путь, засвидетельствованный также в Греции и Египте: писали в пользу лиц, не могущих быть наследниками по закону, дарственные с различными условиями, по сути иногда вполне идентичные завещанию, однако формально под понятие завещания не подпадающие.

Это иллюстрируют некоторые документы из архивов Бабаты и Саломеи Комаисы. Папирус Yadin 7 (120 год н.э.) — дарственная, которой отец Бабаты передает ее матери все свои владения в городе Махозе, включая четыре рощи финиковых пальм, «в вечное владение». Это дарственная «на случай смерти» — с условием, согласно которому нынешний владелец до самой смерти сохраняет право пользования даром, и лишь после его смерти собственность полностью переходит к новому владельцу⁴³. Еще одна дарственная из архива Бабаты (п. Ядин 19, 128 год н.э.) — от Иуды, второго мужа Бабаты, его дочери Шеламцион сразу после ее замужества: она получает половину подворья, вместе со всеми строениями, а вторую половину получит после его смерти. Сама Бабата, возможно, получила в дар от отца четыре рощи финиковых пальм в Махозе (очевидно, не те, что он подарил ее матери) по случаю своего первого замужества, до того, как ее отец подарил все, что имел, своей жене. Эта дарственная не сохранилась, однако из того, что нам известно о владениях Бабаты и ее отца, можно заключить о ее существовании⁴⁴. В архиве Саломеи Комаисы сохранилась дарственная, которой Саломея Гропта (Грапта)⁴⁵ передает рощу финиковых пальм в Махозе своей дочери Саломее Комаисе (P. XHev/Se 64, 129 год н.э.). Саломея Комаиса была дочерью Саломеи Грапты от первого брака; ко времени этой дарственной она вышла замуж во второй раз. Как в этом случае, так и в случае дара Иуды своей дочери мы видим, что родители, вступив во второй брак,

одаривают дочерей от первого брака — видимо, для того, чтобы они были обеспечены, если во втором браке появятся наследники мужского пола.

В отношении Саломеи Гропты, разумеется, стоит отметить: будучи замужней женщиной, она, тем не менее, вполне свободно распоряжалась своим имуществом. В дарственной она передает рощу дочери «навсегда, без условий и без изъятий... и управлять ею, как сочтет нужным» (строки 16–17, 40–41)⁴⁶. Сопоставив эту фразу с обрывками той же фразы в дарственной Иуды (папирус Yadin 19, строки 23–25), получаем такой текст: «Навсегда, без условий и без изъятий, дабы строить, расширять, углублять, раскапывать, владеть, пользоваться и управлять ею, как она сочтет нужным, полноправно, безусловно и неотменно»⁴⁷. Очевидно, в обоих случаях право дочери владеть и распоряжаться своим даром сохранялось и после ее замужества.

Еще один документ из архива Саломеи Комаисы, прямо связанный с нашей темой, — акт отказа от притязаний (XНеv/Se63, возможно, 127 год н.э.) Это, очевидно, результат судебной тяжбы между Саломеей Комаисой и ее матерью Саломеей Граптой. У матери и дочери вышел спор из-за наследства, оставленного Левию, мужем Саломеи Грапты и отцом Саломеи Комаисы, и его сыном от Саломеи Грапты, приходившимся Саломее Комаисе братом. Саломея Комаиса отказывается от притязаний на наследство в пользу матери. Наследники-мужчины вообще не упоминаются. Предметом спора был либо дар на случай смерти⁴⁸, либо, возможно, та часть имущества мужа, на которую вдова притязала как на кетубу (об этом см. параграф 3). Возможно, после смерти брата Саломея Комаиса осталась единственной наследницей отца и оспаривала право матери на эти владения, полученные либо в дар, либо по праву вдовы, имевшей законное право получить или часть доходов от имения умершего мужа, или кетубу наличными.

Очевидно, что в этих двух богатых иудейских семьях женщины владели значительным имуществом, полученным от отцов,

матерей и мужей: в некоторых случаях, возможно, как наследницы в отсутствие наследников мужского пола, и несомненно — благодаря дарственным, которые, судя по всему, регулярно использовались для передачи собственности по наследству не только сыновьям, но и женам, и дочерям. В брачных договорах из Мураббаата и Нахал-Хевера недвижимость никогда не становится частью кетубы или приданого (см. далее)⁴⁹, которые после замужества женщины переходили под контроль мужа. Напротив, мы видим, что женщины приобретали недвижимость, владели и распоряжались ею независимо от мужей⁵⁰. Стоит ли удивляться тому, что так же поступала аристократка Иоанна, жена Хузы?

В дополнение к этим документам, достаточно близким к месту и времени служения Иисуса, процитируем еще две категории свидетельств, хоть и не проливающие прямого света на палестинские обычаи времен Иисуса, но весьма интересные в сопоставлении как друг с другом, так и со свидетельствами из архивов Бабаты и Саломеи Комаисы.

Во-первых, у нас есть свидетельства из иудейской общины в Элефантине, египетском городе, V века до н.э. В архиве Анания (или Анании), сына Азарии, имеются четыре дарственные. В самой ранней из них (Kraeling 4 = ВЗ.5)⁵¹ после пятнадцати лет брака со своей женой Тамут Ананий дарит половину дома ей и ее детям навечно. В остальных трех дарственных Ананий передает свою собственность дочери Йехоишме⁵². По случаю ее замужества, которое должно состояться через три месяца, он дарует ей ограниченное право пользования частью своего дома (Kraeling 6 = ВЗ.7)⁵³, а в более поздней дарственной, на случай смерти, передает ей все права на эту часть дома — но только после своей кончины (Kraeling 9 = ВЗ.10)⁵⁴. Здесь Ананий приводит причину дара: «Ибо она поддерживала меня, когда я стал стар днями» (строка 17)⁵⁵. Наконец, он дарит дочери еще один дом в дополнение к приданому (само приданое дал ей не отец, а сводный брат) (Kraeling 10 = ВЗ.11)⁵⁶. В этом случае она получила

собственность на дом, а ее муж — право пользования им как и приданым⁵⁷. В этих дарственных мы встречаемся с практикой, уже знакомой нам по архивам Бабаты и Саломеи Комаисы. Ананий использует процедуру дарения, чтобы передать жене и дочери наследство, которое они, согласно закону, не могут получить прямым путем⁵⁸. Известна и еще одна богатая женщина из Элефантины, получившая недвижимость по дарственным от отца — Мибтахия, дочь Махсей⁵⁹.

Во-вторых, раввинистическая литература начиная с Мишны признает практику дарственных, в том числе и дарственных на случай смерти (Мишна, *Бава Батра*, 8:5-7)⁶⁰. Они воспринимаются именно как способ обойти закон о наследовании, избегнув неповиновения Торе благодаря тому, что вместо завещания речь идет о подарке. Используются они для того, чтобы обеспечить наследство родственникам или друзьям, по закону наследниками не являющимся, а также лишить наследства сына, заслужившего гнев отца. Раввины не одобряют такой передачи наследства в обход законных наследников, однако признают ее законность. Еще менее одобряли раввины передачу имущества женщинам, и потому жены, дочери и другие родственницы женского пола в качестве наследниц по дарственным в них открыто не упоминаются. Однако соответствующие юридические приемы, несомненно, использовались и для наделения наследством женщин, как в семьях Бабаты и Саломеи Комаисы. Юридическая ситуация, отраженная в Мишне, выглядит очень сходной с той, которую мы видим в архивных документах столетием раньше. Очевидно, не предшественники раввинов сформировали в судах эту юридическую практику — а обычная практика иудеев, многим обязанная законам и обычаям других народов, была в этом, как и во многих иных отношениях, принята раввинами. В вопросе использования дарственных для обхода закона о наследовании мы видим явную аналогию — хотя, возможно, и не прямую историческую преемственность — между практикой египетских иудеев V века до н. э., иудеев Набатей и Иудеи начала II века н. э.

и раввинистическим законом, кодифицированным в Мишне в конце II века н.э. Логично предположить, что те же законы и та же практика действовали и в Палестине времен Иисуса.

Документы из архивов Бабаты и Саломеи Комаисы, в особенности те, что связаны с обходом законов о наследовании через дарственные, демонстрируют нам одну частую закономерность: подробное изучение и внимательное рассмотрение свидетельств сообщают нам, что древнее иудейское общество (как и другие древние общества) было далеко не столь патриархальным, как кажется на первый взгляд. В рамках общей патриархальной структуры было немало путей и способов, позволявших женщинам пользоваться значительной независимостью. Без сомнения, в обычных обстоятельствах женщины не могли разрушать патриархальные каноны или бросать им вызов: однако внутри этих правил, по крайней мере у некоторых из них, оставалось куда больше места для маневра, чем нам обычно представляется. Стоит отметить также (это важное уточнение к большинству прежних работ на эту тему), что жесткая патриархальность раввинистических законов совсем не обязательно отражает всю полноту реальной жизни иудейского общества — даже в эпоху самих раввинов, не говоря уж о I веке н.э.

(3). КЕТУБА, (4) ПРИДАНОЕ И (5) УПРАВЛЕНИЕ ВЛАДЕНИЯМИ МУЖА ПОСЛЕ ЕГО СМЕРТИ

Слово «кетуба» означало у иудеев как брачный договор, так и те деньги или имущество, которое, по договору, муж должен был оставить жене в случае развода или своей смерти. По-видимому, кетуба развилась из выкупа за невесту (קִדּוּן), который в Древнем Израиле жених платил тестю в возмещение за утрату им рабочих рук. Согласно раввинам (Вавилонский Талмуд, *Кетубот*, 10а, 82b), в начале I века до н.э. акт Симеона бен Шетаха отменил выкуп невесты, заменив его обязательством для мужа обеспечить жену в случае развода или своей смерти, причем это обязательство

гарантировалось всем его имуществом. Кетуба — так она стала называться — была уже не компенсацией семье невесты за потерю работницы, а способом обеспечить саму женщину, овдовевшую или изгнанную мужем. Насколько достоверен раввинистический рассказ о происхождении кетубы неизвестно⁶¹, однако вполне вероятно, что в новозаветный период практика, известная позднейшим раввинам как кетуба, уже существовала. В брачных договорах из Элефантины мы уже видим, что выкуп за невесту передается отцу (или иному главе семьи) чисто формально, в действительности же включается в приданое с условием выплаты его жене при разводе⁶².

Если кетубу жених предназначал своей будущей жене, то приданое выплачивал жениху отец невесты. С одной стороны, приданое привлекало искателей руки, а с другой, как и кетуба, должно было обеспечить жизнь женщины в случае развода или смерти мужа; хотя во время брака муж и имел право пользоваться приданым, его следовало полностью вернуть женщине, если он с ней разведется или умрет раньше нее.

В иудейских брачных договорах из Мураббаата и Нахал-Хевера, наиболее близких по времени к новозаветному периоду, приданое и кетубу не всегда легко отличить друг от друга, так что по этому вопросу идут споры⁶³. Из пяти таких договоров, написанных по-гречески (Mur 115, Mur 116, Yadin 18, Xhev/Se 65 [= Yadin 37], Xhev/Se 69), в четырех, несомненно, говорится о приданом, поскольку данное имущество (серебро, золото, одежда и т.д., общей стоимостью от 96 до 500 денариев)⁶⁴ вносит невеста; в пятом (Mur 116) прямо говорится о приданом (φερνή) в 2 тысячи денариев, что, видимо, следует понимать так же. В одном случае, однако (замужество Шеламцион, падчерицы Бабаты, за Иудой Кимвром) упоминается о «еще трех сотнях денариев, которые он [Иуда] обещал дать ей [Шеламцион] в дополнение к уже упомянутому брачному дару [προσφορᾶς], и также причисляемых к приданому [προι(ο)κός]» (Yadin 18, строки 46–49)⁶⁵. Общая сумма в 500 денариев (брачный дар — 200 денариев и дополни-

тельные 300 денариев от Иуды) названа «приданным» Шеламцион (גלמ'ן⁶⁶ = φερνῆ) и в приписке по-арамейски, сделанной самим Иудой (строки 70–71). Это дополнение к приданому, сделанное мужем, играет роль кетубы из раввинистических законов⁶⁷; таким образом, несмотря на сделанную в договоре отсылку к «греческому закону/обычаю» (строка 51: ἑλληνικῶ νόμῳ), этот документ свидетельствует о бытовании иудейской практики кетубы⁶⁸. Более того, явные параллели к включению кетубы в приданое мы находим в намного более ранних брачных договорах из Элефантины⁶⁹.

Имеются также три брачных договора, составленных по-арамейски (Mur 20, Mur 21, Yadin 10), в двух из которых упоминаются «законы Моисеевы и иудейские» (Mur 20, строка 3; Yadin 10, строка 5). В двух из них встречается слово *кетуба* (Mur 21, строки 10, 13; Yadin 10, строка 16). В отличие от греческих договоров, в сохранившихся частях этих документов мы не встречаем указаний на то, что деньги вносит невеста, хотя в одном из них упоминается, в дополнение к кетубе, некая сумма, вносимая невестой: «Если разведусь с тобой, то верну [тебе средства, входящие в] твою *кетубу* и все [твое, что у меня]... Сыновья, которых ты принесешь мне, [унаследуют] средства твоей *кетубы* и [все] тво[е, что у меня и что было указано выше]» (Mur 21, строки 10, 13)⁷⁰. Слово «верну» (строка 10: חויב), возможно, указывает на то, что кетуба, как и все остальное, вносилась невестой; однако оно могло употребляться в достаточно свободном значении. По-видимому, здесь говорится и о кетубе, и о приданом («все твоё, что у меня»); однако нельзя исключать и того, что под словом «кетуба» в этих арамейских брачных договорах подразумевается приданое.

По-видимому, по крайней мере некоторые иудеи, как и за четыре века до того в Элефантине⁷¹, сочетали иудейский обычай кетубы с греческим обычаем давать приданое. Возможно, не случайно, что в греческих договорах на первом месте стоит приданое, а в арамейских — кетуба. Фрагментарность текстов не

позволяет нам определить, идет ли в них речь и о том, и о другом. Возможно, в различных случаях практика варьировалась.

Во всяком случае, очевидно, что, хотя жена и не имела права свободно распоряжаться своим приданым или кетубой во время замужества, в случае развода⁷² или смерти супруга она получала все права владения и распоряжения этой собственностью в полном объеме. У богатых семей, заключавших брачные договора, эта собственность достигала значительных сумм: 96 (но это второй брак: Xhev/Se 65), 200 (Mur 115), 400 (Yadin 10), 500 (Yadin 18, Xhev/Se 69) и даже 2,000 (Mur 116) денариев. В случае смерти мужа вдова имела право либо остаться в его доме и управлять его владениями, либо получить полностью свою кетубу и/или приданое и уйти. При этом, разумеется, могли возникать споры с наследниками и необходимость идти в суд для защиты своих прав, как у вдовы в притче Иисуса (Лк 18:1-5) или как у самой Бабаты (см. Yadin 21 и 22).

Поскольку все имущество мужчины представляло собой гарантию возможного долга жене (см., например, Mur 20, строки 11-12), он не мог ничего продать без согласия жены. Папирус 30 из Мураббаата (134 год н.э.) — это извещение о продаже дома и земли, содержащее отказ жены продавца от прав на эту собственность, с условием, что после смерти мужа она сможет остаться в его доме и получать с имения 30 денариев ежегодно. Роль Саффиры в истории Анании и Сапфиры (Деян 5:1: он продал часть собственности при ее согласии), возможно, следует объяснить так же: поскольку в случае смерти Анании раньше нее Сапфира получала права на его собственность, он не мог ничего продавать, не получив ее согласия. Поскольку у нас нет примеров совместного владения собственностью мужем и женой в ином смысле, это вполне вероятное объяснение указанного отрывка⁷³, хотя и слишком легко упускаемое из виду комментаторами, не желающими разбираться в юридических тонкостях⁷⁴.

(6). НАСЛЕДОВАНИЕ ВДОВОЙ

То, что законы о наследовании позволяли женщине унаследовать состояние мужа, если их брак и его предыдущие браки были бездетны (или же не осталось живых наследников), возможно, хотя и не доказано⁷⁵. Самое убедительное свидетельство этого — Книга Иудифь. Муж Иудифи «оставил ей золото и серебро, слуг и служанок, скот и поля, чем она и владела» (8:7). Далее мы читаем, что перед смертью она распределила это имущество между ближайшими родственниками мужа и своими (16:24). Очевидно, читатели должны понимать это так, что детей у них с мужем не было. Конечно, он мог передать ей свое состояние в дарственной на случай смерти (см. параграф 2). Возможно, 16:24 надо понимать так, что она сама распорядилась своим имуществом при помощи таких же дарственных, однако получить это богатство вполне могла и по закону о наследовании, если не было других наследников — будь то детей мужа, братьев мужа или их детей⁷⁶.

В любом случае Иудифь как богатая вдова — интересный пример для наших исследований. Разумеется, она вымышленная героиня: однако она не была бы изображена богатой и бездетной вдовой, если бы читатели не ожидали от такой женщины той независимости и того положения в обществе, какое требовалось для ее роли в истории. Такая женщина получала достаточно редкую свободу: независимость от отца, мужа, сыновей — и при этом достаточно средств, чтобы жить, не тревожась о пропитании. Известна нам историческая фигура богатой вдовы периода конца Второго храма: это младшая современница Иисуса, Марта, дочь Боэты⁷⁷. Рассказы о ней в раввинистической литературе, быть может, и не имеют особой исторической ценности, однако то, что она была чрезвычайно богата и именно этим запомнилась, весьма вероятно. (В таких отрывках, как Вавилонский Талмуд, *Кетубот*, 104а и Сифре Второзаконие 281, она изображается как образец богатой вдовы — богатейшая женщина из всех, известных раввинистической традиции.) Она принадлежала к аристо-

кратической священнической семье Бозта, из которой выходили в то время многие первосвященники. Овдовев в первом браке, некоторое время спустя она вышла замуж за первосвященника Иошуа, сына Гамлы; однако раввинистическая традиция — в рассказе о том, как она взяткой купила продление первосвященничества для своего второго мужа (Вавилонский Талмуд, *Йома*, 18a) — исходит из того, что богатство принадлежало не мужу, а именно ей⁷⁸.

Все эти примеры показывают, что среди учениц Иисуса могли быть вдовы, самостоятельно владеющие собственностью. Такие женщины могли обладать и независимостью, позволяющей им путешествовать с Иисусом, и денежными средствами, необходимыми для жизненного обеспечения странников.

(7). ДЕНЬГИ, ЗАРАБОТАННЫЕ СВОИМ ТРУДОМ

Таль Илан собрала доступную нам из ранней раввинистической литературы информацию о женском труде⁷⁹. Эти свидетельства относятся к более позднему периоду, чем исследуемый нами, однако, по-видимому, отражают неизменную социальную ситуацию; и, учитывая жесткое раввинистическое требование подчинения женщины мужу и ограничения ее активности домом и домашним хозяйством, мы можем установить, что возможности независимости женщины, в раввинистической литературе упоминаемые лишь случайно, были, во всяком случае, больше, чем признавали раввины.

Разумеется, здесь мы не учитываем труд рабынь, а также обслуживание членов своей семьи. Такая работа обеспечивала женщину едой и кровом, однако не предоставляла ей денежных средств, которыми она могла бы распоряжаться по своему усмотрению. Однако женщина могла зарабатывать их, выполняя для других ту же работу, что и для своей семьи. Кроме того, она могла торговать, у себя дома или на базаре⁸⁰, хлебом, одеждой, сельскохозяйственной продукцией. В большинстве случаев это

был лишь приработок к основному доходу семьи, особенно в бедных семьях: «профессиональные» пекари и торговцы на полный день были, как правило, мужчины⁸¹. Однако женщина, нуждающаяся в заработке — незамужняя или разведенная, не имеющая части в доме отца, или бедная вдова без родственников мужского пола, — могла попробовать взяться за такое дело. Нам известна одна группа «профессиональных» работниц, без сомнения высококвалифицированных и незамужних⁸²: те, что ткали завесы Храма — они находились на жалованье у Храма, как и семьи (родственники этих женщин?), которые пекли хлеба предложения и изготавливали благовония⁸³. Такой пример высококвалифицированного женского труда говорит о том, что и другие женщины могли увеличивать доход семьи или жить независимо, получая деньги за свое умение ткать, шить, вышивать. В Деян 16:14 мы узнаем, что в Малой Азии женщина (Лидия) могла быть хозяйкой серьезного дела; кажется, что в палестинском обществе это не столь вероятно, однако и полностью исключать такую возможность нельзя.

Еще одно распространенное для женщин занятие — содержание гостиницы; женщина пускала к себе на постой посторонних людей, выполняя для них ту же обычную работу, что и для членов семьи, за плату. (Владельцами гостиниц в Вифлееме, упоминаемыми Лукой в 2:7, хотя он и не говорит об этом прямо, скорее всего, были женщины, а не мужчины, как это отображают современные представления о Рождестве.) Другие женские профессии, признаваемые раввинистической литературой — цирюльница, повитуха, профессиональная плакальщица. Во всех этих случаях работа женщины служила либо приработком к семейному доходу, либо (в одних случаях — вероятнее, чем в других) источником дохода для независимого существования. Женщины, не имевшие взрослых родственников-мужчин или не жившие с ними, встречались, по всей видимости, довольно редко, и то, что благотворительная помощь вдове и сироте (вероятно живущему вместе с овдовевшей матерью), считалась в иудаизме священным

долгом, говорит о том, что без взрослых родственников-мужчин женщине было не так-то просто выжить. Тем не менее отмеченные мной возможности заработать себе на жизнь заставляют предположить: были и такие женщины, которым удавалось жить своим трудом, не обращаясь к благотворительной помощи. К этой же категории, возможно, относились и некоторые проститутки⁸⁴.

Замужняя женщина или женщина, живущая в доме отца, могла зарабатывать деньги такими способами, но не могла свободно ими распоряжаться. Она должна была вносить деньги в семейную копилку, а распоряжался ими отец или муж. Только незамужние, разведенные или овдовевшие женщины, не имевшие над собой отца или мужа, могли зарабатывать деньги для себя.

Перечислив те способы, которыми женщина могла приобрести собственность в свое владение, скажем теперь о том, какие из них были доступны для женщин различного брачного положения. Каждая взрослая женщина принадлежала к одной из четырех категорий: а) незамужняя; б) замужняя; в) разведенная и не вступившая во второй брак; 4) овдовевшая и не вступившая во второй брак. Вот возможности владения собственностью, доступные для каждой категории:

1. Незамужняя женщина могла получить собственность способами 1, 2 и 7.
2. Замужняя женщина могла свободно распоряжаться лишь имуществом, полученным способами 1 и 2. Все деньги, которые она зарабатывала (7), принадлежали мужу, а кетуба (3) и приданое (4) не могли перейти в ее распоряжение, пока муж не разведется с ней или не умрет.
3. Разведенная женщина, помимо общих с незамужней женщиной категорий 1, 2 и 7, могла владеть собственностью из категорий 3 и 4.

4. Вдова могла владеть собственностью всех категорий, хотя категории 3 и 4 могла получить, лишь отказавшись от претензий на категорию 5, а категория 6 могла заменять собой 3, 4 и 5.

Среди тех женщин, что следовали за Иисусом в Галилее и помогали ему деньгами, могли быть женщины всех четырех категорий. Маловероятно, чтобы многие женщины, войдя в половозрелый возраст, долго оставались не замужем — как правило, отцы старались выдать дочерей замуж как можно раньше (ср. Сир. 42:9–10)⁸⁵, и часто о браке договаривались, когда дочь была еще ребенком⁸⁶. Но некоторые женщины, которых Иисус исцелил от болезни или избавил от бесов (Лк 8:2), возможно, были уже зрелого возраста, однако не смогли выйти замуж из-за своего состояния. Женщина, одержимая бесами, могла быть и разведенной — если муж бросил ее, обнаружив, что не может с ней жить и не способен с ней справиться. Мария Магдалина, бывшая бесноватая, вполне возможно, либо никогда не была замужем, либо была разведена⁸⁷. Из всех четырех категорий замужняя наименее подходит на роль хозяйки, полновластно распоряжающейся своим имуществом; однако из архивов Бабаты и Саломеи Комаисы нам известно, что, по крайней мере в состоятельных семьях, замужняя женщина вполне могла обладать собственными средствами и иметь на них все права.

Это последнее — самое важное уточнение к утверждению Дэвида Сима, основанному только на раввинистических замечаниях о женах и имуществе, о том, что «Иоанна, несмотря на свою, по всей видимости, материальную состоятельность, возможно, была не в том положении, чтобы денежными средствами помогать Иисусу»⁸⁸. Здесь, как и в других своих рассуждениях, Сим не принимает во внимание дарственные, в том числе дары как способ обхода законов о наследовании, препятствующих женщинам становиться наследницами. Иоанна происходила из богатой семьи — следовательно, вполне возможно, что она унаследовала что-то от

своих родителей не прямым путем, по завещанию, но по дарственной, как и Бабата, и другие «героини» свитков из Иудейской пустыни. Даже будучи замужем, она вполне могла иметь собственное состояние, которое и отдала в помощь Иисусу и его последователям. Сим считает, что она была замужем. Однако это не очевидно: «женой Хузы» ее вполне можно было назвать и после смерти мужа, тем более, если для Луки это был самый легкий путь указать ее высокий статус и связи с двором Ирода. Если же она была богатой вдовой, независимость ее, материальная и иная, была еще больше, чем у замужней женщины со своими средствами.

3. ЖЕНА «ДОМОПРАВИТЕЛЯ» ИРОДА

Хуза, муж Иоанны, был ἐπίτροπος Ирода Антипы (Лк 8:3). Слово это означает управляющего хозяйством или поместьем, как и в Мф 20:8. Иосиф и Филон используют его как перевод латинского *procurator* и применяют к римским правителям Иудеи, как собственно *прокураторам*, так и *префектам*⁸⁹. Однако к случаю Хузы ближе Тавмаст, ἐπίτροπος царя Агриппы Первого; Птолемей, ἐπίτροπος Агриппы Второго, и Силлей, ἐπίτροπος набатейского царя Оводы. Иосиф рассказывает, что Тавмаст был рабом императора Гая⁹⁰. Пока Агриппа жил в Риме под арестом, Гай проникся к нему симпатией и, когда Агриппа стал царем, послал к нему Тавмаста: Агриппа освободил его и сделал управляющим своих владений (τῆς οὐσίας ἐπίτροπον). Умирая, он оставил Тавмаста своему сыну Агриппе Второму и дочери Беренике, чтобы тот служил им «в той же должности»; Тавмаст оставался на своем месте до самой смерти (*Иудейские древности*, 18.194)⁹¹. Второго ἐπίτροπος Агриппы Второго и его сестры звали Птолемеем (*Иудейская война*, 2.595; «*Vita*» 126–128) — греческое имя, распространенное у иудеев. Возможно, это тот же человек, которого называет управляющим (ἐπίτροπος, использованное в качестве заимствованного слова, — אֲפִיטְרוֹפּוּס в Вавилонском Талмуде,

Шаббат, 121а; *Сукка* 27а) Агриппы Второго Вавилонский Талмуд⁹². Управляющий владениями царя был в сущности и царским министром финансов: он не только управлял дворцовым хозяйством и владениями короны, но ведал и поступлениями в казну. Если у Агриппы Первого эту важную и ответственную должность занимал доверенный вольноотпущенник, то в Набатее у царя Оводы ἐπίτροπος был аристократ Силлей (*Иудейская война*, 1.487)⁹³. О происхождении Силлея из знатного рода свидетельствует то, что он был сочтен достойным женихом для Саломеи, сестры Ирода Великого (*Иудейские древности*, 6.224–225), а также и то, что на посвяtitельной табличке Аполлону в Милетском храме он именуется «Силлей, брат царя»⁹⁴ — это, очевидно, не указание на действительное родство, а титул, знаменующий высочайшее положение при дворе. Положение ἐπίτροπος было столь высоко, что, воспользовавшись преклонным возрастом и ленью царя Оводы, Силлей фактически управлял государством (*Иудейские древности*, 16.220, 280) и даже участвовал в выборе наследника престола (*Иудейские древности*, 16.295–296).

Эти три параллели показывают нам, что ἐπίτροπος Ирода Антипы мог быть весьма высокопоставленным лицом при дворе Ирода. Однако прежде чем сделать такой вывод о Хузе, нужно рассмотреть и возможность того, что он был не «[единственным] домоправителем Ирода», но «одним из домоправителей», иначе говоря, управляющим одним из царских поместий. Тогда его можно сравнить с ἐπίτροπος царского поместья в Ямнии (Явне). Эти земли, прежде принадлежавшие Риму, были подарены Ироду императрицей Ливией, затем перешли к императорам Тиберию и Гаю и управлялись Гаем Герением Капитоном⁹⁵, которого Флавий называет «прокуратором Ямнии» (ὁ τῆς Ἰαμνείας ἐπίτροπος) (*Иудейские древности*, 18.158). По Филону, Капитон вышел из бедняков и сумел обогатиться, беззастенчиво пользуясь своим положением (Филон, *Аллегии Закона* 199, ср. 203). Другой прокуратор Ямнии (возможно, тех времен, когда ею владела Ливия) известен нам по надписи: это вольноотпущенник

императора Августа⁹⁶. Однако в отличие от Иудеи или Самарии, где нам известны обширные царские владения, нет свидетельств существования царских поместий в Галилее⁹⁷. Возможно, они были в Перее⁹⁸; однако отношения жены Хузы и Иисуса в Галилее нам более понятны, если предположить, что Хуза жил и трудился в Галилее. Таким образом, хотя и нельзя исключать возможности, что Хуза управлял одним из поместий Антипы в Галилее или Перее, более вероятно, что он отвечал за собственность и доходы Антипы в целом. Должность, безусловно, очень важная, особенно в первые годы правления Антипы, когда царю требовалось значительное повышение доходов (извлекаемых, без сомнения, из налогов) для строительства трех новых городов — Сепфориса, Ливии и Тиверии⁹⁹. Однако независимо от того, управлял ли Хуза только одним из царских поместий или был министром финансов (но особенно — в последнем случае) и каково было его происхождение, очевидно, что царь хорошо ему платил, и он был человеком состоятельным. По всей вероятности, была у него и своя земля, хоть мы и не можем сказать, как он ее получил — по наследству или в дар от царя¹⁰⁰, купил или использовал задолженность крестьян¹⁰¹. Он и его жена Иоанна должны были быть придворными Ирода в Тиверии, новом городе, основанном Иродом Антипой (возможно, около 18 года н.э.)¹⁰², который большую часть правления Антипы был его столицей.

Здесь стоит упомянуть о предположении некоторых ученых¹⁰³, что именно Хуза был тем «царедворцем» (βασιλικός)¹⁰⁴ из Ин 4:46, постоянно проживавшим в Капернауме, у которого весь дом уверовал в Иисуса (4:53). Исцеление его сына — в данной гипотезе, сына Иоанны — объясняет ее преданность служению Иисуса. Однако βασιλικός из Ин 4:46 — едва ли ἐπίτροπος царских владений, поскольку никаких царских владений вблизи Капернаума мы не знаем. Если Хуза был ἐπίτροπος Иродовых владений, то мог иметь в Капернауме дом или поместье. Однако слово βασιλικός может означать и главу одной из топархий Галилеи¹⁰⁵ или чиновника меньшего ранга. Отождествление этого

царедворца с Хузой возможно — но не более того. Однако «царедворец» дает нам косвенное свидетельство репутации Иисуса как целителя при дворе Ирода, к которому принадлежали Хуза и Иоанна. Еще одно такое свидетельство, возможно, дает фигура Маней (греческая форма имени Менахем), впоследствии видного лидера Антиохийской церкви, который был у Ирода Антипы *σύντροφος* («совоспитанник»: Деян 13:1). Буквально это слово означает «приемный брат» или, в более широком значении, «друг детства, школьный товарищ», но со временем оно приобрело и более широкий смысл: «близкий друг»¹⁰⁶. Нашей теме особенно соответствует то значение, которое приобрело выражение *σύντροφος* царя» в эллинистических государствах Ближнего Востока: придворный титул, означающий особую близость данного придворного к царю¹⁰⁷. Таким образом, нам не нужно предполагать, что Маней воспитывался вместе с царем, хотя это и вполне возможно¹⁰⁸, — мы просто знаем, что он принадлежал к узкому кругу доверенных лиц царя. Он, почти несомненно, — тот же человек, которого позже упоминает Папий, называя его Манаимом (*Μαναιμ*). Папий знал историю воскрешения из мертвых его матери — хотя сама эта история, к сожалению, не сохранилась¹⁰⁹. Не вполне ясно, совершил ли это чудо Иисус или кто-то из апостолов, однако контекст, в котором Филипп Сидский упоминает о том, что Папий знал эту историю, заставляет допустить скорее первое. Таким образом, можно предположить, что и Маней, и Иоанна, как и царедворец из Капернаума, уверовали в Иисуса благодаря исцелениям, совершенным им в Галилее. Такая слава могла способствовать тому, что Ирод, согласно Евангелиям, интересовался Иисусом и хотел получить от него какое-либо чудо (Лк 9:7-9; 23:8; ср. Мк 6:14-16)¹¹⁰.

От времен Антипы до нас дошло немного информации о мире придворных и высшего чиновничества, к которому принадлежали Хуза и Иоанна. Рассказывая о пире по случаю дня рождения Ирода, Марк упоминает о «вельможах, тысяченачальниках и старейшинах Галилейских» (*τοῖς μεγιστοῖσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς*

χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας) (Мк 6:21)¹¹¹. Различие между придворными или «вельможами» (μεγιστῶνες)¹¹² и «старейшинами» Галилеи (πρώτοι) не вполне понятно; но возможно, что первые были членами двора Ирода, высшими чинами его тивериадской резиденции, а вторые — представителями старой галилейской аристократии, которые, каковы бы ни были их реальные симпатии, должны были демонстрировать лояльность тетрарху, присутствуя на праздновании его дня рождения. Хуза и Иоанна относились к первой группе — хотя возможно, что семья Иоанны принадлежала к старой галилейской знати¹¹³. Еще одну кроху информации об этом периоде дает нам свинцовое грузило из Тивериады, датированное 29/30 годом н.э., на котором начертано имя одного из городских магистратов: таким образом мы узнаем, что один из двух *agoronomoi* города носил подчеркнуто имперское имя Гай Юлий¹¹⁴. Если предположить, что он иудей (а это вовсе не обязательно), такое имя — ярчайшее свидетельство принадлежности к иудейской элите в городе, находящемся под римским владычеством. Латинские имена среди палестинских иудеев встречались очень редко; очевидно, по большей части они отвергались как непатриотические. Наконец, термин «иродиане» (Ἰρῳδιανοί), обозначающий в евангелиях (Мк 3:6; 12:13; Мф 22:16) сторонников Ирода Антипы, возможно, указывает на ту же самую группу придворных и высших чиновников, к которой принадлежали Хуза и Иоанна. Важно отметить, что греческое слово Ἰρῳδιανοί образовано по латинскому образцу, как Καίσαριανοί и Χριστιανοί — видимо, оно происходит из самого романизованного, даже отчасти латиноязычного двора Ирода (для сравнения, Иосиф использует правильную греческую форму Ἰρῳδεῖοι, *Иудейская война*, 1.319)¹¹⁵.

К счастью, о тивериадской аристократии времен Иоанны мы можем судить и по рассказу Флавия о следующем поколении тивериадской элиты, жившем во время восстания (66 год н.э.) К этому времени в городскую аристократию входили Юлий Капелла (или Капелл), сын Антилла (*Vita*, 32, 65, 69, 296), Ирод, сын

Миара, Ирод, сын Гамала, Компс и Крисп, двое сыновей Компса (*Vita*, 33)¹¹⁶, Юст, сын Писта¹¹⁷ и Иисус, сын Саффии¹¹⁸. Сразу бросается в глаза обилие латинских имен у этих тивериадских аристократов (Юлий Капелла, Крисп, Юст)¹¹⁹. Как мы уже отметили, у палестинских иудеев латинские имена употреблялись редко¹²⁰ и во многих случаях демонстрировали проримский настрой родителей. Юлий Капелла, со своими двумя латинскими именами, *номеном* и *когноменом*, скорее всего, был римским гражданином, хотя его отец Антилл (греческое имя), скорее всего, еще нет. Вообще стоит заметить, что все римские имена в этой группе принадлежат уже второму поколению¹²¹. Возможно, их отцы, большинство из которых носят греческие имена¹²², были переселены Антипой в новый город Тивериаду и засвидетельствовали свою преданность его покровителям-римлянам, давая сыновьям римские имена. (Таким же образом и магистрат Тивериады, один из двух *агораномов* города, чье имя обнаружено на свинцовом грузиле 97/98 года, носит имя Аним сын Монима¹²³. У сына имя латинское, у отца — греческое [Μόνιμος]¹²⁴.) Схожий феномен можно предположить и в случае двух Иродов среди тивериадской аристократии 66 года н.э. Их отчества показывают, что они — не члены семьи Ирода (разве только по материнской линии). Более вероятно, что придворные и аристократические клиенты Антипы называли в честь него своих сыновей (см. также «Ирод Тивериадский», которого упоминает Иосиф Флавий в *Vita*, 96 — по-видимому, это новый человек, не один из ранее упомянутых Иродов). И в 66 году н.э. эти сыновья оставались сторонниками царя и Рима.

После основания Тивериады она стала новой столицей Ирода и административным центром его владений. Здесь должны были жить его самые высокопоставленные чиновники — в том числе, скорее всего, и Хуза с женой Иоанной. Не все аристократические семьи Тивериады, упомянутые Иосифом, непременно были иудеями — ведь и все население города было отнюдь не только иудейским. По именам можно понять не слишком много. Некоторые

палестинские иудеи носили латинские или греческие имена, однако обычно наряду с ними имели и семитские, и использовали то и другое имя в разных контекстах. В этой связи стоит отметить, что члены проримской и проиродианской элиты, перечисленные Иосифом, были известны в Тивериаде по нееврейским именам, даже если у них были и еврейские. (Исключение — Иисус, сын Саффии или Сафата; и, возможно, из-за его роли вождя народной партии в Тивериаде это неслучайно¹²⁵.) Придворные и чиновники Ирода неминуемо должны были, как и сам Антипа, отличаться определенной гибкостью в отношении к иудейской религии, учитывая, что Ирод построил Тивериаду на месте кладбища (*Иудейские древности*, 18.38). Иудеи, строго соблюдавшие Тору, не стали бы здесь селиться из страха получить нечистоту от мертвых тел — самый тяжелый вид ритуальной нечистоты, требовавший особенно серьезного очищения. Замечание Ричарда Хорсли о том, что, мол, нарушая религиозные запреты и традиции жителей Иудеи, Ирод не обязательно тем самым оскорблял «религиозную чувствительность галилеян», неверно¹²⁶. Множество *микваот* (бассейнов для ритуальных омовений), обнаруженных в Галилее¹²⁷, показывают, что галилеяне, как богачи, так и простые люди, соблюдали законы Торы о чистоте, хотя, возможно, и не в фарисейской их интерпретации¹²⁸. Мы согласны с Хорсли в том, что видные представители двора Ирода были «эллинизированы насквозь»¹²⁹, однако не можем, как он, отрицать возможность того, что среди них были и представители местной галилейской аристократии¹³⁰. Сама Иоанна (несомненно, иудейка, как показывает ее имя — об этом далее) происходила, скорее всего, из одной из влиятельных аристократических семей Тивериады, или же из видных галилейских аристократов, поддерживающих Ирода. Представителем одной из таких семей во время иудейского восстания был, например, Яннай¹³¹, сын Левия и Дассион, друзей Агриппы Второго и видных граждан Тарихий (Магдалы) (*Vita*, 131; *Иудейская война*, 2.597). Хотя многие видные галилеяне за пределами больших городов, по-видимому, поддержали восста-

ние¹³², нельзя игнорировать заявление Иосифа (пусть и сильно преувеличенное, в соответствии с его риторической стратегией), что «многие виднейшие люди в Галилее» занимали проиудианскую и про-римскую позицию и противостояли мятежу (*Иудейская война*, 386).

Имя Иоанны сообщает нам о ее семье лишь то, что это были иудеи. Имя это (в разной орфографии: יהונה, יהונה, יונה, הנה) использовалось и как уменьшительная форма мужского имени Иоанн (יהונה или יונה), и как соответствующее ему женское¹³³. Всего, включая и Иоанну у Луки, нам известно шесть или семь палестинских женщин, носивших это имя¹³⁴. (Кроме того, есть два примера из Египта¹³⁵.) Это пятое по популярности женское имя в иудейской Палестине. Его мужской эквивалент, имя Иоанн — пятое по популярности мужское имя; однако это совпадение не говорит ни о чем особенном, поскольку у женщин наиболее популярны два имени, Саломея и Мария (Мариамма), принадлежавшие почти половине всех известных нам по имени женщин того времени¹³⁶ — мужские же имена распределены более равномерно¹³⁷. Однако очевидно, что распространенность имени Иоанна прямо связана с популярностью мужского имени Иоанн, и следовательно, имен Хасмонеев в целом — по-видимому, именно такова причина популярности шести из наиболее распространенных мужских имен (Симеон/Симон, Иуда, Елезар, Иоанн, Ионафан, Маттафия)¹³⁸ и двух наиболее распространенных женских (Саломея, Мариамна). Вот почему Марианна Совики пишет об Иоанне у Луки:

Однако «Иоанна» — националистическое, хасмонейское имя... За обручением Иоанны с Хузой, быть может, стояли такие же политические мотивы, как за обручением иудейки Мариамны с идумеянином Иродом поколением раньше. Замужество Иоанны должно было укрепить союз между элитным иудейским семейством и одним из первых семейств соседней Идумеи или Переи¹³⁹. [Слово «иудейский» Совики использует в национальном смысле, включая в это

понятие и галилейских иудеев. Мариамна, жена Ирода, происходила из хасмонейского царского рода.]

Аналогия интригующая, но, увы, неверная: Совики явно ошибается, считая имя Хуза идумейским. Как мы увидим в следующем разделе, Хуза, по всей вероятности, был набатейцем, а брак этот, скорее всего, представлял собой союз между элитным иудейским семейством и двором Ирода, где Хуза занимал одно из важнейших мест. Имя Иоанна не обязательно указывает на антиримский (и, следовательно, антииродианский) настрой ее семьи — в таком случае было бы весьма трудно объяснить ее замужество. Мужское имя Иоанн приобрело популярность, потому что было хасмонейским; но, получив распространение, позже уже едва ли использовалось только в политических целях. Маловероятно, например, чтобы первосвященник Феофил, назначенный в 37 году н.э. римским правителем Вителлием, назвал сына Иоанном (Йегохананом)¹⁴⁰ из националистических соображений, хотя позднее его семья и приняла участие в восстании. Стоит помнить и о том, что в популярности имени могло играть свою роль его значение («Господь явил милость»), поскольку другие имена с тем же значением (Анания, Анан — соответственно шестое и одиннадцатое по популярности среди мужских имен) тоже были широко распространены¹⁴¹.

Возможно, Иоанну называли в честь отца. Традиция давать дочери имя отца в женской форме, распространенная в Греции и Риме, встречалась и среди палестинской элиты — по крайней мере, нам известны женщины, носившие женскую форму семейного имени (хасмонейка Александра; Иродиада из семьи Иродов¹⁴²), и один случай названия дочери в честь отца: Иоанн (Йегоханан), сын первосвященника Феофила, упомянутый чуть ранее, назвал дочь Иоанной (Йегоханой), как нам известно из надписи на ее гробнице¹⁴³. Свидетельств об именах отцов и дочерей у нас так мало, что невозможно сказать, насколько распространена была эта практика; во всяком случае, мы вправе

предположить, что Иоанну назвали так просто потому, что имя Иоанн употреблялось в ее семье.

Каково бы ни было происхождение ее семейства, замужество Иоанны за Хузой ввело ее в высший круг Тивериады. Чтобы лучше оценить, какую социальную пропасть она пересекла, сделавшись последовательницей Иисуса, рассмотрим, во-первых, отношения между Тивериадой и сельской Галилеей, и во-вторых, отношение к Тивериаде самого Иисуса.

Что касается первого — несколько факторов, сойдясь вместе, порождали и поддерживали неприязнь и даже отвращение обычных галилеян к Тивериаде, как и к Сепфорису — городу, перестроенному Иродом и служившему ему столицей до возведения Тивериады. Это были первые в Галилее настоящие города; Тивериада воздвиглась меньше чем за десятилетие до начала служения Иисуса. Хотя Хорсли подчеркивает, что в сравнении с эллинистически-римскими городами в других частях Палестины, Скифополем и Кесарией Маритимой, Сепфорис и Тивериада I века были «урбанизированы и космополитизированы на римский лад в довольно невысокой степени»¹⁴⁴ — тем не менее эти города должны были восприниматься как вторжение в Галилею чуждой культуры¹⁴⁵, по выражению Шона Фрейна, «акты агрессивной романизации, проводимой Антипой»¹⁴⁶. Размещение Тивериады, в нарушение иудейских обычаев, на кладбище могло лишь усилить ту вражду, которую неизбежно вызывали типично римские (пусть и немногие) здания и роскошная жизнь богатых горожан. Герд Тейссен предполагает, что в постройке города на кладбище, возможно, выразилось не просто пренебрежение обычаями, но сознательное их попрание: Ирод Антипа стремился собрать вокруг себя людей, более лояльных ему, чем иудейским традициям¹⁴⁷. Однако заселить Тивериаду добровольными переселенцами-галилеянами ему не удалось — пришлось привозить людей из других регионов, в том числе и язычников. Экономически эти города, очевидно, не были исключением из общего правила, согласно которому города Древнего мира представляли

для окрестных сел и деревень не столько рынок сбыта, сколько экономическое бремя — они существовали за счет налогов и поборов, взимаемых с сельского населения¹⁴⁸. Налог на строительство Тивериады должен был быть очень немалым — и теперь этот грабительский налог, еще свежий в памяти крестьян, сменился новыми поборами, призванными обеспечить жизнь города и дворца¹⁴⁹. Как пишет об этом Хорсли:

Убранство дворца Ирода в Тивериаде [включавшее в себя изображения животных, несмотря на запрет Торы: «Vita» 65] символизировало чуждую культуру, внезапно вторгшуюся в холмы Галилеи — вместе с этим городом, кичащимся роскошью, средства на которую взимали с галилейских гумен и маслобоен чиновники, жирующие подле дворца¹⁵⁰.

Разумеется, Тивериада воплощала в себе не только экономическое угнетение, но и в первую очередь политическое господство, само по себе крайне враждебное. В ней воплощалась власть ненавистного языческого Рима, сконцентрированная в фигуре римского прихлебателя и марионетки Ирода Антипы. Связь с Римом оглушительно звучала уже в самом названии города — в полном соответствии с желанием Антипы интегрировать свои владения в сферу римской имперской власти. Едва ли можно разделить неприязнь к культуре, экономике и религии, которую возбуждал этот символ Антипы — возведенный им город. Ни римско-иродианское правление, ни римско-иродианские налоги не были для галилеян чем-то новым; но Сепфорис, а затем и Тивериада принесли эти тяжелые оковы прямо к порогам их домов, став для галилеян и оскорблением, и угрозой.

Некоторые особенности ситуации в целом и ее динамики — несомненно характерные и для времени служения Иисуса — мы можем осознать, взглянув на то, что происходило в Тивериаде накануне восстания 66 года. Хотя рассказ Иосифа об этом отрывочен и сильно окрашен предубеждением, основного не разгля-

деть невозможно¹⁵¹. Когда Иосиф приехал в Тивериаду, население города было расколото¹⁵² на две основные партии¹⁵³. Одна из них — группа аристократов, возглавляемая Юлием Капеллой, вместе с двумя Иродами и Компсом: все они, очевидно, относились к десяти виднейшим людям города (*Vita*, 32–34, ср. *Иудейская война*, 2.639). Эта группа была проримской и проиродианской (т.е. поддерживала Агриппу Второго). Другая группа, возглавляемая Иисусом, сыном Саффии, в которую входили представители беднейшего населения города, поддерживала войну с Римом (*Vita*, 35, 66). Этот Иисус был городским магистратом (ἄρχων), и сам не мог быть бедным человеком¹⁵⁴. При позднейшей встрече с Иосифом Флавием в Тарихиях он потрясал свитком Торы и призывал толпу действовать в соответствии с ней (*Vita*, 134–135). По всей видимости, Иисус, сын Саффии, представлял антиримскую, антииродианскую оппозицию, религиозно мотивированную, но в то же время поддерживающую политические и экономические интересы беднейших граждан Тивериады и простых людей сельской Галилеи. Некоторые из последних присоединились к его партии — вместе разоряли и грабили царский дворец в Тивериаде, а также резали ее «греческих» жителей (*Vita*, 66–67). О нападении на дворец Хорсли замечает: «Можно лишь догадываться, были ли мотивы этого политико-экономическими, или культурными, или теми и другими вместе»¹⁵⁵. Без сомнения, здесь сыграли свою роль и показная роскошь дворца, и запрещенные Торой изображения, и очевидная роль дворца как символа политико-экономической власти — все вместе сделало его воплощением угнетения и безбожия.

Разделял ли Иисус из Назарета этот враждебный взгляд на Тивериаду и иродианскую элиту, без сомнения свойственный простонародью, из которого вышел он сам и большинство его последователей? На это красноречиво намекает отсутствие Тивериады в евангельских преданиях. Ни Сепфорис, ни Тивериада — единственные галилейские города — вообще не упоминаются в

Евангелиях (не считая Тивериады в Ин 6:23). Названы несколько городов вблизи Галилеи — Гадара (или Гераса), Кесария Филиппова, Тир и Сидон — но Иисус лишь путешествует рядом с ними, а в города не заходит. Однако это были языческие города, не входящие в орбиту его миссии в Израиле. Так что это не объясняет, почему он избегал Сепфориса и Тивериады.

Этому приводились несколько малоубедительных причин: а) Эти города не упоминаются в преданиях, потому что проповедь Иисуса там не имела успеха¹⁵⁶. Однако Назарет, Хоразин и Вифсаида появляются в евангельских преданиях именно потому, что отвергли Иисуса (Мф 11:21; Мк 6:1–6). б) Иисус избегал Тивериады, опасаясь трупной нечистоты, поскольку Тивериада была построена на кладбище¹⁵⁷. Однако, хотя Иисус не нарушал законы о чистоте специально, он несомненно ставил их ниже других, более важных предписаний закона Моисеева¹⁵⁸, и не позволил бы страху нечистоты удерживать себя от путешествия туда, куда, как он понимал, призывает его Бог. Если даже иерусалимский священник Иосиф преодолел страх нечистоты, считая, что политические и военные задачи призывают его в Тивериаду,¹⁵⁹ — едва ли можно ожидать, что Иисус позволил бы страху помешать своей миссии. И в любом случае эта причина может объяснить лишь отсутствие Иисуса в Тивериаде — но не в Сепфорисе. в) Помня о судьбе Иоанна Крестителя, Иисус избегал столкновения с политическими властями в Галилее¹⁶⁰. Возможно, некая доля правды в этом есть: хотя в Иерусалиме, когда того потребовала его миссия, Иисус отнюдь не уклонялся от конфликта с властями — он, по всей видимости, избегал опасных ситуаций, которые могли бы преждевременно положить его служению конец¹⁶¹. (Если именование Антипы «этой лисицей» в Лк 13:32 восходит к Иисусу, оно говорит о том, что в Ироде, палаче Иоанна Крестителя, Иисус видел злодея и хищника.)¹⁶² Однако, как отмечают Герд Тейссен и Аннет Мерц: «Антипа арестовал Иоанна в южной Перее — и Иисуса он мог схватить где угодно»¹⁶³. То, что Тивериада могла представлять для Иисуса особую опасность,

указывает на то, что он, как и Иоанн, весьма критически относился к правящему режиму.

Иисус, несомненно, обличал богатых (Лк 6:24–25). Осужденного богача из притчи (Лк 16:19) можно представить себе, например, жителем поместья в Габаре (*Vita*, 246); однако пурпур, одежды из тонкого льна и ежедневные пиры заставляют видеть в нем представителя иродианской элиты из Сепфориса или Тивериады. Можно вспомнить и другое речение Иисуса, еще более явно направленное против Тивериады. Говоря об Иоанне Крестителе, он обращается к толпе:

Что смотреть ходили вы в пустыне?
Трость, ветром колеблемую?

Что же смотреть ходили вы?
Человека ли, одетого в мягкие одежды?
Но одевающиеся пышно и роскошно живущие
Находятся при царском дворце (ἐν τοῖς βασιλείοις)¹⁶⁴.

Что же смотреть ходили вы?
Пророка?
Да, говорю вам, и больше пророка
(Лк 7:24–25; ср. пар. Мф 11:7–9).

Тейссен, указывая на тростник, изображенный на монете Ирода Антипы, найденной в Тивериаде, полагает, что первый стих этого речения намекает на самого Ирода. Тростник изображался на иудейских монетах там, где на неиудейских обычно помещалось изображение правителя; кроме того, возможно, «трость, ветром колеблемая» — намек на непоследовательную политику Ирода, готового приспособливаться к любым обстоятельствам¹⁶⁵. Верно это или нет — во втором стихе намек на двор Ирода совершенно очевиден и потому, что это был единственный царский двор, значимый для галилеян, и потому, что именно Ирод заточил

Иоанна в темницу. Подразумевается контраст между, с одной стороны, аскетичной одеждой и жизнью Иоанна, и с другой — роскошью критикуемого им правителя. Однако, хотя неаскетический стиль жизни самого Иисуса также контрастировал со стилем жизни Иоанна (Лк 7:33–34), его упоминание о роскоши правящей элиты Тивериады отнюдь не нейтрально. В ценностном споре между пророком и царским двором Иисус принимает сторону Иоанна. Более того, он говорит о роскоши, которой его галилейские слушатели нигде, кроме Тивериады, не видели. В его словах слышится отголосок того культурного, экономического и политического отчуждения, с которым смотрели простые галилеяне на Антипу, его придворных и чиновников¹⁶⁶. По словам Фрейна, Иисус «противостоит не этим городам как таковым, но определенным ценностям, связанным с обитателями этих городов, особенно с элитой, формирующей городские нравы и стиль жизни, — как видятся они глазами крестьянина»¹⁶⁷.

Речение Иисуса в Лк 7:24–25 готовит в повествовании почву и контекст для очень скорого (в 8:3) появления среди учениц Иисуса жены ἐλίτροπος Ирода. Иоанна не просто подтверждает, что за Иисусом кроме простых бедняков шли также и представители элиты. Ее решение не только поддержать Иисуса, но и присоединиться к его группе и странствовать вместе с ним, возможно, изначально было вызвано исцелением; однако это был и решительный шаг к тому, чтобы уйти прочь от иродианской элиты, ее ближайшего окружения, — к простым галилеянам, более того, к обездоленным и отвергнутым, которых так привлекал Иисус и общества которых он искал. Иоанна теперь общалась с людьми (быть может, впервые), презиравшими ее прежнюю роскошную жизнь, — для себя они видели лишь налоговое бремя и языческую власть, воплощенную для них во дворе Ирода, к которому она принадлежала. Последовав за Иисусом, Иоанна в каком-то смысле пережила «обращение в бедность». Быть может, оплачивая нужды Иисуса и его учеников, она старалась возмес-

титель тот экономический ущерб, что причиняла беднякам, будучи женой Хузы.

Когда Флавий, священник-аристократ, говорит о тивериадской черни, нашедшей себе вождя и представителя в Иисусе, сыне Саффии, — он не скрывает своего презрения (*Vita*, 35, 134). Иисус, сын Саффии, возможно, тоже принадлежал к аристократии — во всяком случае, явно занимал более высокое положение, чем большинство его приверженцев. Движение этого Иисуса не отражало интересов его высокопоставленного окружения. Так же и Иоанна, оставив свой круг, присоединилась к движению, провозгласившему Благоую весть для бедняков и освобождение для угнетенных (Лк 4:18). Это движение совсем не походило на народное восстание Галилеи против власти Рима в конце 60-х годов; однако в обоих случаях присоединение к движению требовало от представителей элиты радикального «обращения в бедность».

4. ЖЕНА НАБАТЕЯ ХУЗЫ

Как ни странно, до сих пор кое-где можно прочесть, что за пределами Лк 8:3 имя Хуза не встречается¹⁶⁸. На самом деле ученые, и даже комментаторы Евангелия от Луки, уже достаточно давно знают о других случаях появления этого имени, хотя обычно упоминают лишь два из трех¹⁶⁹. Далее я представлю пять или шесть случаев появления имени Хуза¹⁷⁰ (одно из них сомнительно, поскольку восстановлено из пропуска) — насколько мне известно, впервые собранных вместе¹⁷¹.

1. Набатейская надпись из Мадаин-Салиха (древняя Хегра) была впервые описана английским исследователем Чарльзом Дафти во время его путешествия по Аравии в 1876–1877 годах. Она была несколько раз опубликована, а затем, в 1889 году, включена в *Corpus Inscriptionum Semiticarum*¹⁷². Ф.С. Беркитт в том же 1889 году первым отметил, что имя в надписи — то же, что и у мужа Иоанны¹⁷³. Последнее издание текста надписи, под редакцией Джона Хили, вышло в 1993 году¹⁷⁴.

Хегра, в Северо-Западной Аравии, была самым южным из крупных населенных пунктов Набатейского царства, с конца I века до н.э. «важнейшим набатейским торговым центром на индо-аравийском торговом пути»¹⁷⁵. В некрополе Хегры находятся около восьмидесяти монументальных каменных гробниц, напоминающих гробницы Петры. На тридцати шести из них сохранились надписи — не только имена владельцев, но и проклятия и пророчества разных бед тем, кто потревожит гробницы. Безусловно, гробницы принадлежали богатым семьям; из многих надписей видно, что в них захоронены военачальники или чиновники высокого ранга. Большинство надписей датируются временем от 1 года до н.э. до 1 года н.э. (древнейшая) до 74/75 годов н.э. (новейшая)¹⁷⁶. Несколько недостроенных гробниц свидетельствуют о какой-то внезапной перемене обстоятельств, из-за которой богатые набатейские семьи должны были покинуть Хегру¹⁷⁷.

Надпись H21 находится на внешней стороне незаконченной гробницы, которая, если бы ее довели до конца, была самой великолепной из всех. Надпись не датирована и представляет собой не такую пространную формальную надпись, какие знакомы нам по другим гробницам и для которой приготовлена рамка. Она занимает лишь около четверти предназначенного для нее места, и буквы на ней крупнее обычного. Очевидно, это как бы «черновая» надпись, второпях нанесенная на гробницу, оставшуюся недостроенной. Читается она либо как $\text{לְחֵין בַּד כּוּזָא אֶחְיָנָא}$, либо как $\text{לְחֵין בַּד כּוּזָא אֶחְיָנָא}$, что дает два возможных перевода: 1) «Для Хайяна, сына Кузы, и его потомков»¹⁷⁸ или 2) «Лийян, сын Кузы, владеет этим»¹⁷⁹. Второе чтение кажется предпочтительнее, отчасти потому, что схожие формулы имеются и на других гробницах в тех случаях, когда надписи сделаны не на фасаде гробницы, а прямо на скале. Например, одна надпись гласит: «Рабибель, правитель, владеет этим местом» — и над ней высится новая гробница, начатая, но не законченная¹⁸⁰. Надпись объявляет о законных правах Рабибеля на тот участок

скалы, где он собирался воздвигнуть свою гробницу. По-видимому, в 75/76 годах н.э. многие из набатейской правящей знати по неизвестным нам причинам вынуждены были покинуть Хегру. Гробница Лийяна, сына Кузы, также осталась незаконченной, но перед отъездом он сделал надпись, указывающую, что это его собственность. Таким образом, его отец Куза (Хуза) был современником мужа Иоанны — хотя вряд ли тем же человеком.

Поскольку Хегра была торговым центром, расположенным на крупном торговом пути, здесь хоронили не одних набатеев. Одна из гробниц (Н4), построенная в 42 году н.э., принадлежала иудею, Шубайту сыну Алиу, назвавшему себя «иудеем» в надписи¹⁸¹. Однако Лийян — имя явно не иудейское¹⁸², так что Лийян, сын Кузы, скорее всего, был набатеем, как и владельцы почти всех надписанных гробниц.

2. Вторая надпись, опубликованная в 1953 году, — одна из коротких надписей на набатейском арамейском, высеченных на скалах в восточной египетской пустыне. Как и другие подобные надписи на Синае, она, по-видимому, оставлена путешествовавшим набатейским купцом. Надпись гласит: $\text{מִיחַיַּל בִּזְזָא}$ ¹⁸³. (Последнее слово может быть כֻּזָּא или כֻּזָּה .) Публикаторы предлагают переводы: «Мухайяль завладел горшком [или: своим горшком]» или «Мухайяль победил Кузу»¹⁸⁴. Ни тот, ни другой перевод не вполне удовлетворительны; однако в сравнении с другими надписями более вероятным выглядит второй, в котором речь идет о человеке по имени Куза, а не о приобретении горшка (значение слова «куза»). Можно предположить, что Мухайяль наконец-то взял верх над своим старым врагом Кузой и гордо сообщил об этом в наскальной надписи.

Большинство имен, найденных в более чем 1500 набатейских надписях, уникальны¹⁸⁵, так что не стоит удивляться, что имя Куза упоминается лишь в двух надписях. В сущности, даже удивительно, что оно встречается дважды в двух разных концах набатейского мира. Авраам Негев подсчитал, что из 545 имен в

набатейских надписях Северной Аравии и 468 имен в надписях из Египта, Синая и Негева (рассматриваемых вместе как один регион), лишь 34 встречаются и там, и там¹⁸⁶. Появление одного и того же имени, Куза, в разных частях Набатеи может указывать на то, что речь идет о членах одного семейства, в котором это имя, само по себе не слишком привлекательное (означающее по-арамейски «горшок»¹⁸⁷), было семейным.

3. Среди множества набатейских надписей из Петры, впервые опубликованных в 1912 году Густавом Дальманом, есть надпись из двух строк (№ 84), из которой Дальман сумел прочесть лишь шесть букв в первой строке¹⁸⁸. Два года спустя Энно Литманн сделал новое прочтение этой надписи — разобрал гораздо больше букв и попытался ее восстановить. Согласно его реконструкции, вторая строчка гласит: **בני כוזא שלם** («сыновья Кузы, мир»). Однако сам Литманн признавался, что реконструкция имени Кузы здесь очень сомнительна¹⁸⁹. Так что это возможное появление имени Куза не слишком достоверно.

4. Четвертый и пятый раз это имя встречается в древнесирийских надписях из района Урфы (древней Эдессы) в восточной Сирии. Одна из них впервые опубликована Жироном в 1911 году¹⁹⁰, а последнее ее издание сделано Ханом Я.В.Дрейверсом и Джоном Ф.Хили в 1999¹⁹¹. Очевидно, это изваяние со скальной гробницы; однако найдено оно было уже вырезанным из ее стены. Мы видим здесь два бюста, мужчины и женщины, и под женской фигурой — частично поврежденную надпись, относящуюся к ней. Видимо, была и другая надпись, относящаяся к мужчине. Жирон, на основании написания букв и стиля одежды, датировал надпись 150–250 годами н.э.¹⁹², а Литманн, основываясь на написании букв, — I веком н.э.¹⁹³.

Дрейверс и Хили переводят: «[В]от [изобра]жение Кайми, [доч]ери Арку [или Адку], которое [Аб]даллат, сын Кузы, наш... сделал. Гор[е]!» Имя Абдаллат связано с арабской богиней Аллат, которой поклонялись как набатейцы, так и другие арабские племена в I веке н.э.¹⁹⁴ Дрейверс и Хили согласны с замечанием

Жирона, что «в именах надписи чувствуется отчетливый набатейский дух»¹⁹⁵.

5. Эта надпись впервые опубликована Дж.Б.Сигалом в 1954 году¹⁹⁶, а последнее ее издание принадлежит Дрейверсу и Хили¹⁹⁷. Это одна из тринадцати надписей на скале в Суматар-Харабеси, в шестидесяти километрах к югу от Урфы. Три надписи датируются 164 годом н.э.¹⁹⁸, и другие также могут быть уверенно отнесены к середине II века н.э. Наша надпись находится под рельефным бюстом. Дрейверс и Хили — они предпочитают чтение Дрейверса «Заккай» чтению Сигала «Заббай» — переводят ее так: «Да останутся Заккай, сын Кузы, и дети его в памяти перед богом»¹⁹⁹. Учитывая господствующий в Суматар-Харабеси культ, «бог» — это, несомненно, лунное божество Маралахе/Син²⁰⁰, а Заккай — видимо, важное должностное лицо, связанное с культом Сина. Имя Заккай встречается у евреев, пальмирцев²⁰¹ и набатеев²⁰².

Независимо от того были ли эти два сирийских Кузы набатеями, поселившимися в Осроэне (это кажется вероятным в первом случае), кажется вполне возможным приписать появление этого имени в Сирии набатейскому влиянию.

6. Наконец, последний источник, в котором мы находим имя Хуза — не эпиграфический, а литературный. Два Таргума на Книгу Есфирь снабжают Амана, главного злодея книги, развернутым родословием (Тг 1 на Есф 5:1; Тг 2 на Есф 3:1); его можно найти также в трактатах «Соферим» 13:6 и «Аггадат Эстер» 3:1 (13b/14a). В 1913 году Теодор Цан в своем комментарии на Луку отметил, что в этом родословии появляется имя Хуза (חזא) — имя прадеда Амана²⁰³, но в дальнейшем ученые-новозаветники, по-видимому, его не замечали. Родословие это основано на предположении, что термин «агагит» указывает на родство Амана с амалекитянами (см. 1 Цар 15:8) — поэтому его происхождение прослеживается вплоть до Амалека, внука Исава (см. Быт 36:15–16). Между Амалеком и отцом Амана Амадафой (Есф 3:1) дается от четырнадцати до шестнадцати имен, в

основном небиблейских²⁰⁴ (количество их в разных вариантах списка различается). Хуза или эквивалентное имя присутствует почти во всех списках как имя прадеда Амана, однако в рукописях двух Таргумов формы его сильно различаются²⁰⁵. Встречаются формы כוּזָא, כוּזָה, כִּיזָא, כּוּזְנָאִי и כִּיזְנָאִי, а также те же самые формы, но с начальной ב. Есть некоторая вероятность, что начальная форма — כוּזָא, по крайней мере в рукописной традиции Тг 2, однако это остается недоказанным.

Многие имена в списке не имеют параллелей; во многих случаях они, возможно, испорчены и потому трудны для интерпретирования. Однако имя отца Хузы Аполита (אפוליתוס) и варианты) выглядит как явная отсылка к Понтию Пилату, а это заставляет предположить, что и за другими именами скрываются римские правители Иудеи (Феликс, Фад, Флор, Флакк, Вителлий, Руф), а также Антипатр и Ирод²⁰⁶. Без сомнения, многие из этих имен выглядят латинскими (с окончанием на וס); и кажется вполне вероятным, что перед нами список римлян — врагов Иудеи в период до 70 года, а точнее (поскольку императоров в этом списке нет), местных римских правителей Палестины — включая и династию Иродов как клиентов Рима. Нет ничего удивительного в том, что иудеи римского периода стремились, пусть и при помощи анахронизма, связать Амана, архетипического врага иудеев в Еврейской Библии, с Римом. В период восстания 66 года и после него узнаваемые имена исчезают; это может означать, что, хотя наши источники относятся к более позднему периоду, само родословие возникло в Палестине I века²⁰⁷.

Таким образом, появление имени Хуза (если только это имя) в этом списке представляет некоторый интерес для наших целей. Ни это имя²⁰⁸, ни имя деда Амана (значительно варьирующееся: Хана, Хада, Серах, Сирах, Кидо и т.д.) не имеют удовлетворительного объяснения, хотя Х.Л.Штрак и С.Краусс предполагают в Хузе прокуратора Гессия Флора (64–66), управлявшего Иудеей во время восстания, — последнее узнаваемое имя в списке. Однако у Хузы (как и у всех его вариантных форм) отсутствует

латинское окончание $\omega\iota$, характерное для прочих имен, идентифицируемых как имена римских правителей, хотя и искаженных. Для того чтобы видеть в нем искаженное латинское имя, у нас, в сущности, только одна причина — соответствие остальному списку. Однако вполне возможно, что, как и имена в конце списка (Пармашта, Вайезата [Есф 9:9], Агаг [1 Цар 15:8]... Амалик, Елифаз, Исав [Быт 36:15–16]), два имени вначале, после Амадафы, не относятся к числу римских врагов Иудеи, вставленных в родословие «по горячим следам». Имена Хана и Хада — два варианта имени сына Хузы — встречаются в Быт 36:16 и 18, в непосредственной близости к именам Амалика, Елифаза и Исава. Вполне вероятно, что это реальные эдомские имена. Старинная земля эдомитян к югу от Мертвого моря в I веке была сердцевиной Набатейского царства, так что вполне возможно, что авторы родословия Амана сочли уместным поместить в него имя набатея Кузы. Возможно, тот, кто включил его, знал, что это набатейское имя. Впрочем, все это лишь предположения.

Итак, наши достоверные свидетельства об имени Хуза вне Евангелия от Луки ограничиваются четырьмя случаями: номера 1, 2, 4 и 5 (см. выше). Эти свидетельства позволяют с большой вероятностью предположить, что Хуза, муж Иоанны, был по происхождению набатеем. Но почему Ирод Антипа назначил набатея своим $\epsilon\lambda\iota\tau\rho\lambda\omicron\varsigma$? Набатейское царство было для династии Ирода важнейшей после Рима иностранной державой — в силу его географической близости, экономических связей²⁰⁹, а также желания расширить свои территории за счет земель Ирода, время от времени проявляемого набатейскими царями. Были, однако, и семейные связи. Мать Ирода Великого и бабушка Антипы была набатеем и, возможно, принадлежала к царскому дому — а следовательно, и сам Антипа приходился дальним родственником набатейским царям. Отношения между двумя странами, дружественные в ранние годы правления Ирода Великого, затем омрачились²¹⁰. Однако сын его Ирод Антипа в начале своего правления в Галилее и Перее (последняя граничила с Набатеей),

по всей видимости, понял важность восстановления отношений с южным соседом и постарался укрепить мир, женившись на дочери набатейского царя Ареты Четвертого²¹¹. После долгого брака Ирод решил развестись с дочерью Ареты и жениться на своей племяннице и жене своего брата Иродиаде. Отношения между державами предсказуемо ухудшились, и в 36 году н.э. началась война²¹², однако развод и новый брак состоялись лишь в начале служения Иисуса или непосредственно перед его началом. Хуза, очевидно, сделался ἐπίτροπος – важным чиновником в администрации Ирода – в период продолжительных союзнических отношений с Nabatees, когда Ирод был женат на дочери Ареты. Видимо, это был набатейский придворный, приехавший ко двору Ирода в составе свиты принцессы.

Иосиф Флавий дает интересное свидетельство присутствия набатеев при дворе Ирода, рассказывая о случае, произошедшем в последние годы царствования Ирода Великого. Одним из стражников Ирода был человек по имени Коринф, «выросший в его [Ирода] владениях, но по рождению араб [т.е. набатей]» (*Иудейская война*, 1.576). Обнаружилось, что набатейский ἐπίτροπος Силлей – с ним мы уже познакомились – подкупил этого человека, чтобы тот убил Ирода. Выяснилось, что в заговоре участвовали два высокопоставленных набатея, посетивших Коринфа, друг Силлея и племенной вождь (*Иудейская война*, 1.577; *Иудейские древности*, 17.56–57)²¹³. Хотя этот случай показывает, что набатеи представляли для Ирода опасность – в то же время он подтверждает: до раскрытия заговора никто не видел ничего дурного в том, чтобы знатные набатеи находились при дворе, а урожденный набатей служил в царской страже. При дворе Ирода Антипы, женатого на дочери набатейского царя, такие отношения еще более вероятны.

Итак, Хуза – набатей, служивший Ироду Антипе; но обратился ли он в иудаизм? Стала бы семья Иоанны выдавать дочь за язычника? На браки с язычниками у иудеев начиная с реформ Ездры и Неемии налагался жесткий и недвусмысленный запрет.

Эта практика достаточно представлена в палестинской литературе I века — например, в «Библейских древностях» Псевдо-Филона, который возражает против смешанных браков, связывая их с идолопоклонством и указывая на серьезные последствия такой практики для народа Божьего²¹⁴. Неприятие браков с язычниками естественно вытекало из общей неприязни иудеев к язычникам, находящимся в Израиле, оскверняющим Святую Землю и пытающимся занять место Бога Израилева.

Однако тивериадскую придворную аристократию это могло и не останавливать. Можно вспомнить похожий случай, снова связанный с уже известным нам Силлеем. Этот амбициозный политик, мечтавший о набатейском престоле, решил укрепить свои позиции женитьбой на Саломее, овдовевшей сестре Ирода Великого; та сама очень желала этого брака и, возможно, даже подписала тайный брачный договор. Однако Силлей не согласился обратиться в иудаизм, а Ирод на этом настаивал²¹⁵. Замужество сестры за язычником окончательно подорвало бы популярность Ирода среди собственного народа (Флавий, *Иудейские древности*, 16.220–225; *Иудейская война*, 1.487). Никос Коккинос полагает, что смена веры была лишь предлогом для расстройтва помолвки, которой Ирод не желал по другим причинам²¹⁶. Однако, во всяком случае, это был законный и основательный предлог, никого не удивлявший.

Подобный случай произошел в династии Иродов позже с Друзиллой, сестрой Агриппы Второго, которую пообещали в жены царю Комагены, но брак расстроился, когда жених отказался обращаться в иудаизм. Вместо него Друзилла вышла замуж за царя Эмесы, который согласился обрезаться (Флавий, *Иудейские древности*, 20.139). Так же и царь Киликии обрезался, чтобы стать вторым мужем Береники, другой сестры Агриппы Второго (*Иудейские древности*, 20.145)²¹⁷. Браки с язычниками, в основном по политическим причинам, были в семействе Иродов не так уж редки, и несомненно бывали случаи, когда трудно было бы ожидать обращения супруга-язычника в иудаизм. Однако Кокки-

нос приводит здесь явно исключительные примеры: член семьи Иродов, отрекшийся от иудаизма сам, и все та же Друзилла, соблазненная мужчиной, который стал ее вторым мужем, когда она была еще замужем за первым²¹⁸. Другие, достаточно ясные примеры, показывают: как правило, семья Иродов настаивала, чтобы супруг-язычник обратился в иудаизм²¹⁹. (Возможно, стоит обратить внимание, что во всех известных нам случаях речь идет о язычнике-мужчине и об обрезании. Возможно, в случае брака с язычницей считалось само собой разумеющимся, что, выходя замуж за иудея, она сама становится иудейкой. Шайе Коэн показывает, что ритуалов обращения для женщин в то время не существовало и что «замужество за иудеем представляло собой *де факто* и обращение в иудаизм»²²⁰).

Эта практика обращения в иудаизм мужей-язычников хорошо укладывается в общую политику Иродов, стремившихся не оскорблять без нужды религиозные чувства народа. Можно вспомнить, как Ирод Антипа, хотя и украсил стены своего дворца в Тивериаде изображениями животных, избегал обычной для неиудеев практики размещения на монетах портрета царя; вместо этого он повелел изображать на монетах растения²²¹. Очевидно, сам он не считал нужным выполнять предписания Торы, однако за стенами дворца, в глазах подданных стремился выглядеть правоверным иудеем. Особенно важна была такая политика для Ирода Антипы, поскольку иудеями было большинство его подданных (чего о многих других правителях из династии Иродов не скажешь). Верно, что Антипа нарушил закон, женившись на своей невестке — тем более, что муж ее был еще жив²²²; но за это, как мы знаем, его обличал Иоанн Креститель, и Ирод сильно рисковал настроить против себя народ. В этом случае он следовал собственным желаниям, а не политическим расчетам, которыми определялось большинство браков в семье Иродов. Браки, как и монеты, были делом сугубо публичным.

Если такова была практика самой царской семьи, очень вероятно, что так же поступали, при всей своей эллинизированнойности

и романизованности, и придворные иудейские аристократы. В иудейской Палестине запрет на смешанные браки был слишком силен — на него нельзя было просто не обращать внимания²²³. Надо заключить, что, по всей вероятности, Хуза стал иудеем в полном смысле слова. Как набатей он был уже обрезан²²⁴, так что обращение в иудаизм было для него легче и проще, чем для большинства язычников.

Столь подробные рассуждения о муже Иоанны, быть может, отвлекли внимание читателя от нее самой; однако они необходимы, чтобы точно установить общественное положение и связи Иоанны — и опровергнуть утверждение, что «домоправитель или управляющий поместьем [Хуза] был рабом или вольноотпущенником... человеком без реального положения в обществе»²²⁵. Напротив — Хуза и Иоанна принадлежали к иродианской аристократии Тивериады, а сама редкость имени Хуза, в сочетании с исторической возможностью его присутствия при Иродовом дворе набатей, убеждает нас, что информация Луки об Иоанне исторически достоверна.

5. ПОКРОВИТЕЛЬНИЦА ИЛИ СЛУЖАНКА?

В двух предыдущих разделах мы постарались показать место Иоанны при романизованном дворе царя Ирода в Тивериаде, а также подчеркнуть значительность того шага, который сделала она, связав себя с Иисусом и его учениками. В глазах ее круга эти люди были презренной чернью; в их же глазах она заслуживала не уважения, «полагающегося» вышестоящим от низестоящих, а того пренебрежения, с которым смотрел галилейский простой народ на правящую знать. Учитывая все это, мы можем вернуться к вопросу о той роли, которую отводит ей Лк 8:2-3 в материальном обеспечении миссии Иисуса; скорее всего, именно она вносила львиную долю средств в обеспечение Иисуса и его странствующих учеников. Сразу можно упомянуть: известны и другие случаи, когда аристократки связывали себя с иудейскими

религиозными движениями, в особенности с движением фарисеев, и порой брали на себя материальную поддержку вождей и учителей движения²²⁶.

Наиболее известный исторический пример — симпатии к фарисеям царицы Саломеи Александры; однако с нашим случаем более сходна история жены Фероры, младшего брата Ирода Великого. Иосиф Флавий упоминает ее среди придворных дам, увлекшихся учением фарисеев. Когда более шести тысяч фарисеев отказались приносить присягу кесарю и царю и на них наложили огромный штраф, жена Фероры выплатила за них все положенное (*Иудейские древности*, 17.41–42). Как отмечает Таль Илан, «эта история — второй [после царицы Саломеи Александры] недвусмысленный пример того, как женщина, вопреки политическим симпатиям собственной семьи, поддерживает фарисеев. Итак, жена Фероры — вторая женщина, воспринявшая фарисейство как собственную независимую религиозно-политическую позицию»²²⁷. Как и фарисейство во времена Ирода Великого, движение Иисуса, вполне возможно, считалось при дворе Ирода Антипы опасным — особенно учитывая связь Иисуса с Иоанном Крестителем. Отвага и независимость Иоанны, по-видимому, отвечали традициям иродианской аристократии, в которой женщины не раз проявляли самостоятельность в религиозном выборе и поддерживали деньгами оппозиционные религиозные течения. Однако Иоанна сделала то, на что никто до нее не осмелился: не только материально поддержала Иисуса, но сама отправилась странствовать вместе с ним и его учениками по дорогам Галилеи. Жена Фероры и прочие аристократки, поддерживавшие фарисеев, никогда не пересекали социальную пропасть так решительно, как это сделала Иоанна.

Обратившись теперь к научным комментариям по поводу денежной поддержки Иисуса, исходившей от Иоанны, мы видим два, по-видимости, противоположных направления мысли: одни отводят Иоанне социальную роль покровительницы движения²²⁸, другие же сосредоточиваются на слове *διακονέω*, имеющем

коннотации унижительных услуг, какие оказывают нижестоящие вышестоящим. Свидетельств существования отношений римского типа «покровитель-клиент» в обычном палестинском обществе того времени у нас немного²²⁹; однако при романизованном дворе Ирода такие отношения, вероятно, существовали. В случае Иоанны роль покровительницы должна была сочетаться с ролью благодетельницы — богатой дамы, благотворящей какой-либо группе и получающей взамен уважение и почет²³⁰.

Авторы, пишущие о Евангелии от Луки и Деяниях, в ту же категорию благотворительниц помещают Лидию (Деян 16:14-15), оказавшую гостеприимство Павлу²³¹, а также других «состоятельных и относительно независимых женщин, которые поддерживали общину и/или входили в нее как *patronae*»: Марфа в Лк 10:38, Тавифа в Деян 9:36 и 39, Мария, мать Марка в Деян 12:12, Прискилла в Деян 18:2²³². Но повторим еще раз: Иоанна отличалась от них тем, что присоединилась к ученикам и действительно отправилась странствовать с ними вместе. (Одного этого достаточно, чтобы понять, что рассказ Луки об Иоанне основан не на образах благотворительниц современной ему церкви, а на исторической реальности.) Более того, Иоанну в обществе учеников Иисуса нельзя рассматривать как покровительницу-благотворительницу обычного типа. Мы уже отметили, что иродианская аристократия Тивериады среди простых галилеян — к каковым принадлежало большинство учеников Иисуса — не пользовалась уважением: в ней видели предателей, сотрудничающих с врагами — иноземными идолопоклонниками и угнетателями. Еще важнее то, что радикальная перемена статусов, какой учил Иисус и какую практиковали его ученики, несовместима с уважением и почетом, оказываемым богатой и влиятельной благотворительнице. Лука приводит одно из наиболее ярких речений Иисуса о перемене статусов, прямо относящееся к нашей теме:

Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как

меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? Не возлежащий ли? А Я среди вас, как служащий (Лк 22:25–27).

Это приводит нас к значению слова *διακονέω* во фразе «служили им имуществом своим» (*διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*). Обычно это слово употребляется в значении «прислуживать за столом» (например, Лк 4:39; 10:40; 12:37; 17:8; 22:27; Мк 1:31; Ин 12:2), в расширенном значении — выполнять работу по дому (Ин 2:5, 9; Мф 22:13). Как справедливо настаивает Луиза Шотрофф, это слово нелегко отделить от идеи социальной субординации. Оно «относится почти исключительно к домашнему труду женщин и рабов, выполняемому для людей, от которых они экономически зависят»²³³. И все процитированные евангельские тексты говорят о действиях женщин или слуг.

В качестве параллели к Лк 8:3 чаще всего цитируются еще два текста Луки. Во-первых, 4:39 рассказывает о теще Петра, которую Иисус исцелил от лихорадки, так что она «тотчас встала и служила (*διηκόνει*) им» — то есть приготовила еду и накрыла стол для Иисуса и его учеников. Такое же соотношение исцеления и служения встречаем мы и в 8:2–3. Во втором случае, в 10:40, *διακονία* и *διακονεῖν* относятся к разной домашней работе, которой занималась Марфа, желая лучше принять дорогого гостя — Иисуса. Однако то, что в этих двух текстах у Луки (как и в 12:37, 17:8, 22:27) идет речь о приготовлении еды, не означает, что тот же смысл мы должны видеть и в 8:2–3 — как будто эти женщины не только давали деньги на жизнь, но и буквально привозили продукты и готовили обеды²³⁴. Контекст Лк 8:3 свидетельствует о том, что здесь это слово употребляется в особом значении. Другую параллель, ближе к значению в 8:3, мы находим в Деян 6:1–2, где ежедневная *διακονία* (стих 1) означает не приготовление пищи, а ее поставку, и выражение «пещись о столах» (*διακονεῖν τραπέζαις*) (стих 2) не следует понимать буквально: речь идет об организации совместного питания

вдов и других нуждающихся, которой должны были заняться семеро. Такое значение слова $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ встречается и в рассказе о том, как Антиохийская церковь избавила от голода церковь Иерусалимскую (Деян 11:29; 12:25). Шотрофф отмечает патриархальный предрассудок, заставляющий ученых придавать глаголу $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ разные значения в зависимости от того, идет ли речь о мужчинах или о женщинах: мужчины — организуют снабжение, женщины (и рабы) — готовят и подают на стол²³⁵. Необходимо признать: ни для женщин, ни для мужчин значение этого слова не ограничивается физическим трудом в доме — но и не теряет значения работы, выполняемой женщинами и рабами.

Использование этих слов в Новом Завете часто отражает преобразование идеи статуса, происходившее в группе учеников Иисуса и в древней церкви. В таких речениях, как процитированное выше Лк 22:25–27, и в таком символическом действии, как омывание ног учеников (Ин 13:1–20)²³⁶, Иисус сделал унижительное служение женщин и рабов характерным и символическим знаком лидеров в общине нового типа, которую стремился создать из своих учеников. А то, что особенно характерно для лидеров — должно было стать характерным и для всех. Обмен статусами уничтожает различие между рабами, женщинами и свободными мужчинами: $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ превращается в услуги, которые каждый в общине оказывает всем остальным (Ин 13:14)²³⁷.

Хальвор Мокнес признает, что использование слова $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\omega$ в сочетании с ролью Иоанны и других женщин из Лк 8:3 как «благодетельниц» парадоксально — и верно находит объяснение этому парадоксу в Лк 22:25–27. Об этих женщинах, вместе с Лидией и некоторыми другими героинями Деяний, он говорит, что они «воплотили в своей жизни образ «господина, который будет вам слугой» (22:27)... Обычные отношения покровительства, с неравенством между патроном и клиентами, помещены в структуру новой общины и преобразены»²³⁸. Но, возможно, и это не вполне точно отражает поразительный смысл 8:3. Может быть, лучше сказать, что в общине, где обычные формы

социального статуса и общественных отношений перевернулись с ног на голову — роль благодетельницы или патронессы также оказалась перевернута. Пожертвовав свое богатство Иисусу и его группе, Иоанна преодолевает зияющую социальную пропасть между знатной дамой и служанкой — а те, кому она приносит эту жертву, принимают и приветствуют ее.

При чтении Лк 8:2–3 необходимо отказаться еще от одной коннотации отвергнутой нами модели «благодетельности»: предположения, что женщины платили Иисусу за свое исцеление. Принцип «ты мне, я тебе» противоречил взглядам Иисуса на свободную щедрость Бога и тех, кто подражает Богу (6:30–36). Как пишет Джоэл Грин: «В служении Иисуса списываются все долги. Его задача — освободить людей от зла во всех его обличьях, в том числе и от порочного круга взаимных долгов и обязательств. Женщины не платили ему за оказанную им милость — на его свободный дар они отвечали своим»²³⁹.

6. ИОАННА, ОНА ЖЕ ЮНИЯ

Цель этого раздела — попытаться доказать, что Иоанна у Луки является тем же человеком, что и Юния, о которой упоминает Павел в Рим 16:7: «Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа». Прежде чем рассмотреть эту возможность, обратим внимание на некоторые аспекты того, что говорит Павел об Андронике и Юнии.

А. Имя «Юния»

Правильное прочтение имени «Юния» как женского, а не мужского (Юниас) установилось в науке с начала 1970-х годов и сейчас широко распространено; по всей видимости, REB и NSRV стали первыми английскими переводами, в тексте которых дается «Юния», а «Юниас» убрано в примечания²⁴⁰. История этого

вопроса — печальная история предрассудка, породившего дурной перевод. Большинство комментаторов, начиная со святоотеческого периода и далее, понимали фразу Павла «прославившихся между Апостолами» (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) как включение Андроника и Юнии в категорию апостолов. (Верно ли это, мы обсудим далее, в разделе Г.) С этой точки зрения прочесть имя Юния как женское означало признать, что Павел считал апостолом (в том или ином смысле) женщину. Однако святые отцы, комментировавшие этот отрывок и по большей части воспринимавшие Андроника и Юнию как двух апостолов, несмотря на свои взгляды на авторитет мужчин в церкви, по всей видимости, единодушно принимали как должное, что одно из апостольских имен здесь — женское имя Юния. Джозеф Фитцмейер перечисляет Оригена, Амвросия, Иеронима, Иоанна Златоуста, Феодорита, Псевдо-Примасия, Иоанна Дамаскина и некоторых позднейших комментаторов, вплоть до XII века²⁴¹. (Возможно, исключением является Епифаний Саламинский, однако это может быть и ошибочным заключением²⁴².) Только в Средние века писцы, исходявшие из того, что апостолом может быть только мужчина, ввели форму «Юниас» — и лишь Жиль (Эгидий) Римский в XIII веке первым из комментаторов принял, что и Андроник, и Юлиан (*sic!* — он принимал вариантное чтение Ἰουλιᾶν в Рим 16:7) были мужчинами. С тех пор предположение, что апостолами могли быть лишь мужчины, и следовательно, это имя нужно понимать как мужское, господствовало в науке вплоть до 1970-х годов. Например, А.С.Хеддам в 1899 году отмечал, что имя могло звучать как «Юния», так и «Юниас», но решающим становится для него то, что оно принадлежит апостолу: «В этом случае крайне маловероятно, что оно женское»²⁴³. Впрочем, и противоположный взгляд порой высказывался и даже отстаивался в Новое время. Например, Ч.Х.Додд в 1932 году отмечал, что «Златоуст, проповедуя на тему этого отрывка, не видит ничего удивительного в апостоле-женщине — значит, и нам удивляться этому не стоит»,

хотя и считает, что имя «с равной вероятностью» может быть и мужским, и женским²⁴⁴. К чести отца А. Лагранжа, он в 1914 году впервые высказал очевидный аргумент в пользу принадлежности имени женщине: имя «Юния» хорошо известно, а «Юниас» — вообще не зафиксировано, так что добросовестному экзегету необходимо исходить из предположения, что речь идет о женщине-апостоле по имени Юния²⁴⁵. Но этот аргумент лишь относительно недавно получил заслуженное признание.

В тексте Рим 16:7 имя стоит в винительном падеже: Ἰουνίαν, так что только надстрочный знак (которого, разумеется, в большинстве древних рукописей не ставили) дает возможность отличить мужское имя (Ἰουνιᾶν) от женского (Ἰουνίαν). Последнее — обычное латинское женское имя (*nomen gentilicium*) Юния (Junia), женский эквивалент мужского «Юний». Петер Лампе нашел более 250 зафиксированных появлений этого имени в одном только Риме²⁴⁶. Мужское имя Юний, согласно стандартным правилам транскрипции латинских имен на греческом, должно было принять по-гречески форму Ἰούνιος — как и происходит в известных нам примерах²⁴⁷. Однако предположение, что в Рим 16:7 мы имеем дело с мужским именем, только этим не опровергается²⁴⁸: ведь если винительный падеж Ἰουνίαν образован от Ἰουνιδᾶς, то это может быть греческая сокращенная форма от латинского имени Юниан. Это имя — одно из многочисленных *cognomina*, оканчивающихся на -ан и происходящих от *gentilicia*²⁴⁹. Кайанто отмечает более 80 зафиксированных случаев его появления²⁵⁰, а Солин и Саломиес приводят один случай его использования в греческом языке (очевидно, как *nomen*)²⁵¹. Мужские имена по-гречески часто сокращаются с окончанием -ᾶς²⁵² (новозаветные примеры — Епафрас вместо Епафродита, Антипа [Ἀντιπᾶς] вместо Антипатра); таким образом сокращались и латинские имена грекоязычных людей (например, Λουκᾶς [Кол 4:14; Фил 1:23; 2 Тим 4:10] вместо «Лукий» или «Лукан»). Однако среди тысяч греческих имен, дошедших до нас из древности, имени «Юниас» нет. Даже примеры имен Юний и Юниан у грекоязычных людей

редки²⁵³. Это важно, поскольку сокращенная форма возникает только при широком распространении полной. В случае Λουκῶς нам известно, что латинское имя Луций было распространено у греков (в формах Λούκιος или Λεύκιος)²⁵⁴. Редкое употребление имен Юний и Юниан у греков уменьшает вероятность появления сокращенной формы — хотя можно предположить, что у грекоязычной общины в Риме (а ранние христиане в Риме говорили по-гречески) такая форма могла возникнуть благодаря распространенности имени Юниан у латиноязычных римлян, живущих с ними бок о бок. (Однако Юния/Юниас из Рим 16:7 не был(а) уроженцем (уроженкой) Рима, а приехал(а) из восточного Средиземноморья: отсюда вопрос, носил ли этот человек имя Юния/Юниас до прибытия в Рим или принял его уже в Риме.) Более того: немало греческих имен встречается в наших источниках лишь однажды — поэтому нельзя исключать того, что в Рим 16:7 речь идет о мужчине по имени Ἰουνίδης. И все же это имя не засвидетельствовано ни в одном источнике — а имя Юния засвидетельствовано очень четко. Так что для предпочтения мужской формы «Юниас» должны быть какие-то дополнительные причины.

Разумеется, в качестве такой причины нельзя выдвигать то, что женщина якобы не могла быть апостолом или Павел не мог ее таковой считать. Это значит подгонять реальность под свои фантазии. Если Павел причисляет этих двоих к апостолам (так ли это — мы рассмотрим далее, в разделе Г), значит, наш текст свидетельствует о том, что женщина-апостол существовала и что Павел считал ее апостолом. Впрочем, не следует придавать большого значения и проводить аналогии между парой имен (Андроник и Юния) в Рим 16:7 и такой же парой в 16:3 (Прискилла и Акила), явно мужем и женой; ведь тут же — в 16:12 Павел так же, парой приводит имена двух сестер (или иных родственниц), Трифены и Трифосы²⁵⁵. Единственный значительный аргумент здесь — частота появления имени в источниках; и этот аргумент явно в пользу Юнии-женщины.

В отличие от римских мужчин, носивших по три имени, у римских женщин их обычно было два — *nomen gentilicium* и *cognomen*, и часто женщина была известна по первому. Пример из того же Послания к Римлянам — Юлия (16:15); в то время как Урбан (16:9) — несомненно, *cognomen* мужчины. Имя Юний/Юния принадлежало знатному римскому семейству (в него входил Марк Юний Брут, один из убийц Цезаря) — однако едва ли возможно, чтобы эта Юния относилась к *gens Junia*, учитывая ее иудейское происхождение и историю, на которую ссылается Павел в Рим 16:7. Вольноотпущенники и вольноотпущенницы часто получали *nomen gentilicium* своего патрона — исходя из этого, Лампе предполагает, что Юния происходила из рабов (либо была вольноотпущенницей, либо принадлежала к потомкам вольноотпущенника)²⁵⁶. Это возможно, но не обязательно. Для иудеев и других неримлян использование римского *nomen gentilicium* в качестве личного имени было достаточно обычным делом. Объясняя имя Юнии, нельзя упускать из виду, что она была иудейкой из Палестины и христианской проповедницей. Подробнее мы поговорим об этом далее (в разделе E).

Б. Сродники Павла

Юния и ее муж Андроник — двое из шести человек, упомянутых в Послании к Римлянам, которых Павел называет своими «сродниками» (συγγενεῖς μου). Другие — это Иродион (16:11), Луций, Иасон и Сосипатр (16:21). Некоторые полагают, что все эти люди — родственники Павла в буквальном смысле, и это вполне возможно²⁵⁷. Однако, по-видимому, более вероятно, что Павел имеет в виду «сородичей-иудеев». Может быть, такое употребление необычно — однако в том же послании Павел говорит об иудеях в целом как о «братьях и сестрах, моих сродниках по плоти» (τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα). Стоит отметить, что в Рим 16 он не мог использовать для обозначения сородичей-иудеев слова «брат» и «сестра», как, возможно,

поступил бы другой иудей — эти слова для Павла приобрели значение «христианин» (как из иудеев, так и из язычников). Верно, что в Рим 16 появляются и другие иудеи, которых Павел не зовет «сродниками»: Прискилла и Акила (16:3), возможно, Руф и его мать (16:13; латинское имя Руф иудеи часто использовали как эквивалент еврейского имени Рувим), возможно, Мария (16:6; Μαρία — возможно, еврейское имя Мириам, но может быть, и латинское имя Мария, принадлежащее христианке из язычников). Но это, быть может, объясняется тем, что об этих иудеях Павел говорит нечто другое.

В. Союзники Павла

То, что Павел называет Андроника и Юнию «моими союзниками (узниками со мною)» (συναιχμαλώτους μου), достаточно странно: дело в том, что слово «узник» (αἰχμάλωτος) здесь буквально означает пленника на войне (ср. глагол αἰχμαλωτεύω в Рим 7:23; 2 Кор 10:5; Лк 21:24). Та же терминология снова появляется в двух схожих отрывках: Фил 23, где Павел называет «союзником моим» Епафраса²⁵⁸, и Кол 4:10, где то же слово применяется к Аристарху. На первый взгляд кажется странным, что Аристарх в Фил 23 и Епафрас в Кол 4:12 упоминаются уже не как «узники». Если это чистая метафора («пленники Христа?»), аналогичная термину «сподвижник» (συστρατιώτης), который Павел применяет к Епафродиту (Флп 2:25) и Архиппу (Фил 2)²⁵⁹ — странно, что Павел употребляет ее так выборочно, лишь по отношению к четверым. Во всяком случае, из Кол 4:3, 18; Фил 1, 10 и 13 ясно, что Павел действительно был в темнице. Из темницы эти два послания (если Послание к Колоссянам аутентично и действительно принадлежит Павлу) и написаны. Разнобой между Фил 23, где один Епафрас выделен из группы и назван узником, и Кол 4:10, где эта честь переходит к Аристарху, лучше всего объясняются гипотезой, что друзья Павла делили с ним заключение по очереди²⁶⁰. Однако, говоря о своем буквальном заключении,

Павел употребляет слово, намекающее на его символический смысл — на пленение в битве, которую ведут он и его соратники как воины Христовы. Он оказался в плену у сил тьмы. Позор, связанный в Древнем мире с тюремным заключением, превращается в честь воина, который смело стоял на своем, отказался отступить и был захвачен в плен²⁶¹.

Если здесь Павел использует это слово в том же смысле, что и в других посланиях — возможно, он имеет в виду, что, когда он был в темнице, Андроник и Юния разделяли его заключение, чтобы заботиться о нем. Однако Послание к Римлянам написано в другое время, чем к Филимону и к Колоссянам²⁶², так что нет необходимости настаивать, что здесь Павел употребляет выражение «узники со мною» совершенно в том же смысле, как там. Так что, возможно, он имеет в виду, что во время одного из его заключений Андроник и Юния также были схвачены и вместе с ним брошены в тюрьму²⁶³. Однако вероятно и то, что они сидели в тюрьме не вместе с ним, а где-то в другом месте и в другое время²⁶⁴. Они «соузники его» в том смысле, что, как и он, претерпели тюремное заключение за проповедь Благой вести. Первая из этих трех возможностей хорошо сочетается с той очевидной теплотой, с которой относится к ним Павел; первая и вторая объясняют, почему он специально упоминает об их тюремном опыте. Но третья возможность предполагает, что в их тюремном заключении было что-то особенное или знаменательное. Может быть, они находились в темнице в Риме, когда Павел писал это письмо? Такого, кажется, никто из комментаторов не допускает — однако это выглядит вполне вероятным. Но для того чтобы выбрать одну из этих возможностей, нам не хватает свидетельств.

Г. «Прославившиеся между апостолами»

В этом выражении (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) прилагательное ἐπίσημος означает «отличительный, выдающийся, выделяющийся»

чем-либо»²⁶⁵. Иногда это понималось в том смысле, что Андроник и Юния были хорошо известны апостолам или почитаемы ими, но сами к ним не принадлежали; но гораздо чаще понимается так, что они — особо выдающиеся апостолы, выделявшиеся на фоне прочих. Таково толкование этой фразы у большинства святых отцов, писавших об этом²⁶⁶; таков же и наиболее распространенный взгляд современных комментаторов, отразившийся в большей части современных переводов²⁶⁷. Часто отмечается, что, хотя первый перевод грамматически возможен, второй выглядит намного более естественно для греческого языка, что в нем «не приходится сомневаться»²⁶⁸. Однако этому всеобщему согласию бросила вызов недавняя статья Майкла Бюрера и Дэниела Уоллеса, предложивших новые свидетельства в пользу первой интерпретации. В противоположность большинству современных ученых они утверждают: эта фраза «*почти несомненно* означает: «хорошо известные апостолам»»²⁶⁹. Аргументация их звучит достаточно убедительно, поэтому я считаю нужным поговорить об этом подробнее и показать, в чем они ошибаются.

Бюрер и Уоллес, готовые признать, что Юния — женское имя, справедливо отмечают, что споры вокруг этого стиха связаны именно с вопросом о мужском или женском роде имени, так что значение выражения ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις — вопрос, входила ли Юния в число апостолов — «стал предметом почти бессодержательной дискуссии»²⁷⁰. Ученые обсуждают проблему «сочетания ἐπίσημος с управляемыми словами»²⁷¹ — т.е. пытаются понять, каково значение прилагательного ἐπίσημος + ἐν + существительного в дательном падеже (конструкция, используемая в Рим 16:7). Они справедливо разделяют два значения этой конструкции, «эксклюзивное» и «инклюзивное»: инклюзивное значение предполагает, что Андроник и Юния относятся к категории апостолов («прославившиеся среди апостолов»), эксклюзивное выводит их из этой категории («хорошо известные апостолам»). В первом случае слово ἐπίσημος несет в себе «подразумеваемый» смысл сравнения»²⁷²: Андроник и Юния прославились

в сравнении с другими, не столь известными апостолами (хотя, конечно, это не значит, что они были самыми прославленными апостолами). Во втором случае сравнения нет: Андроник и Юния знамениты — но не в сравнении с другими апостолами. Вопрос в том, какой смысл имеет конструкция с ἐν и дательным падежом. Поскольку значения действия дательный падеж, как правило, не имеет, большинство комментаторов считают, что эту фразу более естественно понимать в инклюзивном смысле. Бюрер и Уоллес начинают с замечания о том, что этот смысл включает в себя сравнение и что сравнительные прилагательные обычно употребляются с родительным падежом:

Как рабочую гипотезу можем предложить следующее: поскольку существительное в родительном падеже, как правило, используется со сравнительными прилагательными, можно ожидать, что в случае сравнения будет использован родительный падеж. Таким образом, если бы в Рим 16:7 Павел хотел сказать, что Андроник и Юния особенно известны в сравнении с другими апостолами, мы вправе были бы ожидать родительного падежа: (τῶν) ἀποστόλων. С другой стороны, если никакого сравнения здесь нет, мы вправе ожидать ἐν + дательный падеж²⁷³.

Это просто рабочая гипотеза. Далее в поисках схожих отрывков со словом ἐπίσημος они обращаются к *Thesaurus Linguae Graecae* и приходят к выводу: «И в библейском греческом, и в святоотеческом, и в папирусах, и в надписях, и в классических и эллинистических текстах наша рабочая гипотеза снова и снова находит себе подтверждение. Для передачи инклюзивного смысла постоянно используется родительный падеж, в то время как дательный падеж (с прибавлением ἐν или без него) не используется для этого вовсе»²⁷⁴. К сожалению, как мы увидим далее, собственные их свидетельства такого вывода не подтверждают.

Труд Бюрера и Уоллеса имеет особое значение как первая попытка собрать и оценить синтаксические параллели к нашей

фразе. Однако в этой попытке необходимо видеть начало дискуссии, а не ее завершение, поскольку она страдает серьезными недостатками. Изложение свидетельств неудовлетворительно сразу по нескольким причинам: 1) Представлены не все открытые свидетельства. В примечаниях (прим. 63, 65) мы встречаем ссылки на тексты, явно имеющие большое значение для дискуссии — и остается только гадать, нет ли и других подобных текстов, о которых авторы вообще умалчивают. Судя по всему, такие есть: авторы говорят, что их поиск (за вычетом текстов, явно не относящихся к делу) привел к составлению собрания «из нескольких дюжин отрывков, содержащих важную информацию и определенные синтаксические образцы»²⁷⁵. По моим подсчетам, в тексте статьи упомянуты двадцать два отрывка, и еще семь — в примечаниях. Двадцать девять — это явно не «несколько дюжин», как бы расплывчато ни звучало это выражение. 2) В результате статистической информации у нас нет, а попытки извлечь ее из статьи весьма затруднительны, поскольку собранные в ней свидетельства явно недостаточны и описаны очень бегло. Это — настоящий провал в аргументации: ведь очевидно, что существуют свидетельства, поддерживающие и ту и другую трактовки Рим 16:7, так что аргументация здесь зависит от заявления, что свидетельства одного типа редки, а другие в сравнении с ними более часты. Чтобы такой аргумент звучал убедительно, необходимо в статье перечислить все известные свидетельства и произвести статистические подсчеты. 3) Такая расплывчатость в описании свидетельств ведет к тому, что выводы из них становятся тенденциозными и даже явно ошибочными. Приведем два важнейших примера. Вот авторы подводят итог библейским и святоотеческим свидетельствам:

Подводя итог библейскому и святоотеческому греческому: хотя в некоторых *безличных* конструкциях инклюзивный взгляд и достигается при помощи $\acute{\epsilon}\nu$ + дательного падежа, во всех случаях *личной* инклюзивности используется не $\acute{\epsilon}\nu$, а родительный падеж. С другой

стороны, все случаи употребления $\acute{\epsilon}\nu$ + *личных* существительных относятся к эксклюзивному взгляду²⁷⁶.

Выражение «некоторые безличные конструкции» относится только к одному из обсужденных отрывков (добавления к Книге Есфирь 16:22), а дважды повторенное выражение «все случаи» — в обоих случаях лишь к одному тексту (3 Мак 6:1; Пс Сол 2:6 соответственно). В целом обсуждено всего пять текстов — без всяких указаний на то, что существуют еще какие-либо иные, поддерживающие этот вывод. Как можно делать заключения на основе столь скудных свидетельств?

Второй пример — вывод из всей аргументации в целом: «Родительный лица постоянно используется для передачи идеи инклюзивности, в то время как дательный лица (плюс $\acute{\epsilon}\nu$) не используется так почти никогда»²⁷⁷. Первая часть этого вывода базируется всего на двух обсужденных примерах (а также еще одной ссылке, данной в прим. 63); вторая же ссылается на два примера ($\acute{\epsilon}\nu$ + дательного лица в инклюзивном смысле) против семи (той же конструкции в эксклюзивном смысле)²⁷⁸. Можно ли о двух из девяти случаев говорить «почти никогда»? Кроме того, из этого заключения совсем не видно, что в уже процитированных свидетельствах идея инклюзивности передается дательным падежом с $\acute{\epsilon}\nu$ так же часто, как и родительным — авторы приводят по два случая того и другого. Нам предлагают поверить, что в тех случаях, когда речь идет о людях, для передачи идеи инклюзивности, как правило, используется родительный падеж, а $\acute{\epsilon}\nu$ + дательный падеж используется чрезвычайно редко, так что у Павла мы «почти наверняка» имеем дело с эксклюзивным смыслом. Однако свидетельства говорят совсем о другом.

Есть у Бюрера и Уоллеса и другие серьезные проблемы с интерпретацией свидетельств. Говоря о библейском и святоотеческом греческом, авторы надолго задерживаются на Пс Сол 2:6 — в сущности, это их единственное свидетельство для данной части вывода: «Все случаи $\acute{\epsilon}\nu$ + личного существительного в дательном

падеже поддерживают эксклюзивный взгляд; см. Пс 2:6 — очень близкая параллель к Рим 16:7»²⁷⁹. При ближайшем рассмотрении, однако, выясняется, что эта «очень близкая параллель» — не параллель вовсе. Вот полный текст:

υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν αἰχμαλωσίᾳ πονηρῶν
ἐν σφραγίδι ὁ τράχηλος αὐτῶν, ἐν ἐπισήμῳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν²⁸⁰.

Смысл второй строки понять довольно сложно; буквально она означает: «Шея их в замке [или: с печатью], в отличительном знаке [или: с отличительным знаком] между народами». Р.Б.Райт переводит этот стих так:

Сыны и дочери (были) в жестоком пленении, Выставлены в ярме на посмеяние язычникам²⁸¹.

Себастиан Брок предлагает, возможно, лучшее, что может сделать переводчик на основе имеющегося греческого текста:

Сыны и дочери его скорбели в плену,
Где [sic!] на шеях их ошейники — знак для язычников²⁸².

Возможно, греческий текст испорчен²⁸³, однако совершенно очевидно, что ἐπισήμῳ здесь — существительное, а не прилагательное, относящееся к υἱοὶ καὶ θυγατέρες. Бюрер и Уоллес считают, что эта конструкция (они цитируют только ἐπισήμῳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, без предшествующего ἐν) близка к Рим 16:7, поскольку «параллели включают в себя: а) народ — как субъект определения ἐπίσημος; б) за ним — ἐν плюс дательный падеж множественного числа; в) дательный множественного, также относящийся к народу. Присутствуют все ключевые элементы»²⁸⁴. Однако на самом деле ключевого элемента «а» здесь нет вообще! Этот отрывок совершенно ничего не доказывает. Да и некоторые другие отрывки (1 Мак 11:37; 14:48²⁸⁵; 2 Мак 15:36²⁸⁶; Р.Оху. 1408

и 2108²⁸⁷; *Мученичество Поликарпа*, 14:1²⁸⁸; надпись Peloponnessos 1.G.2.8²⁸⁹) необходимо исключить как не относящиеся к делу²⁹⁰.

Оставшиеся отрывки, процитированные или упомянутые Бюрером и Уоллесом (упомянутые, но не процитированные я помещаю в скобки), можно классифицировать, разбив на три синтаксические конструкции и проведя различие между тем, идет ли речь о людях, или о животных и предметах неодушевленных:

Одушевленные	Неодушевленные
а) ἐπίσημος + родительный инклюзивное значение 3 Мак 6:1 Лукиан, <i>Пereгрин</i> , 6.1 (ε?) ²⁹¹ (Геродиан, 1.7)	Пс Сол 17:30 P.Оху. 2705
б) ἐπίσημος + дательный эксклюзивное значение Ликург, <i>Против Леократа</i> , 129 Еврипид, <i>Вакханки</i> , 967	
в) ἐπίσημος + ἐν + дательный Инклюзивное значение Лукиан, <i>Меркурий</i> , 28 Флавий, <i>Иудейская война</i> , 2.418 ²⁹²	Добавления к Есфири 16:22 Лукиан, <i>О блудницах</i> , 1.2 (Руф Медик, <i>Медицинские вопросы</i> , 20) Филон, <i>О бегстве</i> , 10 Гален, <i>О способе врачевания</i> , 14.10.242
Эксклюзивное значение ТАМ 2.905.1 (ТАМ 2.1 — 3.838) (ТАМ 2.1 — 3.905) (Fd Xanth 7.76.1.1.1.4) ²⁹³ Еврипид, <i>Ипполит</i> , 103 Лукиан, <i>Гармония</i> , 1.17	

Вопрос в том, относится ли Рим 16:7 к категории «в — инклюзивное значение» или «в — эксклюзивное значение». Даже если мы примем мнение Бюрера и Уоллеса о том, что тексты, в которых речь идет о людях, более важны для исследования Рим 16:7

и им должен придаваться больший вес — очевидно, что примеров слишком мало, и у нас нет однозначных оснований причислять Рим 16:7 к шести текстам в категории «в — эксклюзивное значение», а не к двум текстам, касающимся людей, в категории «в — инклюзивное значение». Точно так же и всего три текста о людях в категории «а», в сравнении с двумя текстами о людях в категории «б», не подтверждают мнения, что, если бы Павел хотел включить Андроника и Юнию в число апостолов, он скорее использовал бы конструкцию «а», чем конструкцию «в». Однако необходимо оспорить и тот приоритет, который отдают Бюрер и Уоллес «человеческим» текстам: на самом деле ниоткуда не видно, что они должны отличаться грамматически от текстов с неразумными или неодушевленными объектами. Если же мы будем рассматривать наравне все имеющиеся свидетельства, одушевленные и неодушевленные, то картина осложнится еще более.

Полезно спросить, почему имеющиеся свидетельства ничего не доказывают. То, что у конструкции «а» инклюзивное значение, а у конструкции «б» эксклюзивное — вполне естественно, этого и следовало ожидать. Трудно представить себе, чтобы по-гречески эти конструкции означали что-то иное. Конструкция «в», по-видимому, используется и в инклюзивном, и в эксклюзивном смысле (хотя в конкретных случаях, как правило, легко понять, какой смысл имеется в виду). Стоит отметить: Бюрер и Уоллес, по-видимому, считают, что конструкции «б» и «в» почти одинаковы — но в этом они ошибаются²⁹⁴. Конструкция «б» должна иметь эксклюзивное значение — но в конструкции «в» нет ничего, что требовало бы от нее именно эксклюзивного смысла.

То, что показывают нам свидетельства, в значительной мере может объясняться тем, что, как понимают и Бюрер с Уоллесом, ἐπίσημος — не сравнительное прилагательное²⁹⁵, однако в некоторых случаях оно несет в себе «подразумеваемый сравнительный смысл»²⁹⁶. Будь это сравнительное прилагательное, конструкция «а» была бы более или менее обязательной. Однако оно не сравнительное — поэтому в тех случаях, когда оно имеет срав-

нительный смысл, свидетельства дают нам либо конструкцию «а», по аналогии с истинно сравнительными прилагательными, либо конструкцию «б», по аналогии с многочисленными случаями, когда за ἐν в значении «среди» идет существительное во множественном числе, означающее группу. Удачный пример, в котором сочетается сравнительное и инклюзивное значение — Мф 2:6: σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα («и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных»). Неожиданно, что и конструкция «в» также используется в эксклюзивном смысле — однако следует отметить, что имеющиеся примеры выглядят совершенно недвусмысленно, за исключением отрывка из Еврипида, видимо написанного в то время, когда прилагательное ἐπίσημος еще не приобрело сравнительного смысла. Основная причина недвусмысленности прочих примеров из этой категории — в том, что после ἐν в них идут существительные, означающие группу (ἐν τῷ ἔθνει, ἐν πλήθει). Напротив, в тех двух «одушевленных» случаях, когда примеры из категории «в» имеют *инклюзивный смысл*, существительное после ἐν носит характер указания на группу, к которой принадлежит субъект, о коем идет речь (ἐν τοῖς ἐπαινοῦσι, πρεσβεῖς). Если это повторяется регулярно, у нас есть все основания предположить, что в Рим 16:7 налицо скорее инклюзивный смысл.

Наконец, необходимо добавить, что Бюрер и Уоллес совершенно напрасно игнорируют святоотеческие интерпретации Рим 16:7, единогласно сходявшиеся на том, что Павел причисляет Андроника и Юнию к апостолам. Авторы сожалеют, что отцы Церкви «приняли этот взгляд, не сообразующийся с правилами греческого языка»²⁹⁷. Однако такие авторы, как Ориген или Иоанн Златоуст, были весьма образованными людьми и греческий был для них родным. Для того чтобы считать Андроника и Юнию апостолами, у них имелась одна-единственная причина — понимание, что как раз это написано по-гречески у Павла. Если выводы Бюрера и Уоллеса справедливы, то невозможно понять, почему греческие комментаторы святоотеческого периода пони-

мали этот текст именно так. По меньшей мере, они показывают, что инклюзивный смысл здесь вполне возможен. Однако более справедливо будет придать их свидетельству больший вес — и сказать, что инклюзивная интерпретация здесь более вероятна, чем эксклюзивная. Дополнительные свидетельства, привлеченные Бюрером и Уоллесом, хотя и ценны, слишком скудны, чтобы на их основе выводить какую-либо статистику — тем более необходимо принять во внимание святоотеческое прочтение Послания к Римлянам.

Остается спросить: возможно ли, что Павел считал Андроника и Юнию апостолами. Некоторые полагают, что это возможно, лишь если понимать слово «апостол» в некоем широком смысле — более широком, чем обычный, имеющий в виду закрытую группу, к которой Павел причислял и себя²⁹⁸. Другие же выступают за эксклюзивный смысл фразы из Рим 16:7 именно потому, что считают: слово «апостолы» употреблено здесь именно в обычном, «строгом» смысле, а Андроник и Юния апостолами в этом смысле называться не могли. Цан считает невероятным, что Андроник и Юния были известными апостолами, поскольку они, по-видимому, не упомянуты более ни разу во всем корпусе раннехристианской литературы²⁹⁹. Здесь, очевидно, сильно запутывает проблему отсутствие четкого понимания: что же имеет в виду Павел, когда употребляет слово «апостол» в так называемом «строгом» смысле?³⁰⁰

У слова «апостол» существует общесловарный, не-терминологический смысл: его Павел использует дважды (2 Кор 8:23; Флп 2:25), назначая официальных посланников церквей. Однако Рим 16:7 — явно не тот случай. Такие люди у Павла четко называются «посланниками церквей» (2 Кор 8:23) и «вашим [т.е. Филиппийской церкви] посланником» (Флп 2:25) [буквально «апостолами, апостолом». — *Прим. пер.*]. Трудно понять, как эти люди могли бы образовать группу, среди которой особо выделялись Андроник и Юния. «Апостолы» без всяких уточнений в Рим 16:7 — это, скорее всего, апостолы Христовы, которых Павел, как

правило, именует просто «апостолами». Однако этот термин Павел использует шире, чем Матфей, Марк и Лука, которые относят его только к Двенадцати. Для Павла апостолы Христовы — это не только Двенадцать, но и Варнава (1 Кор 9:6), и братья Господни (Гал 1:19; 1 Кор 9:5), возможно, Сильван/Сила (1 Фес 2:7), возможно, Аполлос (1 Кор 4:9), а также сам Павел. Павел говорит обо «всех апостолах» наряду с более узкой категорией «двенадцати» (1 Кор 15:5, 7). Это те, кто были призваны на проповедь Христом во время его явлений по воскресении: именно так Павел рассматривает себя — последнего из призванных, наименьшего из апостолов (1 Кор 15:9; ср. 9:1). Важно понять: эта категория может быть намного больше, чем несколько известных нам имен, — и нет ничего невероятного в том, что к ней принадлежали Андроник и Юния, тем более Павел специально упоминает о том, что они стали христианами прежде него (см. следующий раздел)³⁰¹. Верно, что они не могли быть апостолами в глазах Павла, если бы стали христианами после него, так что после того, как он назвал их апостолами, последующая информация выглядит излишней; но, возможно, Павел хочет подчеркнуть их особое положение. То, что в остальной раннехристианской литературе они совсем не упоминаются — может быть, и неверно (об этом подробнее поговорим далее); но даже если и так, это не должно нас смущать. Наши знания о древнейшей христианской церкви крайне обрывочны. О распространении христианской веры за пределами Палестины, а также о географии миссионерских путешествий Павла нам практически ничего не известно. Возможно, Андроник и Юния 20–30 лет проработали как миссионеры в Риме и его окрестностях; если так, мы и не можем прочесть о них ни в какой литературе, кроме Послания к Римлянам.

Д. «ПРЕЖДЕ МЕНЯ ЕЩЕ УВЕРОВАВШИХ ВО ХРИСТА»

То, что Андроник и Юния стали христианами еще до Павла, заставляет предположить, что они почти наверняка были иудеями из Палестины (или же, быть может, иудеями из диаспоры, обратившимися во время посещения Иерусалима)³⁰² и, возможно, членами древней Иерусалимской церкви. В этом случае мы можем поместить их в контекст других свидетельств о тесном контакте древней Иерусалимской церкви с церковью в Риме. Вот другие члены Иерусалимской церкви, бывавшие в Риме: Петр, Сильван/Сила (1 Петр 5:13), Иоанн Марк (1 Петр 5:13), возможно, Руф и его мать (Рим 16:13; ср. Мк 15:21). Мария (Μαρία) из Рим 16:6 — видимо, женщина, хорошо известная по одному этому имени. Если она была иудеохристианкой с еврейским именем Мириам, а не христианкой из язычников с латинским именем Мария, то также, скорее всего, происходила из Иерусалима; можно попробовать отождествить ее с Марией, матерью Иакова и Иосии, о которой синоптические евангелия говорят как о человеке, хорошо знакомом их читателям (Мф 27:56, 61; 28:1; Мк 15:40, 47; 16:1; Лк 24:10). Возможно, следует предположить, что именно из Иерусалима Благая весть впервые пришла в римскую иудейскую общину.

Вполне возможно, что Андроник и Юния были одними из основателей христианской церкви в Риме или же участвовали в ее первых шагах. Если они «прославились между апостолами», то, по всей видимости, были значительными фигурами для римских христиан. Все другие, упоминаемые Павлом в Рим 16, не идут с ними в сравнение. Если искать логику в том порядке, в каком Павел называет имена, можно предположить, что первыми идут те, кто имеет для него какое-то особое личное значение, связанное с их ролью в его эгейской миссии (Прискилла и Акила, Епенет), а затем те, кто основал и возглавил христианскую миссию в Риме: Мария, «которая много трудилась [ἐκοπίασεν — термин, который Павел часто употребляет применительно к своим

собственным апостольским трудам] для нас», и Андроник и Юния, «прославившиеся между апостолами». Далее Павел называет еще нескольких своих знакомых: Амплия, Урбана, Стахия. Далее, возможно, порядок имен уже не имеет какого-либо специального значения.

Е. ИМЕНА ЮНИЯ И ИОАННА КАК ЭКВИВАЛЕНТНЫЕ ПО ЗВУЧАНИЮ

Но почему палестинская иудейка носит латинское имя Юния? Мы ведь уже отмечали, что у палестинских иудеев I столетия латинские имена встречались редко. Это нетрудно объяснить. Еще до римской оккупации среди иудеев распространился обычай прибавлять к своему семитскому имени греческое или заменять семитское греческим. Более того: принятие латинского имени подразумевало не принятие чуждой культуры, как это было в случае греческого, а признание римского политического господства. Понятно, что очень немногие палестинские иудеи стремились носить имена, которые подчеркивали бы их зависимость от оккупационной власти. Но неудивительно, что большая часть известных нам иудеев с латинскими именами были связаны с династией Иродов: это члены семьи Иродов, их близкие друзья, высшие чиновники, военачальники и другие царские приближенные; наконец, это романизированная иродианская аристократия Тивериады и Сепфориса³⁰³. Возможно, к этой иродианской элите принадлежала и Юния; однако, прежде чем остановиться на этой мысли, рассмотрим другую сторону ее имени.

Принимая греческие или латинские имена, иудеи, как правило³⁰⁴, выбирали те, что по звучанию походили на семитские, пусть и с другим смыслом³⁰⁵. Возможно, некоторые иудеи из диаспоры использовали только греческие или латинские имена, однако многие из них, как и некоторые палестинские иудеи, по всей видимости, пользовались то одним, то другим именем, в зависимости от контекста. Пожалуй, наиболее частый и «чистый»

пример — греческое имя Симон, использовавшееся как эквивалент еврейского Симеон³⁰⁶. В произношении эти два имени, по всей видимости, звучали очень сходно. Другие греческие имена, часто используемые иудеями благодаря созвучию с иудейскими:

Алким — Иаким/Елиаким³⁰⁷
Астер — Эстер (Есфирь)³⁰⁸
Клеопа — Клопа³⁰⁹
Иасон — Иисус (Иешуа)³¹⁰
Мнасон/Мнасей — Манассия³¹¹
Мусайос — Моисей³¹²

Латинские имена, используемые как звуковые эквиваленты иудейских:

Анния — Анна³¹³
Анниан — Анина/Анания³¹⁴
Юлий/Юлиан — Иуда³¹⁵
Иуст — Иосиф³¹⁶
Иуст — Иисус (Иешуа)³¹⁷
Лея — Лия³¹⁸
Мария — Мария (Мириам)³¹⁹
Павел — Савл³²⁰
Руф — Рувим³²¹
Сильван — Сила³²²

Распространенность практики принятия греческого или латинского имени, созвучного с известным семитским, позволяет предположить, что это произошло и с Юнией. Имя Юния по звучанию достаточно близко еврейскому имени Иоанна (Йехоханна или Йоханна) не менее, чем многие эквиваленты, приведенные ранее. Это открывает дорогу для предположения, что Юния в Рим 16:7 — тот же человек, что и Иоанна из Евангелия от Луки. То, что обе они принадлежали к Иерусалимской церкви,

причем с первых ее дней, придает этому предположению вероятность. Особенно стоит отметить, что Павел называет двух апостолов, которых мы нигде более в раннехристианской литературе не встречаем, «прославившимися между апостолами» (Рим 16:7). Быть может, на самом деле мы слышали, по крайней мере об одной из них — известной ученице и последовательнице Иисуса, которую упоминает в своем евангелии Лука.

Итак, если Иоанна приняла латинское имя Юния, на ум сразу приходят два соображения. Во-первых, мы знаем и других раннехристианских миссионеров (самый известный из них — сам Павел), которые принимали греческое или латинское имя, эквивалентное по звучанию семитскому, и при работе в диаспоре явно предпочитали первое, поскольку оно имело более близкое и приемлемое для несемитов звучание. Среди них — несколько иудеев из Палестины, членов древнейшей Иерусалимской церкви, впоследствии совершавших миссионерские путешествия: Сила/Сильван, Иоанн Марк и Иосиф/Иуст Варсава. Сильван — римский гражданин, как и Павел (Деян 16:37), и, как и Павел, предпочитавший использовать в диаспоре свое латинское имя, возможно, носил его (одно из трех латинских имен, полагающихся римскому гражданину) от рождения. Однако, учитывая общую редкость латинских имен среди палестинских иудеев, маловероятно, чтобы Иоанн Марк и Иосиф/Иуст Варсава носили свои латинские имена с юности (последний имел прозвище Варсава, явно призванное отличать его от других Иосифов) — скорее, они приняли эти имена, когда начали путешествовать по иудейским общинам в Рассеянии. За пределами Деяний (и Палестины) Иоанна Марка называют просто Марком (Кол 4:10; 2 Тим 4:11; Флм 1:24; 1 Петр 5:13). Имя Иоанн (Йехоханан или Йоханан) в диаспоре использовалось мало, а Марк было одним из популярнейших латинских *praenomina*. Как пишет Маргарет Уильямс: «Язычникам, которых он стремился обратить, было куда проще общаться с Марком, чем с носителем труднопроизносимого иностранного имени Йехоханан»³²³. Иными словами, вполне

возможно, что он принял имя Марк, отправившись путешествовать по диаспоре, и Лука в Деян 12:12 и 25 называет его «Иоанн, называемый Марком» ретроспективно — может быть, даже желая указать ту хронологическую точку, когда он принял латинское имя (в Деян 15:37–39).

То, что Лука в своем повествовании, когда Марк еще живет в Иерусалиме (Деян 12:12, 25), ретроспективно называет его «Иоанн, называемый Марком», дает нам ценный ключ к значению латинского имени «Иосифа, называемого Варсавою, который был прозван Иустом» (Деян 1:23). Как мы уже отметили, Иуст — звуковой эквивалент Иосифа. Чтобы занять свое положение, Иосиф, по всей вероятности, должен был быть галилеянином (Деян 1:21–22). Уильямс предполагает, что имя Иуст он взял, оказавшись в Тивериаде³²⁴; однако более вероятно, что здесь перед нами случай, параллельный случаю Марка — позднее он стал миссионером в рассеянии и взял себе латинское имя, подходящее для этой задачи. Какие-либо сведения о нем помимо Деян 1:23 мы находим только у Папия, который слышал от дочерей Филиппа (обосновавшихся в Иераполе, родном городе Папия), что однажды он выпил смертельный яд и остался невредимым (ср. Мк 16:18)³²⁵. То, что Папий знал о нем такую историю, говорит о том, что позднее Иуст приобрел известность как странствующий проповедник. Отметим, что Папий называет его «Иуст, называемый также Варсавою» — то есть подставляет вместо еврейского имени его латинский эквивалент, под которым Иосиф-Иуст должен был стать известен в диаспоре.

Случай Иоанны/Юнии, возможно, параллелен случаям Иоанна Марка и Иосифа/Иуста Варсавы. Имя Йехоханна, как и его мужская форма Йехонанан, для греко- и латиноязычных должно было звучать странно и труднопроизносимо. Видимо, она приняла латинское имя, схожее по звучанию с еврейским, когда отправилась проповедовать в диаспору — если до Рима заезжала куда-то еще, или же когда начала проповедовать христианство в Риме, где имя Юния было достаточно обычным. Но есть и

другая возможность — с ней связано наше второе соображение: одним из немногих социальных слоев в Палестине, где латинские имена имели широкое хождение, была — как мы уже сказали — иродианская аристократия Тивериады. Иоанна вместе со своим мужем Хузой, как мы уже знаем, принадлежала к этой элите. Быть может, она начала называть себя Юнией уже в Тивериаде — ради «великосветского» римского звучания этого имени.

У нас нет аргументов, чтобы выбрать в пользу того или другого варианта: однако второй из них заставляет задуматься о том, насколько подходила Иоанне, жене домоправителя Ирода, представительнице романизированной тивериадской аристократии, задача проповедовать христианство в Риме. Вполне возможно, она знала латынь — без сомнения, редкое достоинство среди первых иерусалимских христиан. У нее были средства к жизни, был светский лоск и знание римских обычаев.

А как насчет ее мужа? Возможно, греческое имя Андроник взял себе Хуза по тем же причинам, по которым его жена приняла имя Юния³²⁶. Но возможно также, как мы уже отметили, что ко времени своего обращения Иоанна уже овдовела. Быть может, Андроник был ее вторым мужем. И снова — мне остается лишь остановиться на этих предположениях.

7. ИОАННА — СВИДЕТЕЛЬНИЦА ВОСКРЕСЕНИЯ

Ранее, в параграфе 1, я предположил, что Лк 24:10, где Лука второй раз упоминает в своем евангелии Марию Магдалину и Иоанну, вместе с первым упоминанием о них в 8:2-3 составляет *inclusio* — напоминает читателям, что ученичество этих и других женщин продолжалось с проповеди Иисуса в Галилее и вплоть до воскресения; а также, что это впечатление подкрепляется словами ангела у пустой гробницы (Лк 24:6), предлагающего женщинам вспомнить, что говорил им Иисус в Галилее. Женщины в повествовании Луки появляются также у креста (23:49) и во

время погребения Иисуса (23:55–56), где, как и у других синоптиков, подчеркнута их роль свидетельниц, видевших как смерть и погребение, так и пустую гробницу. В отличие от Матфея и Марка, которые в этих эпизодах называют женщин по именам (Мф 27:56, 61; Мк 15:40, 47), Лука полагает, что читатели узнают в этих женщинах тех, с кем он познакомил нас в 8:2–3, и снова называет их по именам лишь там, где они приносят весть о пустой гробнице и словах ангела другим ученикам (24:9–10). Как и в 8:2–3, названы по именам лишь три женщины, прочие остаются безымянными; однако теперь к Марии Магдалине и Иоанне добавляется не Сусанна, как в 8:3, а Мария (названная «Марией Иаковлевою», т. е. матерью Иакова), которая присутствует во всех шести списках женщин у креста, на погребении и у пустой гробницы у Матфея (Мф 27:56, 61; 28:1) и Марка (Мк 15:40, 47; 16:1), но у Луки появляется только в 24:10. Как я подробно покажу далее, в главе 8 (раздел 8), все три синоптика уделяют большое внимание именам женщин в этих отрывках, называя лишь тех, кто были известны как свидетельницы событий. То, что Лука опускает Сусанну и называет вместо нее Марию, мать Иакова, показывает нам, что он разделяет эту заботу. Таким образом, Иоанна появляется в повествовании Луки как свидетельница пустой гробницы не просто потому, что уже упоминалась в евангелии в качестве известной ученицы, но потому, что Лука действительно имел основания считать ее свидетельницей, так же, как и Марию Магдалину, и Марию, мать Иакова. Из своих собственных источников, положенных в основу его евангелия, Лука знал, что Иоанна не только была ученицей Иисуса, но и приходила к гробнице вместе с другими женщинами.

Во всех синоптических списках учениц, включая и два списка Луки (8:2–3; 24:10), на первом месте стоит Мария Магдалина, так же, как и Петр всегда возглавляет трио ближайших учеников (Петр, Иаков и Иоанн). Видимо, для раннехристианской общины ее фигура имела особое значение. Однако, хотя в Лк 24:10 на первом месте стоит Мария из Магдалы, есть мнение, что и

Иоанна в этом тексте выделена — благодаря хиастической структуре 24:9b-10:

A	ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκά
B	καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς.
C	ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία
D	καὶ Ἰωάννα
C'	καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου
B'	καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς
A'	ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα ³²⁷

Мы не можем быть уверены, что Лука создал эту структуру, желая подчеркнуть значимость роли Иоанны, — однако и без этого можно сказать с уверенностью, что фигура Иоанны была важна для Луки. Скажем об этом вкратце.

Роль женщин в рассказе о воскресении в Лк 24 мы подробнее обсудим в главе VIII (раздел 5), где я покажу, что внимание Луки к составу группы учеников, как мужчин, так и женщин, не входящих в состав Двенадцати, не ослабевает и в главе 24 и что ученицы включаются в собрание «одиннадцати и бывших с Ним» (24:33), которым является воскресший Христос и поручает проповедовать его воскресение (24:36–49). Это означает, что, согласно евангелию от Луки, Иоанна, Мария Магдалина и другие женщины отвечают требованиям, сформулированным Петром в Деян 1:21–22: они «находились с нами [одиннадцатью] во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, когда Он вознесся от нас». Это безусловное требование для того, кто должен был среди двенадцати апостолов занять место Иуды; очевидно, необходимо оно и для всякого, кто хочет быть авторитетным свидетелем Иисуса (ср. Деян 13:31). Однако из слов Петра столь же очевидно, что занять место Иуды может только мужчина (1:21). Видимо, поскольку Двенадцать — символические главы нового

Израиля, соответствующие двенадцати прародителям колен, составляющих Израиль (Числ 1:4–16), то, что они должны быть мужчинами, принимается как само собой разумеющееся. Однако это не отрицает роли других свидетелей, в том числе и женщин, которые в зарождающемся христианстве занимали свое особое место наряду с Двенадцатью (см. Деян 1:14) так же, как и во время служения Иисуса (Лк 8:2–3). Как и Матфей (10:2), и Марк (3:14; 6:30), слово «апостол» Лука применяет только к Двенадцати (Лк 6:13; 9:10; 17:5; 22:14; 24:10; Деян 1:1; и т.д.)³²⁸ Согласно терминологии Луки Иоанна и прочие не могут называться апостолами; однако из его описания следует, что их можно причислить к апостолам в смысле Павла, который, как известно, называл апостолами себя, Варнаву и братьев Иисусовых (рядом с которыми Лука помещает женщин в Деян 1:14).

В главе VIII (раздел 8) я поговорю также о той роли, которую должны были играть в древней церкви женщины, ставшие, по евангелиям, очевидицами пустой гробницы и воскресшего Господа. Их свидетельство было уникальным: только они видели своими глазами и погребение, и пустую гробницу, так что могли засвидетельствовать, что опустевшая гробница была той самой, куда положили тело Иисуса. Однако, согласно Матфею, Луке и Иоанну, в то же время они, как и мужчины-очевидцы воскресения, могли свидетельствовать: «Я видела Господа» (Ин 20:18). Если использовать слово «апостол» в Павловом смысле (ср. 1 Кор 9:1), то эти женщины были апостолами-очевидицами, гарантирующими истинность преданий об Иисусе, и евангельские рассказы об их посещении пустой гробницы и встрече с воскресшим Иисусом — не что иное, как текстуальная форма, приданная их свидетельству, которое в первые десятилетия христианской жизни и проповеди, по всей видимости, распространялось устно. Имена, тщательно сохраненные в евангелиях, показывают нам, что свидетельство женщин не было известно в обобщенной форме, исходящей от некоей безымянной группы, равно как и не связывалось исключительно с одной близкой ученицей

Иисуса, Марией Магдалиной. Нет, все эти женщины, названные по именам (одни из них были больше известны одним евангелистам, иные — другим), занимали в раннехристианских общинах видное место, активно занимались распространением предания, имели авторитет очевидиц произошедшего. Евангелия уделяют особое внимание их свидетельству о смерти, погребении и пустой гробнице, поскольку именно эти события в истории Иисуса имеют ни с чем не сравнимое значение; однако маловероятно, чтобы передаваемые ими предания ограничивались лишь этими событиями. Несомненно, женщины были также источником и гарантом преданий о служении Иисуса — сюжетных рассказов и речений Господних.

Вполне возможно, особое значение Иоанны для Луки — как и некоторые другие места в Евангелии от Луки и Деяниях, где автор называет людей по именам, — связано с тем, что для некоторых преданий, включенных в его книгу, Иоанна послужила источником (Лк 24:18; Деян 13:1; 21:8–9, 16)³²⁹. В трудах ученых-новозаветников было выдвинуто уже два важных предположения о том, какие предания Лука мог получить (непосредственно или через вторые руки) от Иоанны. Во-первых, это особые познания Луки о дворе Ирода Антипы (9:9b; 23:4–12; ср. 13:1–3, 31–32)³³⁰: их источником могла быть как Иоанна³³¹, так и Манаил, также служивший при Иродовом дворе (Деян 13:1). Мы не знаем, какую роль играла при дворе Иоанна и сохранила ли она старые связи, став ученицей Иисуса. Во-вторых, та информация, которая, если она достоверна, должна была исходить из круга приближенных Ирода (Лк 9:9b; 23:4–12), достаточно близка к преданиям, явно исходящим из круга учеников Иисуса (Лк 13:1–5³³², 31–32). Это говорит о том, что с большой вероятностью существенную роль в формировании этих преданий сыграла Иоанна.

Торлиф Боман приводит аргументы в пользу того, что весь оригинальный материал Луки (так называемый L) исходит из круга учениц, в том числе Иоанны, которые были хранительницами, распространительницами и гарантами истинности евангель-

ских преданий³³³. Следуя за более ранними исследованиями, он утверждает, что оригинальный источник Луки прослеживается на протяжении всего материала с 1:5 до конца Евангелия, и при этом сохраняет связность и цельность: иными словами, это единое собрание и редакция евангельских преданий. Данный источник Боман связывает с ученицами, поскольку в нем подчеркивается важная роль женщин. Действительно, особая значимость женщин в Евангелии от Луки несомненно связана именно с включением этого оригинального материала, наряду с большей частью эпизодов Марка, посвященных женщинам. Помимо рассказа Луки о рождении и младенчестве Иисуса, где на первом плане стоят Елизавета, Мария и Анна³³⁴, и истории пустой гробницы, в которой часто видят лишь новую редакцию повествования от Марка, материал L содержит всего лишь две из четырех притч Иисуса, где действуют женщины (Лк 15:8–10; 18:1–14)³³⁵, и еще семь эпизодов, в которых женщины оказывают влияние на событие (Лк 7:11–17, 36–50³³⁶; 8:1–3; 10:38–42; 11:27–28³³⁷; 13:10–17; 23:27–31; ср. также 4:25–26). Верно, однако, что женщины достаточно заметны и в Деяниях, пусть и в меньшей степени; так что если судить по одному этому критерию, можно предположить, что интерес Луки к роли женщин побудил его собрать евангельские предания, в которых действуют женщины, из нескольких источников, помимо Марка.

К сожалению, в последнем по времени исследовании оригинального материала Луки, принадлежащем Киму Паффенроту, с гипотезой о едином и цельном источнике L, правда, с меньшим объемом материала, чем у Бомана,³³⁸ — вообще нет ссылки на его работу, хотя Паффенрот и упоминает предположение Леонарда Свиндлера, что автором L была женщина.³³⁹ Далее, поскольку в L все-таки преобладают рассказы о мужчинах, Паффенрот склоняется к заключению, что L мог быть составлен общиной вдов³⁴⁰. Поскольку он отрицает, что в этот источник входят рассказы Луки о рождении и младенчестве Иисуса, а также о распятии и воскресении, женщины в реконструкции L, естественно, оказыва-

ются менее значимы, чем в реконструкции того же гипотетического источника, выполненной Боманом. Паффенрот относит к L только шесть из девяти упомянутых выше эпизодов, в которых действуют женщины (Лк 7:11-17, 36-50; 10:38-42; 13:10-17; 15:8-10; 18:1-14). Это меньше, чем в Евангелии от Марка (см. Мк 1:29-32; 3:31-35 [?]; 5:21-43; 7:24-30; 12:41-44; 14:3-9; 15:40-41, 47; 16:1-8), таким образом версия L подкрепляет гипотезу, что данный источник создан женщинами, не столь явно, как версия Бомана.

Грустно видеть также, что гипотеза Бомана ни разу до сих пор (по крайней мере насколько мне известно) не обсуждалась феминистическими библеистами: из них одна лишь Карла Риччи упоминает о ней в своем обзоре научных исследований Лк 8:1-3³⁴¹. Возможно, это связано с тем, что большинство феминистических исследований евангелий, вслед за работой Шюсслер-Фьоренцы «В память о Ней», интересуется литературоведческими и редакционными подходами к евангелиям куда больше, чем историческими, в частности критикой источников. Это относится, например, к лучшей книге о женщинах в Евангелии от Луки и Деяниях апостолов — «Двойному посланию» Турид Карлсен-Сейм. Сама Шюсслер-Фьоренца, упомянув предположение о том, что L составлен женщиной, наряду с другими предположениями о женщинах-авторах различных частей НЗ, замечает, что такие гипотезы полезны, т.к. «бросают вызов андроцентричному догматизму, приписывающему авторство новозаветных книг исключительно мужчинам»³⁴². В то же время она верно отмечает, что «обзор сочинений, приписываемых женщинам древности или написанных женщинами в наши дни, показывает, что эти книги вовсе не обязательно написаны как-то иначе или демонстрируют иные взгляды и ценности по сравнению с сочинениями мужчин. Ведь женщины, как и мужчины, живут в андроцентричной культуре и мыслят в рамках андроцентричного мировоззрения»³⁴³.

Верно и то, что рассказы о женщинах не обязательно исходят от женщин (как и рассказы о мужчинах — не обязательно от

мужчин). Джоанна Дьюи, одна из исследовательниц-феминисток, обсуждавших возможность происхождения некоторых евангельских преданий от женщин, создающих и передающих традиции, указывает, опираясь в основном на данные критики форм, что в то время как другие евангельские истории об исцелениях женщин близки к устной традиции и, вполне вероятно, могли передаваться из уст в уста женщинами, две такие истории только в Евангелии от Луки (7:11-17; 13:10-17) не имеют контркультурных особенностей, которые могли бы привлечь устных рассказчиц, и, возможно, источник которых — письменные труды мужчин (по крайней мере в последней истории — самого Луки)³⁴⁴. В обоих случаях женщина совершенно пассивна, так что рассказ подтверждает культурно заданную ограниченность роли женщины³⁴⁵. Это совпадает с тем общим направлением, которое видят в Евангелии от Луки как Дьюи, так и другие феминистические исследователи: «Общее направление Луки — в том, чтобы сделать женщин в повествовании заметными, но в то же время ограничить их подчиненными ролями»³⁴⁶. Очевидно, такое прочтение Луки возможно, лишь пока мы не замечаем или не признаем, что Лука включает женщин в круг учеников, о которых говорится, по крайней мере не меньше, чем о Двенадцати. Например, совсем не сочетается эта точка зрения с мыслью, что среди семидесяти двух учеников, отправленных проповедовать (10:1-20), были и женщины. Более того: Дьюи, по-видимому, противоречит процитированному ранее выводу Шюсслер-Фьоренцы. Не совсем понятно, почему женщины должны были сохранять и передавать предания, отводящие им подчиненную, пассивную роль.

Однако работа Дьюи показывает нам, что, хотя в целом можно считать несомненным, что в создании и передаче преданий, впоследствии обретших свою письменную форму в евангелиях, участвовали и женщины, — нелегко определить, какие именно предания принадлежат им. Более того, поскольку вопрос о женских преданиях или, говоря более конкретно, о преданиях, восходящих к Иоанне, в Евангелии от Луки имеет смысл ставить

и разрешать лишь в контексте более широкого обсуждения оригинального материала Луки в целом, здесь мы можем позволить себе лишь несколько предположений — набросков будущей теории.

Начну с двух замечаний, касающихся повествований о воскресении у Луки. Во-первых, важно отметить (хотя это и расходится с мнением большинства современных ученых), что Лк 24:1–11, контекст второго упоминания Иоанны, не просто переработка Мк 16:1–8³⁴⁷. Подробность о двух «мужах» (24:4; ср. с упоминанием одного «юноши» у Марка) — лишь одна из точек сходства между Лк 24 и Ин 20³⁴⁸. Возможно, Иоанн здесь зависит от Луки или Лука от Иоанна — такие предположения высказывают, хотя и не поддерживают многие ученые; но более вероятно, что за повествованиями о воскресении у Луки и у Иоанна стоит общее предание. В этом случае два ангела у пустой гробницы у Луки пришли из версии этого предания, отличной от той, которая дошла до Марка. Да и в любом случае лексическое сходство между Лк 24:1–11 и Мк 16:1–8 очень невелико — далеко недостаточно для того, чтобы говорить о литературной связи или тем более о том, что Лука будто бы перерабатывал текст Марка. Не видно никаких особых причин, по которым Лука в этом случае должен был обращаться с текстом Марка намного свободнее обыкновенного³⁴⁹. Таким образом, если в своем рассказе о женщинах и пустой гробнице Лука опирался на какой-то другой источник — очевидно, этот источник он предпочел Марку. Если мы вспомним, какое значение несомненно придавали синоптики свидетельствам женщин—очевидиц воскресения (об этом говорит хотя бы тщательное сохранение их имен), — трудно понять, почему Лука предпочел Марку какой-то альтернативный источник, если только он не считал, что этот источник как минимум в не меньшей степени основан на свидетельствах очевидиц. Так нам становится ясно: назвав по имени Иоанну, о которой Марк не упоминает, Лука указывает на источник предания о пустой гробнице.

Стоит отметить также, что в рассказе Луки о явлении Иисуса путникам по дороге в Эммаус (Лк 24:13-32), нигде больше не встречающемся³⁵⁰, содержится имя ученика Клеопы (24:18), нигде более в синоптических преданиях не упоминаемого³⁵¹. Введение имен учеников никакими литературными причинами не обусловлено, и любопытно, что Лука указывает имя только одного³⁵². Вполне возможно, что таким образом евангелист общается об источнике этого предания так же, как, пересказывая предыдущее предание, называет его источник — Иоанну. Однако важно отметить, что в обоих случаях перед нами ученики, не принадлежащие к Двенадцати. Я уже отмечал, что Лука, в отличие от Марка и Матфея, делающих акцент на Двенадцати, постоянно подчеркивает, что учеников у Иисуса было намного больше — и женщин, и других мужчин (Лк 6:17; 8:1-3; 10:1-20; 19:37; 23:29; 24:9, 33; Деян 1:15, 21-23). Все упоминания о Двенадцати (или об «апостолах» как синониме Двенадцати) в Евангелии от Луки восходят к Марку³⁵³, за исключением 8:1-3 (Двенадцать и женщины), 11:49 (Q) («пророки и апостолы», по видимому, с более широким значением слова «апостолы»), 24:10, а также двух упоминаний после воскресения — об «одиннадцати и всех прочих» (24:9) и «одиннадцати и бывших с ними» (24:33). Читатели Марка могли обоснованно полагать, что под часто упоминаемыми «учениками» он подразумевает именно Двенадцать — однако у читателей Луки никаких причин так считать не было. Вполне возможно, что оригинальный материал Луки восходит к ученикам Иисуса, не входившим в число Двенадцати³⁵⁴. Вопрос о том, общался ли он с ними непосредственно, влечет за собой множество других вопросов относительно авторства Луки, которых я сейчас касаться не буду. Однако с порога отметить такую возможность не стоит. Хронологический фактор делает маловероятным знакомство Луки с Клеопой, братом Иосифа, — но Лука вполне мог знать его сына, сменившего Иакова на посту главы Иерусалимской церкви³⁵⁵. Нет причин, по которым Лука не мог знать Иоанну. Однако, в какой бы форме — устной или

письменной, из первых или из вторых рук — ни дошли до Луки предания, составляющие оригинальный материал его евангелия, вполне вероятно, что некоторые из них были связаны с именами Клеопы и Иоанны, а другие, быть может, с Сусанной. (Мария Магдалина и Мария Иаковлева, видные фигуры и в других евангелиях, с меньшей вероятностью могли быть источниками оригинального материала Луки.)

8. ИСТОРИЧЕСКАЯ ИОАННА: ОЧЕРК

Не бывает исторической реконструкции без включения исторического воображения. В этом разделе я хочу предложить читателям свою попытку обрисовать, на основе известных нам исторических фактов жизнь и деятельность Иоанны: без фантазии при этом не обойтись, однако постараюсь, чтобы она не уводила меня слишком далеко. Мне неизбежно придется заполнять лакуны — и я отдаю себе отчет, что возможны и иные реконструкции³⁵⁶ (эта оговорка избавляет меня от необходимости в дальнейшем навязчиво повторять слова «возможно» и «быть может»: читатели сами оценят степень вероятности того, другого или третьего); однако при ограниченном количестве имеющихся у нас свидетельств такая историческая реконструкция — важный шаг на пути к пониманию прошлого. Мы вступаем в иное время и место, не только зная факты, но и понимая, какие возможности и варианты развития событий эти факты перед нами открывают. Возможности, даже нереализованные — тоже часть истории. Именно набор возможностей, сбывшихся и несбывшихся, связывает прошлое с настоящим.

Итак, Иоанна родилась в богатом и знатном галилейском семействе и выросла в одном из небольших «замков», усеивавших Галилейские холмы. Помолвлена она была еще в детстве, и как большинство иудейских девушек вышла замуж, едва достигнув зрелости. Цель ее замужества была политической — желание подчеркнуть лояльность ее семьи Ироду, правителю Галилеи, и

укрепить связи с Иродовым двором. Мужем ее стал знатный набатей Хуза, недавно прибывший ко двору в свите юной набатейской царевны, первой жены Ирода. Вскоре Ирод назначил его управителем своих владений и казны. Чтобы жениться на Иоанне, Хузе пришлось принять иудаизм: впрочем, это требовалось в любом случае, если он собирался делать карьеру при Иродовом дворе.

Выйдя замуж за Хузу, Иоанна поселилась в роскошном дворце в новом городе Тивериаде; были у ее супруга владения и в других частях Галилеи. Она влилась в пестрый круг романизированной тивериадской аристократии и высшего чиновничества, слепо подражавших римским обычаям и нравам, которые усвоили Ирод и его друзья во время пребывания в Риме. Бьющая в глаза роскошь, бесконечные увеселения... и подковерная борьба и интриги, неразлучные с жизнью при дворе. Эта аристократическая и романизированная обстановка, скорее всего, предоставляла Иоанне простор для несколько большей независимости тела и духа, чем большинству иудейских женщин. Особенно если у нее были собственные средства — свадебный дар отца, которым она могла распоряжаться независимо от мужа.

В этом смешанном иудео-языческом кругу, пронизанном римской модой и римскими идеями, иудаизм не воспринимался всерьез — он служил лишь внешним средством национальной идентификации, предметом необходимого, но поверхностного лицемерия. Не так была воспитана Иоанна. Вполне вероятно, она входила в круг благочестивых придворных дам, строго соблюдавших религиозные предписания и интересовавшихся движением религиозного возрождения в Палестине — хотя случай Иоанна Крестителя ясно показывает, что в глазах Ирода это движение несло в себе опасность. Должно быть, понимала Иоанна и то, с какой ненавистью и презрением смотрят простые галилеяне на Тивериаду и все, что она собой воплощает — как в политическом и экономическом плане, так и в неотделимом от них религиозном.

Придворным и чиновникам в Тивериаде Иисус из Назарета поначалу стал известен как целитель и экзорцист. Он действовал совсем рядом с Тивериадой, чуть севернее города — не заметить его было нельзя. Он быстро сделался очень известным — толпы народа стекались в эту местность, надеясь на исцеление для себя или своих близких. В народе ходили необычайные рассказы о творимых им чудесах. В Тивериаде Иисус и его ученики не появлялись, чем возбуждали любопытство и подозрение Ирода — но члены Иродова двора к нему ездили. Больше всего толков ходило о матери Манаила, одного из ближайших друзей и советников Ирода: она умерла, но Иисус вернул ее к жизни. Иоанна была одной из тех, кто пришел к Иисусу не из любопытства, но в отчаянной надежде на исцеление. Чем она страдала, мы не знаем; но Иисус исцелил ее — и эта встреча перевернула всю ее жизнь, придав ей новое направление.

Иоанна знала, что Иисус не просто целитель, что его дар исцеления неразрывно связан с присущим ему видением грядущего Царства Божьего. Исцелившись, она начала все лучше понимать и разделять его взгляды: бескомпромиссный призыв к покаянию, глубокую веру в преображающее прощение Божье, готовность включить в народ Божий, восстанавливаемый Иисусом, всех угнетенных и отверженных. Иисус не только проповедовал Царство Божье, но и осуществлял его на практике: он собрал вокруг себя общину учеников, среди которых Царство Божье проявлялось в форме отказа от всех форм иерархии, основанной на богатстве или высоком статусе. Для Иоанны это стало вызовом. Она могла бы, как многие другие, оставаться симпатизанткой Иисуса, не покидая при этом дома и не меняя своего общественного положения. Однако Иоанна стала его ученицей: решительный шаг через социальную пропасть, отделявшую тивериадскую элиту от простых людей, не говоря уж о нищих, проститутках и прочих изгоях общества, с которыми свободно общался Иисус. Впрочем, и сама она была для них своего рода изгоем — она принадлежала к угнетателям, а связь

с Римом и домом Ирода превращала ее в глазах народа в предательницу иудейских религиозных и национальных интересов. Она предприняла радикальное «обращение в бедность»; но очевидно, что группа Иисуса действительно с радостью принимала всех приходящих, без различия, даже мытарей — если бы не это, едва ли Иоанна стала бы рисковать своей репутацией в глазах своего круга и сжигать за собой мосты, стремясь в самом полном смысле присоединиться к Иисусу и его движению. Среди этих людей высокое положение никакой чести ей не приносило; даже щедрые пожертвования в общее обеспечение никак не возвышали ее над окружающими. Вместо этого она нашла место, куда призывал Иисус свою новую семью — всех, исполняющих волю Божью, которых он нарек своими матерями, братьями и сестрами, а также матерями, братьями и сестрами друг другу.

Как благочестивая иудейка Иоанна не забывала творить милостыню и оказывать помощь беднякам; но присоединиться к ученикам Иисуса — это был шаг куда более радикальный. Она продала часть своего имущества и раздала выручку нуждающимся. Остальное сохранила за собой, но все доходы вкладывала в средства, на которые жили Иисус и его ученики. У большинства учеников-мужчин остались дома семьи, которым нужно было на что-то жить — так что делиться им было нечем, и экономическое обеспечение движения лежало на женщинах; бедные жертвовали, что могли, но вклад богатых женщин был, разумеется, несравнимо больше.

Два года или около того Иоанна провела в обществе Иисуса и его многочисленных учеников. Иногда вместе с ним странствовали до сотни человек, иногда — гораздо меньше; но Иоанна, вместе еще с несколькими женщинами и двенадцатью мужчинами, входила во «внутренний круг» тех, кто находился с Иисусом постоянно. Вместе с Иисусом они обошли почти всю иудейскую Палестину. Для Иоанны, как и для других учеников, это был необыкновенный и глубоко поучительный жизненный опыт:

своими глазами видели они чудеса, совершаемые Иисусом над нуждающимися в ознаменовании грядущего Царства Божьего, видели, как встреча с ним переворачивает всю человеческую жизнь, впитывали учение Иисуса, сохраняли в памяти притчи и афоризмы, в которых он излагал суть своего учения.

Время от времени Иисус отправлял учеников парами в те города и селения, куда сам намеревался прибыть позже. Эти ученики активно участвовали в служении Иисуса — как он, проповедовали Царство Божье, как он, совершали исцеления и изгоняли бесов. Путешествуя без денег и запасов еды, полностью полагаясь на милость тех, кто их примет, они делом демонстрировали свою солидарность с беднейшими из бедняков. Для Иоанны это был опыт глубочайшего погружения в жизнь простых людей, которым она несла Благою весть и помогала им на практике, избавляя от бесов и болезней. Как и другие ученицы, она не создавала «соблазна», проповедуя на публике, но разговаривала с женщинами у колодца или на рынке, приходила к ним в гости, пересказывала им притчи и изречения Иисуса. К ней обращались больные — это никого не смущало, ведь крестьяне привыкли лечиться у деревенских знахарок. Однако случался и горький опыт — в тех деревнях, что не хотели иметь ничего общего с Иисусом и его учениками.

Когда Иисус прибыл в Иерусалим (как выяснилось позже, в последний раз) и здесь впервые публично повел себя «как Мессия», въехав в город верхом и в окружении громко прославляющих его галилейских последователей, над ним стустились тучи — и Иоанна, хорошо знакомая с миром иудейской и римской политики, ощутила это раньше и острее прочих. Несколько дней спустя она одной из первых услышала новость о том, что Иисус схвачен и приговорен к смерти через распятие. У нее сохранились связи в высших кругах — через них она смогла выяснить, что произошло с Иисусом после ареста. Вместе с несколькими женщинами она пришла к месту распятия и видела мучительную смерть Иисуса. Немалое мужество требовалось для того, чтобы

не скрывать свою причастность к Иисусу в это опасное время; многие ученики-мужчины предпочли скрыться. Но Иоанна и другие женщины решили, что должны обеспечить телу Иисуса достойное погребение; поэтому, когда прошла суббота, они пришли к гробнице с маслом и благовониями. То открытие и откровение, которое их там встретило, легло в основу истории, пересказанной ими с тех пор тысячи раз — до конца жизни.

Хуза, муж Иоанны, симпатизировал Иисусу; несомненно, впечатлило его исцеление жены — однако все дальнейшее он одобрить не мог, да и его высокое положение в правительстве Ирода делало бы какие-либо отношения с Иисусом весьма проблематичными. Но в дни Пасхи, когда Иисус был распят, Хуза вместе с Иродом находился в Иерусалиме. Он был глубоко потрясен и расстроен произошедшим, и жена без труда вовлекла его в круг учеников. Вместе с Иоанной он вошел в ту достаточно большую группу, которой явился воскресший Иисус и поручил свидетельствовать о нем всему миру.

Это поручение и определило всю последующую жизнь Иоанны и Хузы. Как и дядя Иисуса Клеопа/Клопа со своей женой Марией, они стали одной из супружеских пар миссионеров, странствующих по иудейской Палестине и проповедующих Благою весть о распятом и воскресшем Мессии Иисусе. Вскоре проповедь вышла и за пределы Палестины. Впервые христианское благовестие дошло до Рима благодаря римским иудеям, ездившим на праздники в Палестину и слышавшим во дворе Храма проповеди лидеров Иерусалимской церкви. Однако Риму требовались апостолы — и выбор естественно пал на Хузу и Иоанну. Находясь при дворе Ирода, они обзавелись связями с Римом, в частности с римской иудейской общиной. Они немного говорили по-латыни и до некоторой степени знали и понимали римские обычаи. У Иоанны было даже латинское имя, звуковой эквивалент иудейского — Юния. Это имя она приняла еще в Тивериаде, где его аристократически-римское звучание указывало на ее самоидентификацию с римской культурой и на лояльность дому Ирода.

Именно в результате их апостольских трудов в Риме на протяжении более десятилетия, в те годы, когда Павел основывал церкви в Греции и Малой Азии — в середине 50-х годов, обращаясь к римским христианам, Павел смог назвать Юнию и ее мужа «прославленными между апостолами». Христиан в Риме часто подозревали в политической нелояльности, и лидеров их время от времени арестовывали. Когда Павел писал свое послание, Юния и Андроник находились в тюрьме. Более мы ничего о них не знаем; но вполне возможно, что несколько лет спустя евангелист Лука немало часов провел вместе с Юнией, выслушивая ее версию евангельских преданий.

9. ЧИТАТЕЛИ СЛЕДУЮТ ЗА ИОАННОЙ

От исторической реконструкции вернемся к тексту Евангелия от Луки — к литературной задаче стихов 8:1-3, где Иоанна появляется впервые. В этих стихах мы видим общую характеристику деятельности Иисуса (стих 1а), в рамки которой укладываются истории об ученичестве из следующих глав. Читатели должны понять, что эти истории происходили в контексте активного проповеднического служения во множестве городов и сел. Кроме того, этот отрывок выделяет среди учеников Иисуса две группы: Двенадцать — и женщин. Именно с этим внутренним кругом — ближайшими учениками Иисуса, свидетелями всего, что он говорил и делал, — предстоит читателям преодолеть путь до конца Евангелия. В 8:2-3 Лука вводит в повествование женщин — не для того, чтобы читатели тут же забыли о них вплоть до 23:50, но чтобы следовали вместе с ними и с Иисусом вплоть до креста. В некоторых случаях читателям и женщинам придется расстаться: когда Иисус поднимается на гору вместе с Петром, Иаковом и Иоанном (9:28), оставив внизу всех остальных, а также из числа Двенадцати, и когда Иисус отзывает Двенадцать в сторону и разговаривает с ними наедине (18:31). Но такие случаи редки и отмечены особо. По большей части читатели наблю-

дают за действиями Иисуса и слышат его речи с точки зрения широкого круга учеников, в который входят и Двенадцать, и женщины.

Таким образом, помещение рядом с Иисусом двенадцати апостолов и женщин в 8:1-3 показывает читателям, с чьей точки зрения будет вестись повествование дальше. Различные истории сами по себе допускают множество мнений. Иногда они приглашают читателя принять точку зрения человека, встретившегося с Иисусом или исцеленного им. Хороший пример — история кровоточивой женщины (8:43-48): Лука рассказывает о ее никем не замеченных действиях и произнесенных мыслях — и читатели ясно представляют себя на ее месте. Однако во многих случаях мы не видим четкой привязки читателя к одному или нескольким персонажам. В этих случаях наиболее очевидна точка зрения, с которой читатели смотрят на происходящее, — взгляд учеников, путешествующих вместе с Иисусом от сцены к сцене, все наблюдающих и запоминающих. Вот почему так важно для литературной стратегии повествования, что в 8:1-3 Лука перечисляет в ближнем круге учеников и женщин, и мужчин. Эти стихи позволяют читателям смотреть на происходящее глазами как мужчин, так и женщин. Они могут принять точку зрения любого пола (Евангелие, как и любая другая книга, вовсе не предполагает, что мужчины непременно будут принимать мнение только мужчин, а женщины — только женщин). Возможно, они увидят больше, если будут читать иногда с одной, иногда с другой перспективы. Подтверждение того, что именно такова стратегия текста, мы находим в 23:49 — первом стихе, где вновь открыто упоминаются женщины, и именно те же, что упоминались в 8:2-3 («следовавшие за Ним из Галилеи»). Здесь читатели обнаруживают — если вдруг забыли — что на крест им предстоит смотреть глазами и мужчин, и женщин (хотя у Луки остается неясным, присутствуют ли у креста Двенадцать).

Если, начиная с 8:1-3, мы мысленно сопровождаем Иоанну и других женщин, то стихи 10:1-20, где Иисус посылает 72 уче-

ников на проповедь и исцеление, мы не сможем прочесть так, будто бы женщины в число этих учеников не входят. Здесь, как и во многих других отрывках, очевидно, что грамматический мужской род — это андроцентричный предрассудок греческого языка, а не текста. Формы мужского рода, как правило, применяются не только к одним мужчинам, но и к мужчинам и женщинам вместе. Однако за андроцентризмом языка мы можем разглядеть и определенную степень андроцентризма в повествовании. Несмотря на относительную значимость женских фигур у Луки, большинство персонажей в его историях и притчах — мужчины. Джоанна Дьюи попыталась сравнить «миметическую живость» мужских и женских второстепенных персонажей (т.е. персонажей, появляющихся в том или ином эпизоде) в рассказах об исцелениях и некоторых других сюжетах у синоптиков. Миметическая живость измеряется такими критериями, как продолжительность истории, подробности, не строго обязательные для сюжета, прямая речь персонажа, описание его мыслей и чувств. Дьюи делает вывод:

Рассматривая персонажей в рассказах об исцелениях и других историях, мы видим, что рассказы о мужчинах длиннее рассказов о женщинах. Персонажи-мужчины говорят больше, чем персонажи-женщины, и Иисус разговаривает с мужчинами чаще, чем с женщинами. Благодаря различному использованию миметической техники евангелисты-синоптики побуждают своих читателей запоминать мужчин лучше, чем женщин³⁵⁷.

Оценивая подобное заключение, необходимо помнить, что действие почти всех историй происходит в публичных местах, где от женщин в целом ожидалось молчание — по крайней мере, не принято было, чтобы женщина первой заговаривала с незнакомцем³⁵⁸. Таким образом, яркому и живому изображению женщин в этих рассказах препятствовала их социальная реальность. История о кровоточивой — исключение: женщина в ней изображена

весьма ярко даже у Луки (у которого эта история короче, чем у Марка), поскольку события показаны с ее точки зрения. Однако с точки зрения учеников (как мужчин, так и женщин), с которой рассказывается большая часть историй, относительное безмолвие женщин в публичных местах мешает изображать их достаточно живо. Разумеется, это не всегда так: женщина, помазывающая Иисуса (Лк 7:36–50), не произносит ни слова, но о ней довольно много говорят Иисус и Симон фарисей. Однако ее действия красноречивее слов: вот почему они описываются подробно, а затем их еще раз описывает Иисус. Нам нет необходимости говорить только о ее чувствах: как и во многих библейских рассказах, чувства здесь передаются через действия. Так что эту историю нельзя считать андроцентричной только потому, что женщина в ней молчит³⁵⁹. Андроцентричны ограничения, заставлявшие женщин молчать; но сама история, реалистично отражая андроцентричные общественные условности, с поразительной яркостью изображает женщину, проявившую любовь к Иисусу через необычное совершение действия, обычного для женщин и рабов. Подобные истории, в которых женщина, не ломая андроцентричные рамки общественных условностей, смело перешагивает через них, вполне могли быть рассказаны женщинами — и очень возможно, что именно женские устные предания стоят за их текстуальной формой в евангелиях.

Эти замечания отчасти, но далеко не полно отвечают на вопрос об андроцентризме повествования. Разумеется, определенная степень андроцентризма присутствует в выборе преданий и в форме их пересказа — и, несомненно, она связана с мужской «по умолчанию» точкой зрения передатчиков и редакторов³⁶⁰. Однако то что Евангелие от Луки приглашает читателей смотреть на происходящее глазами женщин и слушать их ушами (8:1–3), в значительной степени исправляет андроцентричный уклон повествования. Читатели, воспринимающие текст таким образом, могут сами дополнять его тем, чего в нем недостает — например, воображая себе женские персонажи, описанные в тексте недоста-

точно ярко, или дополняя его женскими персонажами, которые должны в нем присутствовать, однако не упоминаются.

Есть и еще две причины, по которым не следует считать такую стратегию чтения противоречащей замыслу автора. Одна из них — евангельские истории, вообще излагаемые очень скупой и немногословно, активно обращаются к воображению читателей/слушателей. По большей части в них рассказывается лишь о самом существенном — а не столь существенное читатели/слушатели должны мысленно «дорисовать» сами. Древние читатели/слушатели были к этому привычны; современным читателям, избалованным романами Нового времени и кинематографом, это в новинку. Предлагая читателям заполнять лакуны своим воображением, автор повествования того типа, какой мы находим в евангелиях, намеренно делает его открытым для толкований.

Вторая причина — придавая текстуальную форму устному преданию, евангелия фиксируют для вечности лишь один из его вариантов. Однако в древности евангельские тексты существовали в контексте устных преданий, во множестве их вариантов, снова и снова передаваемых устно. Евангелия сохраняли эти предания для вечности — но это не мешало рассказчикам снова и снова передавать их так, как те сочтут нужным. Поэтому пересказ с точки зрения женщины, исправляющий андроцентричный уклон евангелия, не должен восприниматься как разрушающий текст — напротив, он воплощает в жизнь собственную литературную стратегию этого евангелия, прямо указывающего на то, что описанные в нем события воспринимались не только учениками, но и ученицами. Разумеется, речь идет о точке зрения женщин I века, прекрасно знавших общество, описанное в тексте, и надеявшихся на перемены, которые принесут этому обществу учение и практика Иисуса. Однако, как отмечает Шюсслер-Фюренца: «Если мы творчески принимаем точку зрения библейских женщин вместо того, чтобы воспринимать их как фиксированные объекты в фиксированном контексте — это открывает перед

нами новый мир и новые возможности»³⁶¹. Это нечто большее, чем стратегия чтения; но прежде всего — это именно стратегия чтения. И здесь я должен возразить Шюсслер-Фьоренца: на мой взгляд, именно такой стратегии ожидал от читателя автор Евангелия от Луки.

VI

МАРИЯ КЛЕОПОВА

*Три Марии у креста...
На троих – один плат,
Одно имя, один плач¹.*

Цель этой главы чисто историческая: выяснить все, что только можно узнать, об одной из учениц Иисуса, Марии Клеоповой. Поскольку в раннехристианской литературе она упоминается лишь однажды – в Ин 19:25, среди других женщин, присутствовавших при распятии Иисуса – логично для читателей спрашивать, можем ли мы узнать о ней хоть что-то, кроме имени и того, что она присутствовала при распятии. Однако этот единственный стих, если прочесть его в свете других свидетельств, неожиданно открывает нам довольно много исторически достоверной информации о ней. Такой информацией о людях, участвовавших в самом зарождении христианства, пренебрегать не стоит. От ее истолкования зависит, сможем ли мы верно понять древнюю церковь как историческое движение. В случае с Марией Клеоповой то, что мы можем о ней узнать, поможет нам осознать и ту роль, которую играли в древней церкви родственники Иисуса², и то место, какое занимали в ней женщины.

1. КТО ОНА ТАКАЯ?

Ин 19:25 читается так: εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ. Буквально это переводится: «Стояли у креста Иисусова его мать и сестра его матери, Мария Клеопова и Мария Магдалина». К несчастью, о Марии Клеоповой эта фраза делает сразу два утверждения, которые можно трактовать двояко. Во-первых, сколько женщин здесь перечислено? Перед нами три грамматические возможности. Одна, наименее вероятная и почти не имеющая сторонников³ — что женщин всего две. В этом случае список должен выглядеть так: «Его мать и сестра его матери, то есть Мария Клеопова и Мария Магдалина». Следовательно, Мария Клеопова — это мать Иисуса, а Мария Магдалина — его тетка. У такого истолкования есть, быть может, лишь одно достоинство: оно предполагает, что Иоанн упоминает только двух женщин, которые будут играть определенную роль в дальнейшем повествовании — ведь трудно понять и с богословской точки зрения, и с литературной, зачем ему здесь упоминать каких-то других женщин. Однако есть и решительное возражение: немислимо, чтобы мать Иисуса была названа «Марией Клеоповой». Даже если предположить, что кто-то мог так ее называть — очень странно, что Иоанн именует ее так в этом месте евангелия; ведь она не появляется здесь впервые, как Мария Магдалина — Иоанн уже упоминал ее прежде, не называя по имени, просто как «мать Иисуса» (2:1, 3, 12). Более того, крайне маловероятно, что кто-либо вообще называл мать Иисуса Марией Клеоповой. Поскольку мужа ее звали Иосиф (Ин 6:42), а брат Иисуса по имени Клеопа или Клопа нам не известен (ср. Мф 13:55; Мк 6:3), остается лишь предположить, что Клеопой звали ее отца. Однако упоминание Клеопы связано с необходимостью отличить эту Марию от других женщин с тем же именем — а для матери Иисуса в этом не было никакой нужды.

Немыслимо, чтобы Мария, мать Иисуса, которую, очевидно, проще всего было выделить и отличить от других женщин, назвав «матерью Иисуса», в древней церкви получила известность под именем «Мария Клеопова».

Труднее выбрать между двумя другими возможностями: говорит ли Иоанн в 19:25 о трех женщинах или о четырех? «Сестра матери его (ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ)» — это дополнение к «Марии Клеоповой» (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ), означающее, что Марией Клеоповой звали тетку Иисуса, или же речь идет о двух парах женщин, из которых первые две (мать Иисуса и сестра его матери) не названы по имени, а вторые две (Мария Клеопова и Мария Магдалина) названы? Рассуждая об этих двух возможностях, ученые высказывают такие не слишком убедительные соображения: 1) Если Мария Клеопова — тетка Иисуса, значит, имя Мария носили обе сестры⁴. Очень маловероятно, что у двух родных сестер по отцу и по матери было одно имя — хотя примеры из древности показывают, что такое изредка случалось⁵. Однако слово ἀδελφὴ не означает, что две Марии были сестрами в полном смысле слова. Они могли быть сводными сестрами, единокровными, двоюродными или состоять в какой-либо иной степени родства, к которой в английском языке слово «сестра» вообще не применимо. 2) Если перед нами две пары женщин, и одна из них названа по имени, а другая — нет, это создает стилистическую симметрию⁶. Но одного этого недостаточно — тем более, если Мария Клеопова была сестрой матери Иисуса, то естественно для автора, назвав ее вслед за матерью Иисуса, упомянуть об их родстве. 3) В других перечнях людей Иоанн также ставит союз καὶ после каждого члена (2:12; 21:2) — но это едва ли что-то объясняет. 4) Женщины у креста противопоставлены солдатам, разыгрывавшим одежду Иисуса (19:24–25: μὲν... δέ)⁷. Поскольку солдат было четверо (19:23), логично ожидать, что и женщин будет четыре. Но и этот аргумент ничего не решает. Более того, если женщин было всего три, сохраняется контраст между четырьмя солдатами и четырьмя верными учениками Иисуса,

включая любимого ученика (19:26). Рассмотрев все эти аргументы, нам придется оставить вопрос, не была ли Мария Клеопова теткой Иисуса, открытым. К нему мы вернемся позже.

Вторая двусмысленность, связанная с Марией Клеоповой, — ее связь с Клеопой. По-видимому, никто не собирал и не изучал свидетельства о современных Иоанну случаях указания на родство женщины с мужчиной с помощью родительного падежа⁸. Когда так описывают мужчин, обычно речь идет о сыне такого-то отца (Мф 4:21; 10:2, 3; Мк 3:17, 18; Лк 6:15, 16; Ин 6:71; 13:2, 26; 21:15, 16, 17; Деян 1:13; 20:4; 1 Клим 12:2; Иосиф «Война» 5.5, 6, 11, 249, 250, 398). Возможно, иногда так описывают и отношения между братьями⁹, однако при этом читатели уже знают, что перед ними братья. Однако из этого не следует, что то же правило верно и для женщин¹⁰. Без сомнения, незамужняя женщина могла именоваться по родству со своим отцом — однако замужняя, с гораздо большей вероятностью, именовалась бы по мужу, поскольку, согласно иудейским представлениям, при заключении брака отец передавал мужу свою дочь и власть над ней¹¹.

Другие новозаветные свидетельства также не вполне убедительны. В Мф 1:6 о Вирсавии говорится: τῆς τοῦ Οὐρίου; родительный падеж означает здесь «жена Урии»¹². Это не точная параллель с Марией Клеоповой, поскольку Вирсавия не названа по имени — однако показывает, что Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ может означать «Мария, жена Клопы». В Новом Завете то же словосочетание может означать и «мать такого-то»¹³. Женщина в Мк 15:40, наиболее полно описанная как «Мария, мать Иакова меньшего и Иосии» (ср. Мф 27:56), называется также просто «Марией Иосиевой» (Μαρία ἡ Ἰωσήτος, 15:47) и «Марией Иаковлевою» (Μαρία ἡ Ἰακώβου, Мк 16:1, Лк 24:10). Так ее называют, по всей видимости, из-за того, что наиболее известными ее родственниками в раннехристианской общине были сыновья. Имеются в иудейской Палестине и эпиграфические свидетельства о женщинах, называемых по именам сыновей¹⁴, хотя такую идиому (один родительный падеж, без слова μήτηρ) я нигде не встречал.

Беглый обзор эпиграфических свидетельств из иудейской Палестины снабжает нас следующей информацией¹⁵. В большинстве случаев греческая идиоматика для нас так же двусмысленна, как и выражение *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*. Я насчитал десять подобных случаев¹⁶, кроме еще одного, где явно замужняя женщина именовалась по имени отца¹⁷. В дополнение к этому отметим случаи, когда форма родства уточняется: *γυνή* (два случая)¹⁸, *θυγάτηρ* (три случая¹⁹, в одном дочь замужем²⁰) или *μήτηρ* (пять случаев²¹). Как минимум некоторые из них свидетельствуют о явном влиянии на греческий семитских языков — в еврейском и арамейском языках в таких случаях форма родства определялась обязательно. Исследованные еврейские и арамейские надписи представляют нам шестнадцать случаев, когда женщина именуется по мужу²², и девятнадцать — по отцу²³, последнее дважды — в случаях несомненно замужних женщин²⁴. Эти свидетельства показывают, что замужняя женщина могла именоваться и женой своего мужа, и дочерью своего отца²⁵, и в то же время чаще использовался первый способ, а второй чаще (возможно, в большинстве случаев) применялся к незамужним дочерям. Таким образом, используя греческую идиому, в которой родство выражалось одним лишь родительным падежом, без дальнейших уточнений — палестинские иудеи, быть может, с большей вероятностью имели в виду жену своего мужа, чем дочь своего отца.

Итак, чисто лингвистические свидетельства говорят нам о том, что Мария была либо женой Клеопы-Клопы, либо его незамужней дочерью. Предположение, что она была замужней дочерью Клопы, возможно, но маловероятно. Могла она приходиться ему и матерью — в случае, если оба они и их родство были хорошо известны в кругу первых христиан, так что по этому указанию читатели могли ее узнать. Однако предположение, что она была незамужней дочерью Клопы, можно отвергнуть на том основании, что иудейские обычаи не позволяли юным незамужним девушкам появляться в публичных местах²⁶. Дальнейшее уточнение родственных отношений Марии с Клопой

возможно, только если нам удастся выяснить что-нибудь о нем самом.

Это нетрудно. От писателя II века Гегесиппа, передающего палестинские христианские предания начала II столетия, мы знаем, что после Иакова, брата Господня, руководителем Иерусалимской церкви стал Симон или Симеон, сын Клопы (Гегесипп, по: Евсевий, *Церковная История*, 3.11; 3.32.6; 4.22.4). Этот Клопа был братом Иосифа, названного отца Иисуса. То, что место Иакова перешло к его сыну — наглядное доказательство того, что, по крайней мере до начала II столетия, Иерусалимской церковью руководили родственники Иисуса²⁷. В том, что этот Клопа, брат Иосифа, — то же лицо, что и Клопа из Ин 19:25, можно не сомневаться, поскольку имя Клопа чрезвычайно редкое. Греческая форма имени появляется только в этих отрывках из Четвертого Евангелия и Гегесиппа. Семитский оригинал, до недавних пор точно нам неизвестный, недавно обнаружен в арамейском документе начала II века из Мураббаата (Mur 33, строка 5: ܟܠܘܦܐ)²⁸. Это убедительно показало нам, что это имя отличается от того, греческой формой которого является Ἀλφῆος (ἄλῆπ), и положило конец предположениям, что Клопа у Иоанна — то же лицо, что и Алфей, отец Иакова, одного из Двенадцати (Мф 10:3; Мк 3:18; Лк 6:15; Деян 1:13)²⁹. Но в то же время это показывает, что Клопа — редкое имя (а ἄλῆπ, то есть «Алфей» — относительно распространенное).

Если Клопа — брат Иосифа, едва ли можно ожидать, что Мария — его мать. Маловероятно и то, чтобы она была незамужней дочерью — об этом мы уже упомянули; значит, остается жена. В этом случае нам придется вернуться к проблеме количества женщин в списке Иоанна. Марию Клеопову — жену брата мужа матери Иисуса — вполне могли называть ее сестрой. Точно описать их степень родства по-гречески было затруднительно. У греков было слово «невестка» (γάλωσ), однако, по всей видимости, оно широко не использовалось: вместе с тем нам известны случаи, когда ἀδελφός использовалось в значении «шурин» или «деверь»³⁰

— так что и ὀδελφὴ могло означать невестку. То, что список включает трех родственниц Иисуса — мать, сестру матери и жену дяди — не столь вероятно, поскольку в этом случае бросается в глаза странное различие между второй женщиной, названной не по имени, а лишь по родству с Иисусом, и третьей, которая названа по имени, а ее родство с Иисусом не указано.

У Марии Клеоповой был знаменитый сын³¹ Симон или Симеон, сын Клопы, обычно называемый по «отчеству», поскольку имя Симон/Симеон было самым распространенным среди иудейских мужских имен того времени. Он наследовал своему двоюродному брату Иакову либо (вероятнее всего) после его мученической кончины в 62 году либо только после падения Иерусалима, и оставался главой Иерусалимской церкви вплоть до собственной мученической смерти в царствование Траяна. На протяжении полувека Симеон был главой палестинских христиан. В то время когда писалось Четвертое Евангелие, он уже некоторое время возглавлял Иерусалимскую церковь. В остальном мы знаем о нем немного; однако в рассказе о его мученичестве у Гегесиппа (по Евсевий, *Церковная история* 3.32.3, 6) сквозит глубочайшее почтение, которым проникнуты палестинские христианские предания о нем. Передают, что умер он ста двадцати лет — согласно Библии (Быт 6:3), предел человеческой жизни (ср. Флавий, *Иудейские древности*, 1.152; Псевдо-Филон, *Библейские древности*, 9:8), до которого доживают лишь величайшие праведники. Это ставит его в один ряд с Моисеем (Втор 34:7). Хотя влияние Иерусалимской церкви за пределами Палестины и связи ее с другими церквями к концу I века должны были ослабеть, Симеон сын Клопы, скорее всего, оставался широко известен в христианском мире. Поэтому первые читатели Четвертого Евангелия без труда узнавали в Марии Клеоповой его мать.

Часто полагают, что Мария Клеопова — та же личность, что Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, которая появляется в синоптических евангелиях как одна из женщин, видевших распятие, погребение и пустую гробницу (Мф 27:56; Мк 15:40, 47; 16:1;

Лк 24:10)³². Такое отождествление всегда зиждилось на довольно шатких основаниях — ведь синоптические евангелия не скрывают, что у креста стояло много женщин, пришедших с Иисусом из Галилеи (Мф 27:55–56; Мк 15:40–41; Лк 23:49), и каждый из них дает уникальное имя какой-то из них (у Матфея — мать сыновей Зеведеевых, у Марка — Саломия, у Луки — Иоанна). Поскольку Мария, как и Саломея, одно из двух наиболее распространенных иудейских женских имен³³, нет причин считать, что Мария, о которой упоминает Иоанн, — непременно та же самая, что и Мария из синоптических преданий³⁴. Однако если Мария Клеопова — мать Симеона, сына Клопы, то ее тождество с Марией, матерью Иакова и Иосии, становится не только недоказуемым, но и попросту невероятным. Об Иакове меньшем³⁵ и Иосии мы знаем немного — только то, что они не тождественны братьям Господним, носившим те же имена³⁶. По-видимому, в древней церкви они были хорошо известны, раз мать их именовалась со ссылкой на них — однако далеко не столь известны, как Симеон, сын Клопы, по крайней мере ко времени, когда писали свои евангелия Матфей и Лука. Если бы их мать была также матерью Симеона, не было бы никакого смысла именовать ее по ним, а не по нему.

Однако в этом случае возникает вопрос: почему же Иоанн именует Марию по ее родственным отношениям с мужем, а не со знаменитым сыном? Быть может, разгадка в том, что Симеон/Симон — слишком распространенное имя, так что читатель мог не понять, о каком Симеоне идет речь. Самого его приходилось называть Симоном или Симеоном, сыном Клопы. А может быть, дело в том, что прозвание «Мария Клеопова» закрепилось за ней очень давно, еще с тех пор, когда муж ее был среди первых христиан куда известнее сына. Поскольку группа родственников Иисуса, именуемых *desposynoi* (Юлий Африкан, по: Евсевий, *Церковная история*, 1.7.14), руководила раннехристианским движением в Палестине³⁷, вполне возможно, что Клопа был одним из них. Более того, эту вероятность усиливает пред-

положение, что Клопа — то же лицо, что и Клеопа (Κλεοπᾶς) в Лк 24:18³⁸.

Κλεοπᾶς — сокращенная форма от греческого имени Κλεόπατρος. Это не то же имя, что семитское Клопа³⁹, однако легко может использоваться как его греческий эквивалент. Иудеи того времени часто использовали греческие имена, похожие по звучанию на семитские: так, имя Симон применяли как эквивалент Симеона, а Ясон — как эквивалент Иисуса (или Иешуа)⁴⁰. Греческие имена не просто использовались *вместо* семитских (т.е. так, что одного и того же человека могли либо всегда звать Симоном, либо всегда звать Симеоном). Напротив, чаще транслитерация семитского имени и его греческий эквивалент рассматривались как синонимы одного имени, которые мог использовать один и тот же человек. Так, Симон Петр в Новом Завете обычно именуется Симоном, но изредка — Симеоном (Деян 15:14; 2 Петр 1:1 — возможно, в обоих случаях это отражение того, как звали его другие палестинские иудеи). Сына Клопы называли и Симоном, и Симеоном. (Гегесипп, по-видимому, предпочитает греческое имя — поэтому оно постоянно появляется у Евсевия, прямо цитирующего Гегесиппа; однако сам Евсевий предпочитает имя Симеон и употребляет его, когда пересказывает Гегесиппа своими словами или пишет от себя⁴¹. Кроме того, форма «Симеон» используется в списке иерусалимских епископов, созданном на основе палестинских иудео-христианских источников⁴².)

Таким образом, вполне возможно, что Клопа, как и его сын, пользовался и своим семитским именем, и его греческим эквивалентом. То, что он — то же лицо, что и Клеопа в Лк 24:18, вполне возможно, учитывая, что последний несомненно был учеником, достаточно известным в древней церкви по имени: вот почему его имя сохранилось в предании и было воспроизведено Лукой, хотя контекст его и не требовал. В целом это хорошее общее правило, позволяющее объяснить большую часть личных имен, появляющихся в евангелиях (не считая имен общественных

деятелей — Пилата или Каиафы): персонажи евангелий получают имена, если это христиане, хорошо известные в древней церкви, о которых читатели евангелия должны были уже слышать⁴³.

Разумеется, о том, насколько Лука обработал предание о встрече, пережитой двумя учениками по пути в Эммаус, идут споры⁴⁴; даже если рассказ Луки сильно зависит от традиции, принято считать, что эта традиция носит характер скорее легендарный, чем исторический. Нам нет нужды обсуждать здесь этот вопрос. Даже если сама эта история — легенда, пересказанная Лукой, или даже его собственное творение, вполне возможно, она была создана на основе некоего очень раннего предания, в котором описывалось явление Воскресшего ученику по имени Клеопа (или двоим, одним из которых был Клеопа)⁴⁵. Его можно сравнить с рассказом о явлении Воскресшего Иакову, брату Господню, в «Евангелии евреев». Сама эта история, без сомнения, легендарна — однако она не возникла из ничего. Она основана на очень раннем и, несомненно, историческом предании о том, что Господь являлся Иакову (ср. 1 Кор 15:7). Павел знал о таком событии из предания Иерусалимской церкви; вполне могло сохраниться в этой церкви и предание о том, как другой родственник Иисуса, его дядя Клеопа/Клопа, также стал свидетелем произошедшего. Если мы не отвергаем как неисторичные целиком все рассказы о явлениях Воскресшего в Иерусалиме, общие для Луки и Иоанна, то возникает интересная перекличка между сообщением Иоанна о том, что среди женщин-учениц у креста присутствовала Мария Клеопова, и сообщением Луки о том, что Клеопа был учеником Иисуса и находился в Иерусалиме во время распятия. Эти предания, явно независимые друг от друга, позволяют нам заключить, что и Клопа, и его жена Мария были учениками Иисуса, вместе с ним отправились из Галилеи в его последнее путешествие в Иерусалим, а затем стали видными членами раннехристианской общины в Палестине.

2. ЕЕ РОЛЬ В ЖИЗНИ ПАЛЕСТИНСКОЙ ЦЕРКВИ

Наконец, можно спросить: под силу ли нам сделать какие-либо обоснованные предположения о роли Марии Клеоповой в древней церкви? Наше внимание давно уже сместилось от Марии к ее мужу, так что иные читатели могут заподозрить в этом андроцентричный предрассудок. Однако такое смещение необходимо: ведь в Ин 19:25 Мария описывается через отсылку к ее мужу, и все сохранившиеся свидетельства о ней идентифицируют ее лишь через отсылки к мужу и сыну. Только внимательно изучая эти свидетельства, мы можем заключить, что Ин 19:25 идентифицирует Марию не только как жену Клеопы, но и как невестку Марии, матери Иисуса. Несомненно, в древней церкви она была известна именно как «Мария Клеопова». Однако такое именование отнюдь не означает, что сама по себе она ничего не значила. Имя мужа использовалось для того, чтобы отличить ее от других Марий — в том числе учениц Иисуса и членов древней церкви. Называть женщину по имени мужа — обычная практика патриархального общества. Однако стоит сравнить это с тем, какими путями отличали других Марий в раннехристианском сообществе. Их называли по сыновьям: Мария, мать Иисуса (разумеется, эту Марию немислимо было бы называть как-либо иначе), Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Мария, мать Иоанна Марка (Деян 12:12). В последних двух случаях мы вправе предположить, что мужья этих двух Марий либо умерли, либо не вошли в группу, либо были в ней совсем не так заметны как сыновья. Но еще две Марии идентифицируются отнюдь не по родственникам-мужчинам. Марию Магдалину называют по происхождению из ее деревни; а Мария из Вифании, сестра Марфы, по всей видимости, входила в хорошо всем известную пару сестер, которых и узнавали по ссылкам друг на друга. Лука представляет ее именно как сестру Марфы (Лк 10:39)⁴⁶. Иоанн в первый раз упоминает о сестрах так, что становится

понятно: «Мария и сестра ее Марфа» были хорошо известны слушателям — и считает необходимым пояснить, что Лазарь, через родство с которым Мария и Марфа не идентифицируются ни разу, приходился им братом (Ин 11:1-2; ср. 12:2-3).

Итак, поскольку имелись и другие способы отличить нашу Марию от других (например, именовать ее по имени сына, по родству с Иисусом или его матерью, по названию родной деревни) — Марией Клеоповой ее называли, видимо, потому, что в сознании первых христиан она была неразрывно связана со своим мужем так же, как Приска, или Прискилла всегда упоминалась исключительно в паре со своим мужем Акилой; хотя Прискиллу, вопреки обычаю, называли первой (Деян 18:26; Рим 16:3; 1 Кор 16:19; 2 Тим 4:19) — вероятно, потому, что она была более активной христианкой. Чтобы подтвердить эту возможность, вспомним имеющиеся у нас немногочисленные сведения о роли женщин в раннехристианской миссии в Палестине. В 1 Кор 9:5 Павел, доказывая свое и Варнавы право на вспомоществование от основанных ими церквей, говорит: такое право всегда признавалось за апостолами, и в него включалось обеспечение их жен, сопровождавших их в миссионерских путешествиях. Приводя в защиту своей позиции хорошо известные примеры такой практики, Павел помимо апостола Петра (Кифы) упоминает братьев Господних. Сообщение о том, что братья Господни предпринимали миссионерские путешествия, коррелирует с более поздней информацией, которую дает нам, основываясь на палестинской иудео-христианской традиции, Юлий Африкан: родственники Иисуса (*desposynoi*) — категория, в которую включались не только его братья, но и другие родные, как Клопа — выйдя из своих родных галилейских деревень, Назарета и близлежащей Кохабы, странствовали по всей Палестине (по: Евсевий, *Церковная история*, 1.7.14). Хотя нет причин считать, что *desposynoi* не могли выходить и за пределы Палестины, надо полагать, что в первую очередь они вели свою проповедь в Палестине Иудейской⁴⁷. От Павла нам известно, что в этих

странствиях мужчин обычно сопровождали их жены. Какова же была их роль?

Обычное чтение 1 Кор 9:5 предполагает, что они были просто спутницами своих мужей, и обеспечивать их церкви брались из уважения к их мужьям, а не как самостоятельных проповедниц христианства. Однако Элизабет Шюсслер-Фьоренца предположила, что двойной винительный ἀδελφὴν γυναῖκα, обычно понимаемый как «жена-христианка», нужно понимать «жена-соратница»⁴⁸. Несомненно, Павел часто использует слово ἀδελφός для обозначения просто собрата-христианина (во множественном числе, включающем и мужчин, и женщин), а в 1 Кор 7:12-16 пользуется словами ἀδελφός и ἀδελφή в специфическом контексте брака между христианами. Однако, по крайней мере в двух случаях, слово ἀδελφοί явно относится именно к коллегам Павла, миссионерам (Гал 1:2; Флп 4:21), хотя в обоих случаях этот смысл придает данному слову словосочетание: οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί. Не столь ясно, имеют ли ἀδελφός и ἀδελφή специфический смысл «соратника/соратницы», когда Павел называет того или иного человека «нашим братом» (например, 1 Кор 1:1; 16:12; 2 Кор 1:1; 8:22; 1 Фес 3:2), «нашей сестрой» (Рим 16:1; Фил 1:2), «нашими братьями» (например, 2 Кор 8:23) или просто «братьями» (например, 1 Кор 16:11-12; 2 Кор 9:3). Практически во всех этих случаях (только Фил 1:2 – случай неоднозначный) речь идет именно об активных христианах, участвовавших вместе с Павлом в миссионерской деятельности, но из этого не обязательно следует, что сам термин означает нечто большее, чем «собрата-христианин» (ср. Флп 2:25)⁴⁹. Однако, даже если данный термин используется в отношении коллег по христианской проповеди лишь по привычке, без четкого определительного значения, тем не менее в 1 Кор 9:5, где речь идет именно о людях, путешествующих вместе ради проповеди Благой вести, слово ἀδελφή означает, что жены апостолов рассматриваются как соратницы в их миссии. Разумеется, это слово придает вполне конкретное значение выражению ἀδελφή γυναῖκα περιάγειν. Считал ли Павел

нужным уточнять, что жены апостолов, участвовавшие с ними в миссионерских путешествиях, — тоже христианки? Скорее, это указание на то, что они тоже вели миссионерскую работу — и, следовательно, должны получать поддержку от церквей.

Точка зрения, с которой Павел говорит о женах в 1 Кор 9:5, по нашим представлениям, андроцентрична. Даже если он рассматривает жен как соработниц — все же эти жены сопровождают своих мужей-апостолов, не более. Но в конце концов Павел приводит этот аргумент в защиту Варнавы и себя самого — апостолов-мужчин. В других контекстах Павел несомненно вполне способен признать независимую роль женщин как работниц на ниве христианства. Наиболее очевидно это в случае Юнии, упомянутой вместе с ее мужем Андроником в Рим 16:7⁵⁰. В этом стихе Павел, по всей видимости, говорит о двух апостолах, муже и жене, работавших как миссионерская «команда» из двух человек⁵¹. То, что в какой-то момент они были вместе с Павлом в темнице, а сейчас, когда он пишет, находятся в Риме, говорит о том, что они — именно странствующие миссионеры, как и сам Павел. Как «апостолы» (что в словоупотреблении Павла означает, что они были отправлены проповедовать самим воскресшим Христом в одном из его явлений по воскресении)⁵², они, разумеется, как он и говорит, должны были стать христианами раньше него. Возможно, они были среди первых членов Иерусалимской церкви. Назвав Юнию апостолом, Павел придает ей такой же авторитет, как и ее мужу и другим апостолам-мужчинам, в том числе и себе самому; а называя ее и мужа «прославленными (ἐπίσημοι) среди апостолов», ясно показывает, что ее апостольское звание и авторитет признавались и церковью в целом. Нет причин считать, что Андроник и Юния уникальны. Скорее, в них мы можем видеть модель того, как обычно рассматривались и воспринимались супружеские пары, вместе занятые христианской миссионерской работой⁵³. Для настоящей моей цели важно отметить, что концепция миссионеров-супругов восходит к древнейшим временам палестинской церкви. Это означает, что

такие миссионерские пары могли образовывать и братья Иисуса со своими женами — на что и намекает 1 Кор 9:5. А это значит, что такую пару могли составлять и Клопа, дядя Иисуса, со своей женой Марией. Вполне вероятно, что Мария, как и ее муж, и другие ученицы Иисуса (Мф 28:9–10; Ин 20:14–17), присутствовала при одном из явлений воскресшего Иисуса — а значит, как и Юния, могла считаться «независимым» апостолом. (Два ученика, на предании о которых основан рассказ Луки об Эммаусе — может быть, это именно Клеопа и Мария?⁵⁴)

Шюслер-Фьоренца связывает существование в древней церкви супружеских пар миссионеров с евангельскими преданиями, в которых Иисус посылает учеников проповедовать парами (Мк 6:7; Лк 10:1)⁵⁵. Лука применяет это предание к миссии Двенадцати — так что у него, очевидно, речь идет о парах мужчин; но Марк применяет его к миссии семидесяти (или семидесяти двух). Комментаторы единогласно принимают по умолчанию, что речь идет о семидесяти мужчинах — но из самого текста это не следует. Напротив: читатель Евангелия от Луки, знающий из Лк 8:3, что Иисуса сопровождало много женщин-учениц, скорее предположит, что в число семидесяти входили и женщины. Разумеется, ниоткуда не следует, что миссия семидесяти — изобретение Луки. Вполне возможно, перед нами традиционная привязка христианского миссионерства к широкому кругу апостолов, выходящему за пределы Двенадцати, и наложение на эту традицию указаний Иисуса апостолам, у Матфея и Марка обращенных только к Двенадцати. Если в древней палестинской церкви было принято парное миссионерство⁵⁶, нет причин, по которым некоторые пары не могли составлять супруги — Андроник и Юния, Клеопа и Мария.

Комментируя 1 Кор 9:5 и желая, из аскетических соображений, отвергнуть мысль, что апостолы брали с собой на проповедь жен ради обычных супружеских отношений, Климент Александрийский предполагает, что жены странствовали с ними как «соратницы» (συνδίακόνους) в общении с женщинами. Именно через

них учение Господне проникало в женские покои, не возбуждая соблазна» (*Строматы*, 3.6.53.3)⁵⁷. Разумеется, этот комментарий не основан на исторической информации; но в нем отражаются социальные условия того времени, которые Шюсслер-Фьоренца слишком быстро и легко отмечает⁵⁸. Климент, возможно, думает о языческом обществе — но еще более его замечание подходит к обществу палестинских иудеев, в котором вела миссионерскую работу Мария Клеопова. Сегрегация полов во многих областях жизни, частое затворничество женщин (по крайней мере из зажиточных семей) на женской половине дома⁵⁹, ограничивало возможность миссионеров-мужчин обращаться к женщинам (разве что во время проповеди в синагоге) и существенно снижало возможность миссионерок-женщин обращаться к мужчинам. Учитывая эти социальные ограничения, вполне логично, что миссионерской паре, состоящей из мужа и жены, легче было проповедовать Благою весть представителям обоих полов.

Исследуя роль женщин в раннехристианской проповеди, Шюсслер-Фьоренца сосредоточивается, как и большинство ученых, изучающих раннехристианское миссионерство, исключительно на проповеди среди эллинизированных иудеев и язычников⁶⁰. При этом она не замечает, что в 1 Кор 9:5 в качестве примера миссионеров, хорошо известных и в Коринфе, Павел приводит не только Петра, но и братьев Иисусовых. Если миссионерская работа Петра была направлена вовне — упоминание братьев Иисусовых демонстрирует важность проповеди *desposynoi* среди своих собратьев-евреев в Палестине. Исследование фигуры Марии Клеоповой позволяет нам бросить взгляд — пусть и очень беглый — на то, какую роль в этой проповеди играли родственницы Иисуса.

ПРИМЕЧАНИЕ О ПРЕДАНИИ, ИЗЛОЖЕННОМ в Ин 19:25–27

В предыдущей главе я предположил, что упоминание Марии Клеоповой в Ин 19:25 восходит к достоверному преданию, независимому от синоптиков. Если бы этот стих полностью зависел от синоптиков, непонятно было бы, почему Иоанн превратил их Марию в «Марию Клеопову». Более того: можно сказать, что мать Иисуса появляется в 19:25 ради подготовки к эпизоду 26–27, а Мария Магдалина — для подготовки к ее роли в 20:1–18; однако для создания фигуры Марии Клеоповой не видно ни сюжетных, ни богословских причин.

Можно придерживаться мнения, что Иоанн извлек присутствие Марии Клеоповой у креста вместе с Марией Магдалиной из предания, при этом не считая элементами предания все остальное, изложенное в стихах 25–27. В своей спекулятивной реконструкции до-Иоаннова источника Роберт Фортна предполагает, что в 19:25 мать Иисуса не упоминалась и что евангелист добавил ее в список женщин ради стихов 26–27, написанных им самостоятельно⁶¹. Это соответствует довольно распространенному мнению, что присутствие матери Иисуса у креста — вымысел Иоанна, однако разрушает вполне естественную сюжетную связь между двумя родственницами. Можно предположить и то, что весь стих 25 основан на традиции и что Иоанн воспользовался уже существовавшим преданием о присутствии матери Иисуса у креста, чтобы создать сцену с участием ее и любимого ученика в стихах 26–27⁶². Разумеется, для тех, кто считает любимого ученика чисто идеальной фигурой, выдуманной евангелистом, вопрос о традиционности стихов 26–27 не возникает вовсе. Однако те, кто справедливо полагает такой взгляд несовместимым с Ин 21:23–24, где явно имеется в виду, что редактор и первые читатели этого евангелия видели в любимом ученике определенно, известного им человека, иначе говоря, рассматривали его как

историческую личность, чей авторитет как свидетеля евангельских преданий в определенном смысле стоял за Евангелием,⁶³ — должны быть осторожнее и не рубить сплеча, объявляя стихи 26–27 чистой выдумкой Иоанна, не имеющей оснований в предании. Трудно понять, что означает в евангелии ссылка на свидетельство любимого ученика, если все упоминания о его роли в евангельском повествовании мы приписываем воображению евангелиста; а поскольку ссылок таких немного, тем более каждую из них стоит рассмотреть всерьез. Если мы соглашаемся отнестись к тому, что в это евангелие включено свидетельство любимого ученика, хотя бы с минимальным доверием — не стоит без очень серьезных на то оснований отвергать возможность его присутствия у креста. В том, что евангелист придает стихам 26–27 символический богословский смысл, сомневаться не приходится — хотя вопроса о том, каков именно этот смысл, нам здесь касаться не стоит⁶⁴; однако Иоанн, передавая традиционные евангельские предания, постоянно придает им дополнительное символическое значение. В том, что новые отношения Любимого Ученика и матери Иисуса обретают для Иоанна символический смысл, нет противоречий — скорее, это подтверждение того, что, согласно аутентичной традиции, любимый ученик стоял у креста вместе с родственницами и ученицами Иисуса и что Иисус поручил ему заботу о своей матери.

Обычная причина, по которой историчность присутствия у креста и матери, и любимого ученика отвергается разом — то, что это противоречит преданиям, общим для Марка и Матфея⁶⁵. Это, по крайней мере внешне, логично. Лишен логики следующий вывод, к которому иногда приходят — что в обоих случаях Иоанн противоречит всем синоптикам⁶⁶. Напротив, Лука, по всей видимости, и в первом и во втором случаях подтверждает Иоанна. Эта связь между Лукой и Иоанном особенно интересна по двум причинам. Во-первых, мы уже отмечали точку соприкосновения между Лукой и Иоанном в этих стихах, а именно большую вероятность того, что Клопа у Иоанна и Клеопа у

Луки — один и тот же человек. Во-вторых, хорошо известна целая серия соответствий между Иоанном и Лукой, не имеющих параллелей у Марка и Матфея, особенно в рассказах о Страстях и о воскресении⁶⁷. Вопрос об отношениях между Лукой и Иоанном обычно обсуждается либо в терминах зависимости Иоанна от Луки, либо, чаще, общей зависимости от одного предания. Однако связь между упоминанием Марии Клеоповой и появлением Клопы у Луки явно не следует из какого-либо общего предания. Это совсем разные, независимые друг от друга предания, совпадающие в одном случае. Их можно сравнить с появлением Марфы и Марии в двух евангелиях, но в совершенно разных преданиях. Это может указывать на общее происхождение преданий, положенных в основу евангелий от Луки и от Иоанна — самих по себе различных, и говорит о том, что вопрос отношений между Лукой и Иоанном нельзя рассматривать слишком узко. Одну проблему, связанную с этими точками соприкосновения, мы сейчас и обсудим.

Присутствие у креста матери Иисуса в рассказе Иоанна считают противоречащим рассказу Марка по двум причинам. Во-первых, Марк изображает отношения Иисуса и его родных (матери и братьев) в абсолютно негативных тонах: они не понимают его служения, пытаются остановить, и в результате он от них отрекается (Мк 3:21–35). У Марка нет даже намека на то, что впоследствии этот разрыв был исцелен. Во-вторых, Марк называет трех женщин, стоявших у креста (Мк 15:40), и среди них нет матери Иисуса. Однако весьма наивно полагать, что такой контраст между Марком и Иоанном ставит перед нами историческую проблему. Такое мнение не учитывает ни неизбежной избирательности евангельских преданий, ни редакторской работы Марка. С одной стороны, хотя вполне вероятно, что разрыв с родными уже сохранился в дошедшей до Марка традиции — сам он, по всей видимости, сознательно развивал и подчеркивал эту тему: либо, как считают некоторые, в порядке полемики с Иерусалимской церковью, которой руководили родные Иисуса, либо (что мне

кажется более вероятным) с целью изобразить Иисуса в качестве образца для христиан, для которых ученичество включает разрыв с близкими родственниками (ср. Мк 10:28–30)⁶⁸. В любом случае читатели Марка прекрасно знали, что именно братья Иисуса в конце концов стали самыми пламенными его последователями. Они не могли считать, что в Мк 3:21–25 Марк изображает окончательный разрыв. С другой стороны, в предании, которому следует Марк, женщины, названные по именам, показаны в первую очередь как свидетельницы погребения Иисуса (Мк 15:47) и пустой гробницы (16:1). Различие между 15:47 (две женщины) и 16:1 (три женщины) подтверждает, что для предания было очень важно, какая именно женщина чему именно стала свидетельницей. В 15:40 Марк называет женщин по именам, дабы подготовить читателя к их роли свидетельниц в 15:47 и 16:1. Таким образом, если, согласно преданию, мать Иисуса не присутствовала ни на погребении, ни у пустой гробницы, в предании она могла быть не названа по имени, даже если она стояла у креста. Ведь в предании не было задачи перечислить поименно всех, кто там был.

Таким образом, что касается присутствия матери Иисуса у креста, Марк не может рассматриваться как убедительное свидетельство против Иоанна. Вместе с тем у Луки можно увидеть прямую поддержку этого предположения. Разумеется, Лука, как и Марк, в рассказе о Страстях не упоминает, что у креста стояла мать Иисуса — однако причина этого та же, что у Марка, и у Луки она еще более очевидна. Говоря о присутствии у креста (23:49), Лука не называет поименно ни одну из женщин — имена появляются только у пустой гробницы (24:10). Однако внимательный читатель Евангелия от Луки и Деяний легко может заключить, что Мария, мать Иисуса, была у креста с другими женщинами. В Деян 1:14 вместе с одиннадцатью апостолами после воскресения в Иерусалиме находятся «жены, и Мария, мать Иисуса, и братья его». Поскольку в рассказе Луки все апостолы прибывают вместе с Иисусом в Иерусалим на празднование Пасхи и затем остаются там, естественно сделать вывод, что мать

Иисуса все это время была среди женщин, следовавших за Иисусом из Галилеи (23:49). Это предположение подкрепляется тем, что, в отличие от Марка и Матфея, Лука ничего не говорит о разрыве между Иисусом и его семьей.

Стоит отметить, что в вопросе отношений между Иисусом и его семьей в целом Иоанн стоит как бы между Матфеем и Марком, с одной стороны, и Лукой — с другой. Матфей⁶⁹ и Марк создают впечатление полного разрыва, Лука — полного взаимопонимания и согласия между Иисусом и его родными⁷⁰. Иоанн рисует более сложную картину: мать и братья Иисуса сначала сопровождают его как ученики (2:1–2, 12), позже братья не веруют в него (7:5), но в конце концов мать и тетка оказываются среди тех немногих, кто стоит у креста (19:25). Видимо, после первого разрыва, о котором пишут и Марк, и Иоанн, родственники Иисуса — мать, братья, Клеопа и Мария — все же присоединились к ученикам Иисуса. Об этом говорит не только согласие Луки и Иоанна, но и предание о явлении воскресшего Иисуса Иакову (1 Кор 15:7), по всей видимости означающее, что к этому моменту Иаков уже стал последователем своего брата⁷¹.

Что же касается присутствия у креста Любимого Ученика — Марк утверждает, что все ученики покинули Иисуса в Гефсимании (14:50), как Иисус и предсказывал (согласно Мк 14:27); поэтому, говоря о стоянии у креста, евангелист упоминает только женщин-учениц (15:40–41). Однако и здесь следует задаться вопросом об интересах Марка, отразившихся и в его редакторской работе, и в выборе преданий. Этот материал явно укладывается в авторский замысел Марка — показать падение учеников (по крайней мере учеников-мужчин), и едва ли ему хотелось «смазывать» изображенную картину исключениями. Более того, в преданиях об учениках, переданных Марком, речь идет преимущественно о Двенадцати. О тех учениках Иисуса, которые не входили в число Двенадцати, но находились в Иерусалиме (к ним, видимо, принадлежал и любимый ученик), он упоминает лишь мимоходом (14:14–15). Таким образом, из повествования Марка следует, что

у креста не было никого из Двенадцати. Это подтверждается Иоанновой параллелью (Ин 16:32) к предсказанию Иисуса о бегстве учеников у Марка (Мк 14:27). Однако из этого не следует, что у креста не могли находиться какие-либо другие ученики, не из числа Двенадцати, — те, которые Марку попросту не интересны.

Любопытно, что Лука в этом отношении занимает ту же позицию, что и в вопросе о матери Иисуса. Он нигде не указывает, что Иисуса покинул кто-то из учеников, кроме Петра. Вместе с женщинами у креста стояли все «друзья» (ἡνωστοί, 23:49) Иисуса. В этом стихе несомненно чувствуется влияние Пс 38:11 (LXX 37:11; см. также Пс 88:8 [LXX 87:8]), возможно объясняющее употребление слова ἡνωστοί вместо μαθηταί. Однако Мк 15:40, где говорится только о женщинах, также отражает этот текст — так что не следует полагать, что этот эпизод в повествовании полностью определяется пророчеством.

И снова следует отметить, что как в вопросе о родственниках Иисуса, так и в вопросе об учениках у креста Иоанн стоит как бы между Марком и Лукой⁷². В отличие от Луки, он приводит параллель к предсказанию Иисуса о том, что ученики его покинут, однако знает, что по крайней мере один ученик-мужчина останется у креста.

Разумеется, есть значительное различие между упоминанием о присутствии у креста всех учеников у Луки или лишь одного, любимого ученика, в Ин 19:26–27. Однако есть и интересная параллель, также связанная с любимым учеником. Если Лк 24:12 (посещение пустой гробницы Петром) относится к оригинальному тексту Луки, что вполне вероятно,⁷³ — это один из самых поразительных случаев появления у Луки и Иоанна общих преданий. В Лк 24:12 Петр идет к гробнице один, и это часто воспринимается как доказательство того, что Иоанн, давший ему в спутники любимого ученика (20:3–10), такую версию событий просто выдумал и что присутствие любимого ученика у гробницы не имеет никаких оснований в предании. Однако здесь

упускается из виду, что в Лк 24:24, где Клеопа сообщает о посещении гробницы «некоторыми» (τινες) учениками, Лука тем самым указывает, что, согласно преданию, пустую гробницу видел не только Петр⁷⁴. Таким же образом и в Ин 20:2 «мы» Марии Магдалины показывает, что в предании, следующем за этой главой, Мария Магдалина была у гробницы не одна, но вместе с несколькими женщинами. В обоих случаях евангелист пересказывают предание, сообщавшее о группе учеников, упоминая лишь одного из них — несомненно ради литературного эффекта. Таким образом, согласно преданию, пересказанному Лукой, гробницу вместе с Петром посещали другие ученики; Иоанн выделяет среди них Петра и любимого ученика. Как и в случае с учениками у креста, только в Иоанновом предании выделяется этот ученик из неопределенного множества людей, упомянутых в предании Луки.

VII

ДВЕ САЛОМЕИ И ТАЙНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

*Возвела Саломея башню на скале истины и милосердия.
Строители ее – праведники, каменщики ее – ангелы...
Кто войдет в нее – возрадуется,
Кто выйдет – сердце его вечно будет искать этой радости.
Возвела Саломея башню, и покрыла ее кровлей, и сделала ограждения¹.*

Имя Саломея [Саломия в *синод. пер.*] появляется в Новом Завете лишь дважды: в Мк 15:40 и 16:1, где этим именем названа третья из учениц Иисуса. Быть может, неудивительно, что она привлекает к себе мало внимания — даже в последнее время, когда ученицам Иисуса посвящается все больше исследований². Однако имя это нередко встречается в неканонических евангелиях и другой раннехристианской литературе. Поскольку Саломея упомянута в одном из двух отрывках «Тайного Евангелия от Марка», приведенных Климентом Александрийским в «Послании к Феодору»³, наиболее полным исследованием фигуры Саломеи в раннехристианской литературе до сих пор остаются те две страницы, что посвятил ей Мортон Смит в своем всестороннем исследовании «Послания» Климента и «Тайного Евангелия от Марка»⁴. Смит сводит воедино большую часть упоминаний о Саломее (хотя и

не все), однако тщательный анализ источников показывает, что его интерпретация этих свидетельств оставляет желать лучшего. Прежде всего, он: 1) не отличает ученицу Саломею от сестры Иисуса, в раннехристианских преданиях также известной под именем Саломеи, и: 2) отчасти по этой причине ошибочно видит в упоминаниях Саломеи у ортодоксальных авторов полемику с тем статусом и авторитетом, который придавался ей в не-ортодоксальных гностических группировках.

Задачи этой главы — восстановить предание о Саломее, сестре Иисуса, и разъединить его с преданиями об ученице Иисуса, ее тезке; представить подробное исследование роли Саломеи, ученицы Иисуса, в раннехристианских преданиях; и в свете всего вышеизложенного сформулировать критические замечания к истолкованию того отрывка «Тайного Евангелия от Марка», в котором появляется Саломея, ученица Иисуса, у Мортон Смита, и предложить свое, более вероятное толкование. Разумеется, эта глава не разрешит полностью загадку «Тайного Евангелия от Марка» — но, возможно, поможет объяснить одну из самых таинственных его частей.

1. САЛОМЕЯ, СЕСТРА ИИСУСА

Из всех имен, которыми постканоническая традиция называет сестер Иисуса, лучше всего засвидетельствованы имена Мария и Саломея⁵. Их приводит Епифаний (*Панарий*, 78.8.1; 78.9.6; *Анкорат*, 60.1)⁶ как имена двух дочерей Иосифа от первой жены⁷. Хотя Хью Лоулор считает, что в *Панарии*, 78.8.1 Епифаний зависит от Гегесиппа⁸, кажется более вероятным, что эти имена, вместе с другими сведениями о первом браке Иосифа, он почерпнул из какого-то апокрифического источника, до нас не дошедшего, возможно, как-то связанного с «Протоевангелием Иакова», от которого Епифаний, по-видимому, также прямо или косвенно зависит в этом вопросе⁹. Эти имена сестер Иисуса нечасто встречаются в раннехристианской литературе. Упоминания их у более

поздних святоотеческих и ранневизантийских авторов (Софроний Иерусалимский, Анастасий Синаит, Феофилакт, Евфимий Зигабен, Никифор Каллист), возможно, зависят от Епифания¹⁰. Но, быть может, прослеживаются эти имена и в двух писаниях, предшествовавших Епифанию: «Евангелии от Филиппа» и «Протоевангелии Иакова».

«Евангелие от Филиппа» — валентинианское сочинение, возможно, третьего столетия. В нем содержится такое утверждение: «Три женщины всегда ходили с Господом: Мария, мать его¹¹, и сестра ее, и Магдалина, которую он называл спутницей своей¹². Сестра его, и мать его, и спутница — все они были Марии» (59:6–11)¹³.

Если считать, что в обеих фразах говорится об одних и тех же трех женщинах¹⁴, то «сестру ее» в первой фразе надо исправить на «сестру его», как во второй. Ошибка переписчика, возможно, связана с тем, что в Ин 19:25 речь идет о сестре матери Иисуса, и женщину эту, согласно наиболее распространенному прочтению этого стиха, также зовут Марией¹⁵. Этот факт ввел в заблуждение некоторых современных ученых, полагающих, что «Евангелии от Филиппа» говорится о сестре матери Иисуса¹⁶, что невозможно: если бы «сестра его» во втором списке соответствовала «сестре ее» в первом, то это была бы сестра Марии Магдалины, а не матери Иисуса. Очевидно, имеется в виду Мария, сестра Иисуса¹⁷. Замечание, что она постоянно сопровождала Иисуса, возможно, связано с тем, что автор отождествляет ее с одной из Марий (не Марией Магдалиной)¹⁸, появляющихся в Евангелиях в качестве учениц Иисуса (Мф 27:56, 61; 28:1; Мк 15:40, 47; 16:1; Лк 24:10; Ин 19:25)¹⁹. Однако стоит отметить, что и в *Апостольских постановлениях* (3:6) такого отождествления нет, лишь упоминается, что среди учениц Иисуса были и его сестры.

Значение этого утверждения, быть может, аллегорично — валентиниане вообще стремились аллегоризировать евангельские повествования²⁰. Три Марии скорее всего рассматривались как духовные силы женского рода (подобные Духу Святому и Софии),

связанные с Иисусом как его символические мать, сестра и супруга²¹. Или, может быть, в них автору виделись три проявления Святого Духа. (В последней фразе этого отрывка в оригинале слышится, что три Марии сливаются в одну, в единую фигуру, связанную с Иисусом тремя видами родства: «Его сестра, его мать, его спутница — все Марии».)²² Аллегорическое значение этого тройственного отношения (мать, сестра, супруга) может объяснить нам, почему здесь упоминаются именно эти три Марии — а другие Марии, евангельские ученицы Иисуса, не появляются. Однако сестра Иисуса едва ли была выдумана ради аллегории. Скорее, сама аллегория эта стала возможна, поскольку мать Иисуса, его сестра и ближайшая из учениц носили одно имя. Таким образом, «Евангелие от Филиппа» свидетельствует о том же предании, что мы встречаем позже у Епифания. Разумеется, невозможно сказать, было ли известно автору предания, стоявшего за этим отрывком, о второй сестре Иисуса по имени Саломея — ведь ему не представилось случая ее упомянуть. В пользу зависимости «Евангелия от Филиппа» от апокрифического предания о родственниках Иисуса, известного и Епифанию, говорит и то, что апокрифические предания о семье и детстве Иисуса используются и в других местах этого «евангелия» (63:25–30; 73:9–15)²³.

Если в «Евангелии от Филиппа» появляется сестра Иисуса Мария, то вторая его сестра, Саломея, фигурирует в «Протоевангелии Иакова». В этом сочинении конца II века, по-видимому сирийском, повествующем о семье и рождении Иисуса, его братья представлены сыновьями Иосифа от первого брака (9:2; 17:1–2; 18:1; 25:1)²⁴. В книге рассказывается, как Иосиф оставляет Марию, готовую родить, в пещере под присмотром своих сыновей, а сам отправляется за повитухой (18:1). Он возвращается вместе с повитухой — и они видят чудесное рождение Иисуса²⁵. Выйдя из пещеры, повитуха встречает Саломею (19:3): в этот момент Саломея появляется в повествовании впервые, и кто она такая, не объясняется. Саломея отказывается верить, что девственница

могла родить, сама проверяет пальцем состояние Марии — и убеждается, что Мария по-прежнему девственна. При этом на руке ее остается ожог (20:1). По молитве Саломеи ей является ангел и говорит, что она исцелится, прикоснувшись к младенцу. Так она и делает — и исцеляется, а затем получает предупреждение не рассказывать обо всех увиденных ею чудесах (20:4). История эта явно навеяна преданием о Фоме, который не желал поверить в воскресение, пока сам не вложил персты в раны воскресшего Христа (Ин 20:24–29). Роль Саломеи здесь — роль свидетельницы чуда девственного рождения²⁶.

Возможно, отчасти поэтому Саломея здесь названа по имени — в отличие от повитухи, чья роль как свидетельницы не столь драматична. Однако внезапное появление Саломеи в 19:3, где она названа даже не «женщиной по имени Саломея», а просто Саломеей, наводит на мысль, что читатели, по мнению автора, должны были прекрасно знать, кто она такая. Лучшее объяснение этому, что Саломея — дочь Иосифа, которая, естественно, сопровождала отца и братьев в путешествии в Вифлеем. Это куда более вероятно, чем натянутое предположение Мортон Смита, что Саломея — ученица Иисуса (Мк 15:40; 16:1)²⁷: едва ли читатели «Протоевангелия» могли ожидать, что эта женщина вдруг, ни с того ни с сего, окажется возле пещеры на дороге из Иерусалима в Вифлеем как раз во время рождения. Появление Саломеи без всяких объяснений, кто она, напоминает появление самого Иакова как автора книги в 25:1 — без объяснения, что он сын Иосифа. В этих случаях, а возможно, также и в 17:2, где «Самуил» — судя по всему, искаженный «Симеон», автор предполагает, что читатели знают имена детей Иосифа.

Однако если имя Саломеи, сестры Иисуса, было хорошо известно в тех кругах, откуда вышло «Протоевангелие», — едва ли то же можно сказать о его известности в древней церкви в целом. Неожиданное появление Саломеи, по всей видимости, создало трудности для позднейших читателей этой книги, так что уже в греческой текстуальной традиции «Протоевангелия Иакова» мы

видим попытки отождествить ее с повитухой или представить читателю как вторую повитуху²⁸. Позднейшие повествования о рождении Иисуса, основанные на «Протоевангелии», предлагают либо то, либо другое решение этой проблемы. В латинском «Евангелии детства Псевдо-Матфея», в целом рассказывающем о Саломее ту же историю (13), она — вторая повитуха, а первую зовут *Zelomi* (вариант того же имени). В двух тесно связанных друг с другом коптских повествованиях — фрагменте о рождении Иисуса на саидском диалекте коптского языка и «Беседе Димитрия Антиохийского о Рождестве Господа нашего»²⁹ — действует лишь одна повитуха по имени Саломея. В этих повествованиях эпизод с неверием Саломеи, проверкой, ожогом и исцелением опущен. Едва придя вместе с Иосифом и увидев мать и дитя, она уверовала в чудо девственного рождения. В обоих рассказах сообщается, что она стала последовательницей Марии и Иисуса — и оставалась таковой вплоть до воскресения. Согласно «Беседе Димитрия»,

эта-то женщина, Саломея, была первой, кто узнал Христа, и поклонился Ему, и уверовал в Него, когда Он явился на землю; и не вернулась она в дом свой до дня смерти своей. Ибо, когда Христос вышел на проповедь вместе с Матерью Своей, Девой, она вместе с учениками Его следовала за Ним до дня, когда был Он распят, и (дня) святого воскресения Его. Она видела это все, вместе с Матерью Его, Девой³⁰.

«Книга Иосифа Плотника», дающая двум дочерям Иосифа имена Лисия и Лидия (2:3), кратко ссылается на то же коптское предание о Саломее, говоря, что Саломея вместе с Иосифом, Марией и Иисусом бежала в Египет (8:3)³¹.

Это коптское предание, очевидно, отождествляло повитуху Саломею с Саломеей — ученицей Иисуса, известной нам из евангелия (Мк 15:40; 16:1). Еще один след такого отождествления, возможно, находится в другом позднем коптском произведении,

«Книге воскресения Варфоломея», которая включает в список женщин, пришедших к гробнице в пасхальное утро, «Саломею, искушавшую Его [Иисуса]» (8:1)³². В том же списке — «Мария Иаковлева, которую Он [Иисус] освободил из рук сатаны», — здесь очевидна идентификация Марии, матери Иакова (Мф 27:56; Мк 15:40; Лк 24:10) с женщиной из Лк 13:16. Однако в канонических евангелиях нет женщины, о которой говорилось бы, что она искушала Иисуса. Возможно, это отсылка к покаянию Саломеи в «Протоевангелии Иакова» 20:1: «Я искушала Бога Живого»³³. Таким образом, «Книга воскресения» свидетельствует о том, что и после того как Саломея была отождествлена с ученицей Иисуса, история ее неверия и исцеления не была вообще забыта. Причина ее исчезновения из большей части текстов, возможно, не в том, что она была сочтена неподходящей для ученицы Иисуса, а скорее всего, в том, что она была связана с рассказом о рождении Иисуса в «Протоевангелии Иакова», которое считалось близким к докетизму. И саидский фрагмент, и «Рассказ Димитрия»³⁴ описывают рождение словами Лк 2:7, избегая упоминаний о чудесном появлении ребенка на свет, как в «Протоевангелии Иакова» 19:2.

Вероятно, отождествление повитухи Саломеи с Саломеей-ученицей Иисуса произошло только в коптском предании³⁵, причем в книгах, датируемых не позднее IV века. Заявление Смита, что рассказ о неверии Саломеи в девственное рождение возник как полемика с ролью Саломеи-ученицы Иисуса в гностической традиции, выглядит неосновательным³⁶. Очевидно, это предание развивалось так: 1) в «Протоевангелии Иакова» история неверия и исцеления Саломеи, возможно, изначально относилась к Саломее, сестре Иисуса; 2) Поскольку «Саломея» как сестра Иисуса не была широко известна, Саломею из «Протоевангелия» начали либо отождествлять с повитухой, либо считать второй повитухой; 3) В коптской традиции повитуха Саломея была отождествлена с Саломеей-ученицей Иисуса; 4) В некоторых версиях коптской традиции история неверия и исцеления Саломеи была опущена.

В то, что эти версии сохраняют, как, по-видимому, считает Смит³⁷, изначальную, неполемическую историю Саломеи — повитухи и ученицы Иисуса, предшествующую дошедшим до нас текстам «Протоевангелия», поверить невозможно.

Идентификация Саломеи-повитухи с Саломеей — ученицей Иисуса в коптской традиции, возможно, связана с тем, о чем мы подробнее поговорим в следующем разделе: в раннем египетском христианстве фигура Саломеи, ученицы Иисуса, была более известна, чем во многих других раннехристианских традициях. Однако само это отождествление представляет собой известную иудейскую и христианскую практику идентификации людей с одинаковыми именами. Та же практика привела позднейших авторов (Феофилакта, Евфимия Зигабена, Никифора Каллиста), знавших Саломею, сестру Иисуса, от Епифания, к отождествлению ее с Саломеей из Мк 15:40, которую они считали также матерью сыновей Зеведеевых (Мф 27:56)³⁸. Известны случаи, когда эти позднейшие писатели идентифицируют еще одну женщину у креста, Марию, мать Иакова и Иосии (Мф 27:56; Мк 15:40), со второй дочерью Иосифа, Марией³⁹. Однако крайне маловероятно, что предание об этих именах дочерей Иосифа возникло как истолкование Мк 15:40, что предполагают Х.Б.Суит и Й.Блинцлер⁴⁰. Не было бы никаких причин утверждать, что женщины, упомянутые в Мк 15:40, — сестры Иисуса, если бы сестры Иисуса уже не были известны как Мария и Саломея. Очевидно, предание об именах сестер Иисуса предшествовало их отождествлению с женщинами из Мк 15:40.

Есть ли какая-то вероятность, что предание, зафиксированное в «Протоевангелии Иакова», «Евангелии от Филиппа» и источниках, использованных Епифанием, верно донесло до нас имена сестер Иисуса? Исследование Таль Илан, посвященное дошедшим до нас палестинским женским именам в период с 330 года до н. э. по 200 год н. э., показывает, что, хотя 247 женщин, известных нам по именам, носят всего 68 разных имен, 61 из этих женщин зовут Саломея (или более длинной формой того же

имени — Шеламцион), и 58 — Мария (в формах «Мария» или «Мариамма»)⁴¹. Иными словами, эти два имени носили 47,7% женщин. Каждую вторую палестинскую иудейку звали либо Саломеей, либо Марией. Индивидуальные источники для каждого имени также демонстрируют высокий процент этих имен, подтверждая репрезентативность выборки. Их популярность, возможно, связана с тем же, что и популярность многих мужских иудейских имен того же периода — их носили члены Хасмонейского царского дома⁴².

На основе статистики можно сделать вывод, что предание, называющее сестер Иисуса Саломеей и Марией, даже если оно не основано на исторических воспоминаниях, имеет 50-процентный шанс оказаться верным! Однако полное значение этой статистики раскрывается нам, лишь когда мы сравниваем ее с данными об иудейских именах за пределами Палестины. Для этой цели, к сожалению, у нас нет такого же исчерпывающего собрания источников. Однако список из 769 известных по именам еврейских женщин как из Палестины, так и из диаспоры, составленный Гюнтером Майером, включает по меньшей мере 21 Марию из диаспоры⁴³, но всего двух женщин по имени Саломея, живших за пределами Палестины (в Риме и Бейруте)⁴⁴. По-видимому, Саломея — специфическое палестинское имя⁴⁵. Маловероятно, чтобы христианин из язычников, живущий во II веке за пределами Палестины и желающий дать имена сестрам Иисуса, случайно «угадал» два самых распространенных имени среди палестинских иудеек. Он мог бы назвать одну из сестер Марией — но маловероятно, чтобы другой дал имя Саломея. Итак, если это предание восходит к христианам из палестинских иудеев, вероятность его исторической точности заметно возрастает.

2. САЛОМЕЯ, УЧЕНИЦА ИИСУСА

А. САЛОМЕЯ В КАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЯХ

Имя Саломеи, ученицы Иисуса, в канонических евангелиях появляется только в Мк 15:40 и 16:1. Она — последняя из трех женщин, которых Марк называет по имени, говоря, что они стали ученицами Иисуса в Галилее, последовали за ним в Иерусалим и смотрели издали на его распятие (15:40–41). Она не названа, вместе с двумя другими, свидетельницей погребения Иисуса (15:47), но снова оказывается третьей в группе женщин, пришедших к гробнице пасхальным утром (16:1). Однако Матфей и Лука Саломею не упоминают. В трех синоптических евангелиях имена трех женщин приводятся так:

Мк 15:40 (у креста):	Мария Магдалина, Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, Саломея.
Мк 15:47 (погребение):	Мария Магдалина, Мария, мать Иосии.
Мк 16:1 (пустая гробница):	Мария Магдалина, Мария Иаковлева, Саломея.
Мф 27:56 (у креста):	Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосии, мать сыновей Зеведеевых.
Мф 27:61 (погребение):	Мария Магдалина, другая Мария.
Мф 28:1 (пустая гробница):	Мария Магдалина, другая Мария.
Лк 24:10 (пустая гробница):	Мария Магдалина, Иоанна, Мария Иаковлева.

Поскольку в Мф 27:56 на месте «Саломеи» из Мк 15:40 стоит «мать сыновей Зеведеевых», часто предполагают, что речь идет

об одной и той же женщине⁴⁶. Однако, если Матфей зависел от Марка⁴⁷ и считал Саломею матерью сыновей Зеведеевых, то, конечно, упомянул бы ее снова в 28:1, где он просто убирает из Маркова списка женщин у гробницы Саломею, не заменяя ее матерью сыновей Зеведеевых. Лучше объяснить это тем, что Саломея, знакомая по имени читателям Марка, в церкви Матфея была неизвестна. Как Матфей опускает Марково упоминание об Александре и Руфе, сыновьях Симона Кириинеянина (Мф 27:32, пар. Мк 15:21), очевидно, потому, что они были хорошо знакомы читателям Марка, но для читателей Матфея ничего не значили, — так же он опускает и имя Саломея, сочтя, что об этой Саломее его читатели ничего не слышали. В 27:55 он включает вместо нее мать сыновей Зеведеевых, которая уже появлялась в его евангелии, в 20:20 (а в других евангельских преданиях неизвестна), и, по-видимому, перешла туда из преданий его собственной церкви. Поскольку она была одной из тех, кто пришел вместе с Иисусом в Иерусалим (20:20), он счел возможным включить ее в число женщин у креста, однако не стал добавлять к очевидицам пустой гробницы — ибо такого предания не знал.

Все три синоптических евангелиста прямо говорят, что у креста стояли многие женщины, пришедшие вместе с Иисусом из Галилеи (Мф 27:55–56; Мк 15:40–41; Лк 23:49). Нет причин полагать, что три женщины, которых решил назвать по имени Марк — те же самые, что выбрал Матфей. Две Марии, по-видимому, были хорошо известны как очевидицы погребения и пустой гробницы — поэтому Матфей и Лука сохранили их имена, заимствованные у Марка. Однако и Матфей, и Лука опускают не столь известную Саломею и заменяют ее женщинами, знакомыми им по преданиям их церквей. У Луки женщины и у креста (23:49), и на погребении (23:55), и у пустой гробницы (23:56 — 24:9) остаются безымянными — по именам три из них названы лишь задним числом (24:10). Поэтому читатель 23:55 сразу отождествляет этих женщин с теми, что уже появлялись в оригинальном отрывке Лк 8:2–3. Лука в 24:10 выбирает из женщин, названных по именам

в 8:2-3, двух первых (Марию Магдалину и Иоанну) и добавляет к ним Марию Иаковлеву из Мк 16:1. Тем легче ему опустить Маркову Саломею и подставить на ее место знакомую ему Иоанну, что, в отличие от Матфея и Марка, Лука ясно дает понять: в пасхальное утро у гробницы побывало больше женщин, чем те, кого он называет по именам (24:10). Он свободен назвать лишь тех, кого его читатели знают — из устных преданий или по его собственному упоминанию в 8:2-3. Этот выбор можно сопоставить с его списком Двенадцати, составленным на основе не столько списка Марка (Мк 3:16-19), сколько оригинального предания (6:14-16), или с тем, что он опускает имя Вартимей (Мк 10:46; ср. Лк 18:35) — возможно потому, что его читатели этого человека не знали⁴⁸.

Отсутствие Саломеи в Ин 19:25 неудивительно: независимо от того, знаком ли был четвертый евангелист с Евангелием от Марка, нет никаких свидетельств, что он ему следовал. У него — своя традиция, и в ней из женщин-учениц, упомянутых у синоптиков, присутствует только Мария Магдалина. Вместо синоптической картины множества учениц, стоящих поодаль от креста, Иоанн изображает немногочисленную группу, стоящую у креста вплотную — это люди, ближайšie к Иисусу⁴⁹. В ней — две родственницы Иисуса, мать и тетка⁵⁰. Последняя в этой группе, Мария Магдалина, названная по имени для того, чтобы предварить ее необходимое появление в 20:1 — единственная ученица Иисуса, хорошо известная всей древней церкви и, скорее всего, наиболее четко запомнившаяся как очевидица пустой гробницы⁵¹.

Итак, канонические евангелия показывают нам, что Саломея, хотя и достаточно известная ученица Иисуса, для получения «места» в одном из евангелий все же была не так известна, как Мария Магдалина или Мария, мать Иакова и Иосии. Это в какой-то степени объясняет нам, почему у Матфея и Луки она не появляется. Смит, однако, делает «предположение... что упоминания о Саломее вычеркивались, поскольку ее считали своим

авторитетом противники канонических евангелистов»⁵². О том, возможно ли такое — мы сможем судить, лишь рассмотрев неканонический материал.

Б. САЛОМЕЯ — ОДНА ИЗ ЧЕТЫРЕХ УЧЕНИЦ

Согласно двум гностическим сочинениям, у Иисуса было семь учениц (*Премудрость Иисуса Христа*, 90:17–18; *Первый Апокалипсис Иакова*, 38:16–17)⁵³; однако они никогда не перечисляются поименно. Во всей гностической литературе мы встречаем лишь шесть имен учениц Иисуса [Мария (Магдалина), Марфа, Саломея, Арсиноя, Мария, мать Иисуса, Мария, сестра Иисуса]⁵⁴, а в одном тексте сразу можно встретить не более четырех. Возможно, число семь условно. Однако в «Первом Апокалипсисе Иакова» имеется группа из четырех женщин, названных по именам (40:25–26: Саломея, Мария, Марфа и Арсиноя)⁵⁵ — и эта же группа из четырех имен повторяется дважды в «Псалмах Гераклида»⁵⁶. В каждом случае за списком двенадцати апостолов с их краткими характеристиками идет подобный же список учениц: Мария⁵⁷, сестра ее Марфа, Саломея, Арсиноя. Более того, один манихейский фрагмент из Турфана (M-18) упоминает Марию, Саломею и Арсиною⁵⁸. В этом отрывке, по-видимому, зависящем от «Диатессарона»⁵⁹, перечисляются женщины, посетившие пустую гробницу: сначала Мария, Саломея и Мария (ср. Мк 16:1), затем — Мария, Саломея и Арсиноя. Поскольку ученица по имени Арсиноя⁶⁰ появляется лишь в этих четырех списках и поскольку во всех списках перечислены все четыре женщины (за исключением Марфы, опущенной в Турфанском фрагменте), следует предположить, что все они происходят из одного евангельского предания. Поскольку «Первый Апокалипсис Иакова» упоминает об Аддае, просветителе Эдессы (36:20–22), возможно, изначально это предание вышло из кругов восточносирийских иудеохристиан, что объясняет и знакомство с ним манихеев. Нет причин полагать, что имя Арсиноя не может быть историческим воспоминанием об ученице Иисуса, имя

которой в других преданиях не сохранилось (ведь и об Иоанне и Сусанне мы знаем только от Луки). Как палестинское женское имя оно нигде более не засвидетельствовано⁶¹, однако это не означает, что оно не использовалось совсем⁶², поскольку это было царское имя египетской династии, а другое женское имя из той же династии, Клеопатра, у палестинских иудеек встречалось⁶³.

Таким образом, похоже, что о Саломее, ученице Иисуса, помнила по меньшей мере одна ветвь традиции, независимая от Марка⁶⁴. Возможно, не Евангелие от Марка, а именно эта восточносирийская традиция стала причиной появления Саломеи в «Евангелии от Фомы» 61, которое мы рассмотрим в следующем разделе. Связь с восточносирийской традицией подтверждает и свидетельство манихейских «Псалмов Фомы», из которых Пс 16 посвящен Саломее (перевод текста см. в приложении к этой главе)⁶⁵, а также свидетельства «Псалмов Гераклидских» и Турфанских фрагментов, подтверждающих значимость фигуры Саломеи — ученицы Иисуса в манихейской традиции. В Пс 16 описывается, как Саломея строит башню — возможно, это аллегорическое изображение церкви⁶⁶. В молитве Иисусу она говорит: «Во мне нет сомнений: едино мое сердце, едино мое намерение, нет в сердце моем мыслей двойных и разделенных». Вполне возможно, эта молитва отражает слова Иисуса, обращенные к Саломее в «Евангелии от Фомы» 61: «Я — от Того, кто не разделен... кто не разделен, тот наполнен светом, но, едва разделится — наполнится тьмой».

В. САЛОМЕЯ, ВОПРОШАЮЩАЯ ИИСУСА

Введение конкретных учеников, задающих Иисусу вопросы, — обычная стилистическая условность преданий о его речениях (например, Мф 18:21; Мк 13:3–4; Лк 12:41; Ин 13:36–37; 14:5, 8, 22; 2 Клим 5:3). Особенно распространена она в гностических диалогах, где воскресший Иисус отвечает на вопросы учеников, однако, разумеется, этим жанром не ограничена. Женщины

выступают в роли вопрошающих только в неканонической литературе. Чаще всего эта роль отдается Марии Магдалине⁶⁷ — не только самой известной, но и самой популярной у гностиков ученице Иисуса (см., например, *Евангелие от Филиппа*, 63:33 — 64:5; *Евангелие Марии*, 18:10–15; *Пистис София*, 19, 97). Другие женщины, изредка появляющиеся в роли вопрошающих Иисуса, — Мария, мать Иисуса, Марфа и Саломея.

Саломея вопрошает Иисуса в четырех книгах: «Евангелии египтян», «Евангелии от Фомы», «Пистис София» и сирийском «Завете Господа нашего» (подробнее о нем см. далее). Из содержания «Евангелия египтян» — изначально, по-видимому, основного евангелия египетских христиан из язычников⁶⁸ — нам известна лишь беседа Иисуса с Саломеей, которую несколько раз цитирует и ссылается на нее Климент Александрийский (*Строматы*, 3.6.45; 3.9.63, 64, 66; 3.13.92; *Послание к Феодору*, 67; переводы этих отрывков см. в приложении к настоящей главе). Беседа отражает энкратитский взгляд на спасение как на возвращение к первоначальному единству человека, в котором уничтожаются половые различия — идея, распространенная в гностической литературе: однако о том, являлось ли «Евангелие египтян» гностическим или просто энкратитским, мы судить не можем, не имея достаточной информации. Видимо, изначальное положение его как единственного евангелия египтян, лишь постепенно вытесненного из ортодоксальных кругов каноническими евангелиями, объясняет его широкую распространенность: его используют энкратит и докет Юлий Кассиан, валентинианин Феодот, Климент Александрийский, савеллиане⁶⁹. Однако то «Евангелие египтян», которое использовали офиты (Ипполит, *Опровержение*, 5.7.9), вопреки утверждению Смита, было не это, а «Евангелие египтян», найденное в Наг-Хаммади (CG 3.2; 4.2)⁷⁰.

Три речения Иисуса, появляющиеся в этой беседе с Саломеей, встречаются и в других текстах, без упоминания Саломеи. «Я пришел разрушить работу женщины» — повторяется в «Диалоге Спасителя» 144:16 — 145:5, где вопросы задает Мария Магдалина.

«Когда растопчете одеяния стыда» — имеется также в «Евангелии от Фомы» 37, где вопросы задают ученики вообще (ср. 21, где в роли вопрошающей выступает Мария Магдалина). «Когда двое станут одним...» — обнаруживается в *Евангелии от Фомы*, 22, где снова вопросы задают ученики вообще, а также в 2 Клим 12:2, где вопрошатели остаются безымянными⁷¹. Последние два речения⁷², имеющие форму ответов на вопросы, требуют присутствия вопрошающего, однако его личность, очевидно, не относится к стабильным категориям предания. Нет причин полагать, что содержание беседы с Саломеей в «Евангелии египтян» где-либо еще также ассоциировалось с Саломеей.

Тема беседы вполне соответствует вопрошающей женщине: возможно, именно поэтому в «Евангелии от Фомы», 61 (перевод текста см. в приложении к этой главе) единственный раз появляется Саломея. Смысл текста не вполне понятен⁷³, однако, по-видимому, речь идет, как и в «Евангелии египтян», о возвращении к некоему изначальному единству, снимающему половые различия. Гностическая литература вообще любит обращаться к личностям учениц Иисуса, преодолевая половые различия и сексуальность (ср. *Евангелие от Фомы*, 114; *Диалог Спасителя*, 144:16 — 145:5; *Первый Апокалипсис Иакова*, 40:25 — 41:18).

Намного более значительную роль играет Саломея в египетском гностическом сочинении конца IV века, известном под названием «Пистис София»⁷⁴. То, что в этой книге она названа одной из четырех учениц Иисуса наряду с Марией Магдалиной, Марией, матерью Иисуса и Марфой, связано, возможно, с ее появлениями в «Евангелии египтян» и «Евангелии Фомы» несомненно, известных автору «Пистис Софии» (см. 42–43). В «Пистис Софии» — пространном повествовании о беседе воскресшего Иисуса со своими учениками — ученики-мужчины задают ему вопросы: Иоанн — девять раз, Петр — шесть, Андрей — пять, Филипп — четыре, Фома — четыре, Иаков — три, Матфей — два, Варфоломей — один раз. Такое соотношение приблизительно отражает значимость, присущую фигурам учеников как в

гностических, так и в ортодоксальных евангельских преданиях (об особой роли Иоанна см.: *Пистис София*, 97). Женщины-ученицы вопрошают Иисуса: Мария Магдалина — семьдесят два раза, Саломея — четыре (главы 54, 58, 132, 145), Марфа — четыре, Мария, мать Иисуса, — три раза. Особая значимость фигуры Магдалины (см. также утверждения о ней в главах 19 и 97) отражает ее статус в некоторых (хотя, без сомнения, не во всех) других гностических трудах, где она оказывается ученицей, которую Иисус любил не только больше всех прочих учениц (*Евангелие от Марии*, 10:2-3), но и больше всех своих учеников (*Евангелие от Марии*, 18:14-15; *Евангелие от Филиппа*, 63:33 — 64:5). В отрывке из главы 132 «Пистис София», где действуют и Мария Магдалина, и Саломея, причем Магдалина дополняет ответ Иисуса на вопрос Саломеи, ясно подчеркивается более значимая роль Магдалины как ученицы по сравнению с Саломеей (см. также заповеди, данные Марии Магдалине и Саломее в главах 19 и 54).

Основываясь на одних только канонических евангелиях, трудно было бы ожидать, что фигура Саломеи приобретет какую-то особую ценность в позднейшей христианской традиции. Саломея появляется только у Марка, последней в списке из трех женщин. Сложно ждать от нее большей известности, чем от Иоанны — которая, несмотря на свою роль свидетельницы у пустой гробницы в Лк 24:10, до IV столетия, по-видимому, вообще не упоминалась в христианской литературе⁷⁵; и разумно ждать меньшей известности, чем от Марфы, роль которой в евангельских историях (Лк 10:38-42; Ин 11:1-22; 12:2) произвела сильное впечатление на память и воображение христиан, благодаря чему ее имя среди учениц Иисуса упоминается достаточно часто (*Первый Апокалипсис Иакова*, 40:26; *Пистис София*, 38-39, 57, 73, 80; Ориген, *Против Цельса*, 5.62; *Послание Апостольское*, 9-10; Ипполит, *О Песни Песней*, фрагмент 15; *Апостольский церковный порядок*, 26; *Завет Господа нашего*, 1:16; эфиопская *Дидакалия*, 3:6). Стоит также вспомнить, что как у ортодоксальных, так и у

гностических христиан наиболее популярным из синоптических евангелий было Евангелие от Матфея, второе по популярности — от Луки, а Марк — единственный, кто упоминает Саломею, — использовался меньше других, поскольку добавлял к Матфею и Луке очень немного⁷⁶. Неудивительно, что в евангельских преданиях, особенно гностических, Саломея гораздо менее заметна, чем Мария Магдалина. Удивительно то, что среди вопрошающих Иисуса она оказывается на втором после Магдалины месте.

Возможно, этим Саломея обязана неканоническим преданиям. Ее место в «Евангелии от Фомы», как я уже отмечал, весьма вероятно, связано с независимой восточносирийской традицией, помещающей ее в число четырех учениц (в *Первом Апокалипсисе Иакова*, 40:25–26 она поименована первой из четырех). Зависело ли «Евангелие египтян» от Марка, мы узнать не можем, так же как не можем сказать, кто еще из учеников изображен там как вопрошающий Иисуса; однако вполне возможно, что и в этом случае имя Саломеи было почерпнуто из традиции, независимой от Марка. В то же время стоит вспомнить, что Евангелие от Марка с ранних дней было в Египте популярнее, чем где-либо еще⁷⁷; это видно из того, что именно в Египте были известны две его расширенные формы («Тайное Евангелие», используемое православными и карпократианами), и по крайней мере в одной из них к двум упоминаниям Саломеи в «ортодоксальном» Марке добавлялось еще одно (см. раздел 3). Важно также помнить, что «Евангелие от Фомы» было известно в Египте с конца II века⁷⁸. Так что неудивительно, что вторая по значимости роль вопрошающей Иисуса была отведена Саломее еще в одном египетском сочинении, «Пистис Софии».

Роль Саломеи в гностических евангельских преданиях не следует преувеличивать. Она появляется лишь в восточносирийской (из которой, возможно, затем переходит в манихейскую) и египетской традиции (где мы уже отметили ее появление и отождествление с повитухой Саломеей в христианской литера-

туре чуть более позднего периода). Большая часть гностической литературы вообще о ней не упоминает — а Мария Магдалина бесспорно занимает более значимое положение не только в гностических преданиях в целом, но и в тех двух преданиях, где фигурирует Саломея.

Г. САЛОМЕЯ КАК ИСТОЧНИК ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ориген сообщает нам, что в списке гностических сект у Цельса значатся «симониане — от Елены, маркеллиане — от Маркеллины, харпократиане — от Саломеи, иные — от Марии [Мариаммы], иные — от Марфы» (*Против Цельса*, 5.62). «Харпократиан» здесь можно уверенно идентифицировать с карпократианами⁷⁹. Список, по-видимому, призван подчеркнуть происхождение различных групп от женщин, однако в последних трех случаях явно восходит к обычной манере гностиков претендовать на знание некоего эзотерического учения Иисуса, преподанного через определенного, называемого по имени ученика. Упоминание Марии, возможно, относится к офитам, которые говорили, что их учение было передано Иаковом Марии Магдалине (Ипполит, *Опровержение*, 5.71; 10.9.3); однако, поскольку были и другие гностические писания, содержавшие в себе эзотерическое учение, будто бы полученное Марией Магдалиной непосредственно от Иисуса⁸⁰ («Евангелие от Марии», а также «Великое вопрошание Марии» и «Малое вопрошание Марии», согласно Епифанию, *Панарий*, 26.8.1-3), можно даже с большей вероятностью предположить, что эти слова относятся к группам, использовавшим эти книги. Подходящих по контексту упоминаний о Саломее и Марфе в дошедшей до нас гностической литературе мы не находим. Роли этих учениц как вопрошающих Иисуса в «Евангелии египтян» (Саломея), «Евангелии от Фомы» (Саломея) и «Пистис Софии» (Саломея и Марфа — впрочем, в любом случае эта книга моложе Цельса и его труда), не отвечают канонам. То, что говорит Иисус Саломее в дошедших до нас частях «Евангелия египтян»

и *Евангелия от Фомы*, 61, едва ли могло послужить основой для своеобразного богословия карпократиан. Модель «Евангелия от Марии» (см. особенно 10:1 – 17:20) и «Великого вопрошания Марии» (Епифаний, *Панарий*, 26.8.2–3) заставляет думать о некоем эзотерическом откровении, тайно преподанном одной лишь Саломее. Это упоминание о Саломее у Цельса – единственное дошедшее до нас свидетельство того, что существовал (возможно, в форме преподанного ей учения) еще какой-то важный материал о ней, ныне утраченный. Однако этот материал без сомнения был создан самими карпократианами и никем, кроме них, не использовался. Уже отмеченная мной значительная роль Саломеи в египетских евангельских преданиях может объяснить, почему карпократиане выбрали ее на роль авторитета, именем которого освящались и возводились к Иисусу их предания.

Д. САЛОМЕЯ У ОРТОДОКСАЛЬНЫХ АВТОРОВ

В одной негностической работе – сирийском «Завете Господа нашего» IV века – Саломея, вместе с Марфой и Марией, задает вопросы Иисусу в ходе пространной беседы с учениками по воскресении. В 1:16 группа учениц, «Марфа и Мария, и Саломея», вслед за учениками, просившими воскресшего Иисуса дать им наставления о правилах церкви (1:15), просят Иисуса объяснить, какова должна быть в церкви роль учениц. Он отвечает кратко, но из слов его явствует – характерная черта этой книги, – что женщины имеют свою часть в церковном служении. Однако вопрос учениц, возможно, следует рассматривать как подготовку к дальнейшим разъяснениям относительно роли вдов, священниц, диаконисс и девственниц (1:19, 23, 35, 40–43, 46; 2:4, 19). В этом смысле можно сказать, что ученицы Иисуса занимают важное место в книге. Для негностической работы это необычно – так же, как необычно и внимание к служению женщины в церкви. Для автора книги Марфа, Мария и Саломея – очевидно,

самые известные ученицы Иисуса так же, как самые известные из Двенадцати — Петр, Иоанн, Фома, Матфей, Андрей и Матфий (1: вступление, 2, 15).

Список женщин — несомненно часть предания о церковных установлениях. В сирийской «Дидаскалии», где куда более сжатые и осторожные наставления о церковном служении женщин (14–16 = 3:1–13), также упоминается об ученицах Иисуса (хотя здесь они не задают Иисусу вопросов). В двух списках присутствуют «Мария Магдалина, и Мария, дочь Иаковлева⁸¹, и другая Мария» (15 = 3:6), и «Мария Магдалина, и Мария, дочь Иакова и мать Иосии, и мать сыновей Зеведеевых» (16 = 3:12), однако греческий фрагмент помещает на место «другой Марии»⁸² в первом списке Саломею, а соответствующий отрывок в эфиопской «Дидаскалии» звучит так: «Мария Магдалина, и сестры Лазаревы, Марфа и Мария, и Саломея». «Апостольские постановления» в той же связи (3:6) приводят более длинный список женщин: «Мать Господа нашего и сестры его; также Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова, и Марфа и Мария, сестры Лазаря, и Саломея». Такие списки могли носить традиционный характер и быть относительно независимы от евангелий, хотя, конечно, знакомство автором с евангелиями на них влияло. Поразительно, что ученицы, известные только Луке, Сусанна⁸³ и Иоанна, ни разу в них не появляются, несмотря на роль последней в рассказе Луки о воскресении. Даже в тех сообщениях о женщинах у гробницы, где чувствуется прямое или косвенное влияние Луки, Иоанна отсутствует (*Послание апостолов*, 9–11: Марфа, сестра ее Мария, Мария Магдалина; *Ипполит, О Песни Песней*, фрагмент 15: Марфа и Мария; *Турфанский отрывок М-18*: Мария, Саломея, Мария; *Мария, Саломея, Арсиноя*)⁸⁴. Можно вспомнить также список женщин у креста, приводимый Епифанием: Мария Клеопова, Мария, мать Руфа⁸⁵, другая Мария, Саломея (*Панарий*, 78.13.2)⁸⁶. Лишь в некоторых позднейших коптских сочинениях рядом с Марией, матерью Иисуса, Саломеей и другими женщинами появляется Иоанна⁸⁷.

Случай Иоанны показывает, что относительная редкость упоминаний Саломеи в ортодоксальной литературе не свидетельствует о полемике о ее роли в гностицизме. Иоанна игнорируется не только в ортодоксальной, но и в гностической литературе. Более того: если бы ортодоксальные авторы стремились предать учениц Иисуса забвению из-за того, что на них ссылались гностики — Мария Магдалина, куда более значимая фигура для гностиков, чем Саломея, полностью исчезла бы из православного предания. Упоминания об ученицах Иисуса в ортодоксальной литературе не коррелируют с целями антигностической полемики. Вполне возможно, что, подобно тому как повышенное внимание к ученицам Иисуса в некоторых гностических сочинениях отражает важную роль женщин-лидеров в соответствующих общинах, так же и сравнительно немногочисленные упоминания об ученицах в не-гностической литературе отражают растущее противостояние женскому лидерству в церкви⁸⁸. Однако это не то же самое, что сказать, что обращение с ученицами в не-гностической литературе было сознательной полемикой об их использовании они в гностических преданиях. Никаких свидетельств сознательной полемики такого рода у нас нет. Следовательно, еще меньше оснований полагать, что пропуск упоминания Саломеи у Матфея и Луки как-то связан с обращением к авторитету Саломеи со стороны людей, которых Матфей и Лука не одобряли.

Мортон Смит предлагает нам два основных свидетельства в пользу того, что ортодоксальные авторы сознательно вели полемику с Саломеей как авторитетом для гностиков⁸⁹. Первое из них — рассказ о неверии Саломеи в девственное рождение: однако в разделе 1 мы уже показали, что эта история о Саломее никак не связана с ученицей Иисуса. Второе — комментарий Оригена на сообщение Матфея о женщинах у креста и на погребении (Мф 27:55–56, 61). Ориген отождествляет мать сыновей Зеведеевых у Матфея с Саломеей у Марка. О женщинах, присутствовавших при распятии, три из которых названы по имени, он говорит: «Как будто бы они смотрели пристальнее,

служили преданнее, безогляднее следовали за Ним» [«На Матфея», *Commentariorum series* (греческие фрагменты), 141]. Он использует их как пример ученичества. После распятия «привязанность (*charitas*) двух Марий... привлекла их к новой гробнице, ибо там было положено тело Иисуса». Однако, замечая, что Матфей, как и Марк, здесь (Мф 27:61) называет только двух Марий, а мать сыновей Зеведеевых не упоминает, Ориген высказывает предположение: возможно, это оттого, что две Марии были «более к Нему привязаны» (На Матфея, 144). Из этого совсем не следует, как заявляет Смит⁹⁰, что, по мнению Оригена, Саломея не была свидетельницей у пустой гробницы. Поскольку дошедший до нас краткий латинский пересказ этой части комментариев к Матфею обрывается ранее 28:1, мы не знаем, как Ориген разрешает разногласия между Мф 28:1 и Мк 16:1 в этом пункте. А дошедший до нас комментарий объясняет только то, почему и Матфей и Марк называют по имени трех женщин у креста, и лишь двух — на погребении. Очевидно, задача этого толкования — просто объяснить текст: у него нет цели принижать роль Саломеи в порядке антигностической полемики. В конце концов, если Ориген преследовал антигностические цели — с какой стати ему возвышать за счет Саломеи Марию Магдалину? Он ведь несомненно знал об обращениях к авторитету Марии Магдалины как гностиков в целом, так и в особенности — карпократов (см. *Против Цельса*, 5.62).

Наконец, нужно упомянуть, что Климент Александрийский, описывая беседу Саломеи с Иисусом в «Евангелии египтян», не сомневается в ее подлинности и истолковывает ее в неэнкратитском духе. Он не отвергает это евангелие и ни в чем не упрекает Саломею. Это нежелание Климента полемизировать с Саломеей интересно для нас, поскольку именно Климент в «Послании к Феодору» отвергает как карпократовскую вставку из «Тайного Евангелия от Марка», по-видимому, с Саломеей прямо связанную.

3. ТАЙНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

В отличие от Смита, я полагаю, что у нас нет никаких свидетельств, позволяющих называть Саломею «неоднозначной фигурой», считать, что ортодоксальные авторы очерняли ее или преуменьшали ее значение в ходе сознательной полемики против ее роли в гностицизме или что «для объяснения позднейших сведений о Саломее необходимо предположить, что существовали какие-то ранние предания о ней [ныне утраченные]»⁹¹. Хотя, судя по всему, Саломея фигурировала в независимых от Марка неканонических евангельских преданиях, единственные утраченные предания об учении, преподанном Саломее Иисусом, существование которых мы можем предположить на основе исторических данных — это предания специфически карпократианские. Придя к таким выводам, мы можем теперь перейти к самому загадочному упоминанию Саломеи — во фразе, которая, согласно Клименту Александрийскому (*Послание к Феодору*, 3.14–16), в «Тайном Евангелии от Марка», используемом Александрийской церковью, была добавлена к Мк 10:46: «И сестра юноши, которого любил Иисус, и мать его, и Саломея были там, но Иисус их не принял». Это второй из цитируемых Климентом отрывков из «Тайного Марка». Он, естественно, привлекает меньше внимания⁹², чем первый отрывок, куда более пространный и содержательный. Однако значение его намного менее понятно — и потому он представляет собой более серьезный вызов для всех теорий о «Тайном Марке».

Мы помним, что Климент, согласно «Посланию к Феодору», знал три версии Евангелия от Марка: 1) канонического Марка; 2) «Тайное Евангелие от Марка», используемое православной церковью в Александрии — канонического Марка с двумя (как минимум) дополнениями, которые Климент цитирует; 3) «Тайное Евангелие от Марка», используемое карпократианами: по сравнению с ортодоксальным «Тайным Евангелием» оно включало в

себя новые дополнения, из которых Климент приводит только два слова. Мы не можем с уверенностью сказать, включало ли ортодоксальное «Тайное Евангелие» какие-то иные дополнения, кроме двух, процитированных Климентом. Поскольку, приводя их, Климент стремился убедить своего адресата Феодора, что неортодоксальный материал, который цитировал ему Феодор по карпократианской версии «Тайного Марка», в ортодоксальной версии отсутствует, вполне возможно, он использовал лишь те отрывки из ортодоксального «Тайного Марка», к которым неортодоксальный «Тайный Марк» добавлял какой-то иной материал в том же контексте. Из слов Климента (3:11–13) очевидно, что карпократианский «Тайный Марк» развивал тему первого отрывка из ортодоксального «Тайного Марка» — историю юноши, которого Иисус воскресил из мертвых и посвятил в таинства Царства Божьего. О других карпократианских дополнениях Климент, процитировав второй отрывок из ортодоксального «Тайного Марка», говорит в самых общих выражениях («многое и другое, написанное ими, выглядит лживым — и воистину лживо»), так что остается непонятным, связаны ли они с этой второй цитатой или их контекст и содержание иные. Однако первое кажется более вероятным. В этом случае вполне возможно, что последние слова второй цитаты («но Иисус их не принял») в карпократианской версии были заменены более подробным рассказом о том, что произошло, когда Иисус и три женщины встретились в Иерихоне.

Вторая цитата из ортодоксального «Тайного Марка» звучит кратко и загадочно. Значение ее можно объяснить тремя способами. Стоит отметить, что первые два объяснения совместимы с любым взглядом на взаимоотношения канонического Марка и ортодоксального «Тайного Марка» (т.е. и с мнением, что «Тайный Марк» представляет собой вторичную переработку канонического Марка⁹³, и с мнением, что канонический Марк — сокращение «Тайного»⁹⁴), однако третье объяснение возможно лишь в сочетании с предположением, что «Тайный Марк» —

результат поздней переработки канонического Марка. Таким образом, хотя вступать в дискуссию о соотношении канонического Марка и «Тайного Марка» мы здесь не можем, мои обоснования, что третье объяснение этого отрывка из «Тайного Марка» предпочтительнее двух первых, могут внести свой вклад в доказательство первенства канонического Марка.

1. Одно объяснение странной краткости этого отрывка — то, что перед нами тенденциозное сокращение более пространного рассказа о событиях в Иерихоне: «Оригинальный текст, по всей видимости, рассказывал о каких-то словах или действиях Иисуса». По мнению Смита, в этом исключенном из текста материале могла содержаться беседа с Саломеей, которая для православных оказалась неприемлемой⁹⁵. В этом случае слова «но Иисус их не принял» были подставлены вместо опущенного отрывка.

Прежде всего следует отметить, что, согласно этой точке зрения, опущенный материал не может быть по происхождению карпократианским. Крайне маловероятно, что версия Марка, изготовленная карпократианами, могла — пусть и в отредактированной форме — взять верх над православной версией. Следовательно, если опущенный материал был тем же самым, что и в карпократианской версии «Тайного Марка», значит, карпократиане сохранили в своем евангелии то, что им самим не принадлежало, но православные сочли нужным этот отрывок вычеркнуть. Такое, конечно, возможно. Однако в таком случае маловероятно, чтобы опущенный материал касался Саломеи, а не женщин, поставленных впереди нее. В специфически карпократианском дополнении Саломея могла быть поставлена на первый план, поскольку карпократиане проявляли к ней особый интерес; однако если это упоминание о трех женщинах в оригинале предваряло какой-то более объемный отрывок, не имеющий отношения к карпократианам, нет причин полагать, что Саломее в нем уделялось больше внимания, чем двум другим. Кроме того, если мы вспомним, что сам Климент считал беседу Иисуса с Саломеей

в «Евангелии египтян» вполне аутентичной и истолковывал ее, то нам станет понятно, что гипотетический материал, опущенный в ортодоксальном «Тайном Марке», был не просто слегка неортодоксален — он должен быть для православных совершенно неприемлем.

С теорией сокращения есть одна проблема: трудно объяснить, почему сокращение не было более радикальным. Иначе говоря, почему текст не был доведен до того варианта, какой мы видим у канонического Марка?⁹⁶ Необходимо объяснить, какую цель преследовал редактор, сохраняя те слова, которые приводит Климент в качестве второй цитаты из ортодоксального «Тайного Марка». Такая фраза должна была иметь для редактора какое-то особое значение; просто как остаток предыдущего, сокращенного текста она «выжить» не могла. Таким образом, Смит предлагает второе из наших объяснений в сочетании с первым⁹⁷. Первое объяснение само по себе недостаточно. Однако его вероятность тесно связана с дополнительным объяснением, в сочетании с которым оно предлагается. Если последнее (второе из наших трех) возможно и достаточно, то первое избыточно. Если же второе объяснение оказывается неприемлемым — вместе с ним таковым оказывается и первое. И только если второе объяснение окажется удовлетворительным, но недостаточным, это побудит нас воспринять всерьез первое.

2. Вторая возможность — вторая цитата Климента из «Тайного Марка» имеет полемическую направленность. По Смиуту, «эта история, какой мы ее знаем, могла быть вымышлена и сохранена лишь как средство полемики против этих женщин, или их последователей, или людей, ссылавшихся на их авторитет (как карпократиане ссылались на Саломею)»⁹⁸. Для того чтобы такое вообще стало возможно, мы должны предположить, что все эти три женщины стали мишенями сознательной полемики. Если отождествить сестру юноши (согласно Иоанновой параллели к истории «Тайного Марка» о воскресении) с Марией из Вифании (в гностической литературе неотличимой от

Марии Магдалины), тогда первой женщиной в списке должна быть, очевидно, ученица Иисуса, наиболее известная и авторитетная среди гностиков, хотя и сложно понять, почему полемика в данном случае затемнена ее анонимностью (особенно учитывая, что Марк называет Марию Магдалину по имени в 15:40, 47; 16:1). Вторая женщина — которая грамматически может быть как матерью юноши, так и матерью самого Иисуса, — более загадочна. Мать юноши нигде и ничем более не известна: едва ли она может быть мишенью полемики. Мать Иисуса в дошедшей до нас гностической литературе принимает участие в беседах с Воскресшим лишь в трех отрывках из «Пистис Софии» (59, 61, 62) — то есть на сто лет позже Климента. Других свидетельств, что для гностиков она была авторитетом, у нас нет — хотя, конечно, такое возможно.

Однако это объяснение становится куда менее вероятным, если мы сообразим, что других подобных примеров — очернения учениц Иисуса в целях антигностической полемики — у нас нет. Свидетельства полемики православных против Саломеи, приведенные Смитом, как мы уже видели, ничего не стоят. Быть может, следует предположить как вариант второго объяснения, что в гностицизме полемика была направлена не против роли учениц Иисуса, а, более обобщенно, против женского служения в церкви⁹⁹. Однако и этому не находится никаких параллелей. Даже в тех трудах по церковному уставу, где ученицы Иисуса упоминаются в контексте запрета женщинам учить в церкви (или крестить), никто не отрицает, что женщины сопровождали Иисуса наряду с учениками-мужчинами. Говорится только, что, согласно евангелиям, в число задач, выполняемых женщинами, проповедь (или крещение) не входила (сирийская *Дидакалия*, 3:6, 9, 12; *Апостольский церковный порядок*, 26–28¹⁰⁰; *Апостольские постановления*, 3:6, 9).

Отсутствие параллелей не исключает такое объяснение полностью, однако заставляет подумать, не найдется ли другого объяснения, более вероятного и естественного.

3. До сих пор все объяснения этого отрывка рассматривали его как «вещь в себе», в отрыве от предыдущего, процитированного Климентом: истории воскрешенного юноши, изложенной в «Тайном Марке» между стихами 34 и 35 главы 10 Марка канонического. Однако начальные слова второй цитаты («И сестра юноши, которого любил Иисус...») тесно связывают ее с первой, и обе цитаты разделяет лишь одна перикопа (10:34–45). Судя по всему, задачу второго отрывка нужно определять, исходя не только из него самого, но и из его связи с первым. Особенно верно это, если «Тайный Марк» является расширенной переработкой канонического. Редактор, добавивший к тексту канонического Марка эти два отрывка (по крайней мере в этой части евангелия), вполне возможно, предназначал второй лишь для того, чтобы теснее включить в текст евангелия первый. Такое предположение, что второй отрывок выполняет чисто литературную функцию в связи с первым, встречается с проблемой, поднятой Смитом, — для оригинальной формы второй отрывок чересчур краток: «Эта история, в том виде, как она приведена Климентом, отличается от всех прочих новозаветных историй тем, что не имеет ясно выраженного содержания и значения. Здесь нет чуда, нет никаких речений или действий — только сообщение о том, что Иисус отказался принять каких-то женщин»¹⁰¹. Согласно третьему из возможных объяснений этого отрывка редактор стремился не создать типичную евангельскую перикопу с самостоятельным значением, а интегрировать в евангелие материал, вставленный им в Мк 10:34. В этом и состоял его истинный интерес: короткая вставка в 10:46 (там, где текст канонического Марка давал возможность что-то вставить) имеет значение только в связи с более ранней интерполяцией.

Многие читатели и толкователи евангелий в древней церкви старались отождествить друг с другом различные евангельские персонажи: им нравилось идентифицировать героя одной истории с героем другой, или двух человек, носящих одно имя, или поименованный персонаж с безымянным. В случае если «Тайный

Марк» — переработка канонического, мы видим, что редактор явно постарался отождествить юношу, которого Иисус воскресил из мертвых во вставке в Мк 10:35, с юношей из Мк 14:51–52. И здесь, и там используется одно и то же выражение — «в покрывале по нагому телу» (περιβεβλημένος σινδῶνα ἐπὶ γυμνοῦ). Автор разрешает загадку Мк 14:51–52, объясняя, кто был этот юноша¹⁰² — и для этого не искажает (насколько нам известно) сам текст Мк 14:51–52, но создает аллюзию на него в истории, параллельной Ин 11. Читатели Евангелия от Иоанна могли понять, что юноша, которого воскресил Иисус — и, следовательно, который потом бежал в Гефсиманию, — был Лазарь. Нам нет необходимости решать, стала ли Ин 11 источником этого отрывка, переписанного «Марковым» языком¹⁰³, или же редактор «Тайного Марка» извлек ее из преданий, связанных с Марковой традицией и независимых от Ин 11. Во всяком случае, поскольку Евангелие от Иоанна стало известно в Египте очень рано¹⁰⁴, вполне возможно, что редактор «Тайного Марка» знал его и ожидал того же знания от своих читателей. Однако он не назвал свой персонаж Лазарем, поскольку в таком случае было бы странно, что в Мк 14:51–52 он снова появляется безымянным.

Если провести дальнейшие отождествления, они покажут, что вторая редакторская вставка в Евангелие от Марка еще более тесно связывает первую с основным текстом Евангелия, Саломея — единственная из трех женщин, названная по имени, — дает нам ключ к намерениям редактора. Читатели, знакомые с Евангелием от Марка, знают, что Саломея упоминается там в 15:40 и 16:1, и снова — последней из трех женщин. Похоже, редактор «Тайного Марка» имел в виду тех же трех женщин, что появляются в тех же отрывках. В этом случае «сестра юноши, которого любил Иисус» — Мария Магдалина, а «мать его» — «мать Иакова меньшего и Иосии». Вполне вероятно, что здесь подразумевалось именно такое отождествление.

Хотя сестра юноши могла быть и Марией, и Марфой, та роль, которую она играет в истории воскресения в «Тайном Марке»,

ближе к роли Марии, чем Марфы в Ин 11¹⁰⁵. В древней церкви Мария из Вифании часто отождествлялась с Марией Магдалиной. Причина, по которой в отрывках из «Тайного Марка» она остается безымянной, возможно, сходна с той, по которой и юношу не называют Лазарем. Ей еще придется появиться безымянной в тексте канонического Марка — до того, как в 15:40 (первый раз, когда у Марка появляется ее имя) она будет названа Марией Магдалиной. Читатели Иоанна должны были знать, что безымянная женщина в Мк 14:3–9 — это Мария из Вифании.

Отождествление Марии, матери Иакова и Иосии (Мк 15:40) с матерью Иисуса на основе Мк 6:3 выглядит вероятным, и такое отождествление действительно проводили некоторые авторы святоотеческого периода¹⁰⁶. В «Тайном Марке» она не названа по имени, возможно потому, что редактор имел в виду Мк 3:31–35, где мать Иисуса (не названная по имени) и братья его приходят к нему, а он (это не говорится прямо, но подразумевается) отказывается их принять. Повторить этот случай — вероятно, это показалось редактору самым простым способом ввести в повествование Марка упоминание о матери Иисуса в сочетании с двумя другими женщинами. Ему не было нужды размышлять над значением того, что Иисус не принял этих женщин. Весь этот эпизод — лишь литературный прием, призванный отождествить сестру юноши, воскрешенного Иисусом из мертвых, с Марией Магдалиной, связать ее с двумя другими женщинами, появляющимися у Марка в других эпизодах, и таким образом включить историю воскрешения юноши в повествование Марка.

Рассмотренная в таком свете, вторая цитата из «Тайного Марка», приведенная Климентом, предстает перед нами как вторичное дополнение к каноническому Марку. Сам Марк не мог отождествить Марию Магдалину, о которой он знает, что она из Галилеи (15:40), с женщиной из Вифании. Вряд ли он стал бы вслед за эпизодом в 3:31–35, где Иисус отвергает своих физических родственников в пользу тех, кто исполняет волю Божью, помещать

другой, в котором Иисус отвергает двух своих учениц вместе с матерью. Однако редактора Марка, работавшего во II столетии, такие трудности не остановили.

ПРИЛОЖЕНИЕ: НЕКОТОРЫЕ НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О САЛОМЕЕ, УЧЕНИЦЕ ИИСУСА

ЕВАНГЕЛИЕ ЕГИПТЯН

Следующие отрывки из Климента Александрийского содержат цитаты из беседы Иисуса с Саломеей в «Евангелии египтян». Слова Иисуса и Саломеи выделены полужирным шрифтом, чтобы отличить их от комментариев Климента.

Когда же Саломея спросила: **Долго ли смерть будет иметь власть над нами?** — Господь ответил: **Пока женщины рожают детей;** этим Он не говорил, что жизнь дурна и творение зло, но учил последовательности вещей. Ибо смерть в природе всегда следует за рождением (*Строматы*, 3.6.45).

Те же, кто противостоит творению Господню, прикрываясь привлекательным именем воздержания, также ссылаются на слова, сказанные Саломее, которые мы приводили выше. Содержатся они, кажется, в Евангелии египтян. Они говорят: сам Спаситель сказал: **Я пришел разрушить работу женщины,** под «женщиной» понимая плотское желание, а под «работой» — рождение и тление (*Строматы*, 3.9.63).

Быть может, это связано с тем, что вещало нам Слово о том исполнении, которое имела в виду Саломея, вопрошая: **Доколе же люди будут умирать?** Писание о человеке говорит двояко — о видимом его облиции и о душе, и так же о том, кто спасен и кто нет. А грех называют смертью души. Поэтому Господь отвечает весьма осмотрительно. Пока женщины рожают детей — это значит: пока в нас действуют желания (*Строматы*, 3.9.64).

Ибо когда она [Саломея] сказала: **Итак, хорошо я сделала, что не рождала детей**, как будто непристойно было бы участвовать в размножении, Господь отвечал ей, говоря: **Ешь всякий плод — лишь тот не ешь, в котором есть горечь** (Строматы, 3.9.66)

Итак, Кассиан говорит: Саломея спросила, когда будет познано то, о чем она спрашивает, и Господь ответил ей: **Когда вы растопчете одеяния стыда, и двое станут одним, и не будет более ни мужского, ни женского** (Строматы, 3.13.92).

И когда говорит Спаситель Саломее, что **смерть продлится, пока женщины рожают детей**, он не осуждает размножения, ибо оно необходимо для спасения верующих (Послание к Феодору, 67)¹⁰⁷.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ 61

¹Сказал Иисус: будут двое на постели — один умрет, а другой будет жить. ²Сказала Саломея: кто ты, человеке, и чей ты сын? Ты сел на мою кровать и ел с моего стола. ³Сказал ей Иисус: Я — от Того, кто не разделен; мне дано нечто от Отца моего. ⁴[Сказала Саломея]: Я ученица твоя. ⁵[Сказал ей Иисус]: Итак, говорю я, кто неразделен, тот наполнен светом, но едва разделится — наполнится тьмой¹⁰⁸.

ПСАЛОМ ФОМЫ 16

Возвела Саломея башню на скале истины и милосердия.

Строители ее — праведники,

Каменщики ее — ангелы.

Полы (?) ее — Истина,

Стропила ее — милосердие,

Вера — ее (?)...

Разум — (?)... дверей ее.

Кто войдет в нее — возрадуется,

Кто выйдет — сердце его вечно будет искать этой радости.

Возвела Саломея башню, и покрыла ее кровлей, и сделала ограждения.

Взяла (?) она *anēsh* из стиракса, чтобы очистить (?) ее,

Взяла... благовония в ладонь свою...

И возложила на главу свою,

Вошла и воззвала к Господу Иисусу, говоря...

Ответишь ли ты мне, Иисусе, услышишь ли меня?

Ибо во мне нет сомнений,

Едино мое сердце, едино мое намерение,

Нет в сердце моем мыслей двойных и разделенных.

Укрась (?) меня Сиянием и вознеси в дом мира.

Князья и правители воззрели на меня,

Изумились и восхитились,

Видя, что одному лишь Господу принадлежит Праведность¹⁰⁹.

ТАЙНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

[Добавление к Мк 10:34]: И пришли они в Вифанию. И была там некая женщина, брат которой умер. И, придя, простерлась она перед Иисусом и говорит ему: «Смилуйся надо мной, Сын Давидов». Но ученики упрекали ее. И Иисус, разгневавшись, вошел с ней в сад, где стояла гробница, и вот, из гробницы послышался крик великий. И, подойдя ближе, Иисус отвалил камень от двери гробницы. И тут же, войдя туда, где лежал юноша, простер руку свою и поднял его, взяв за руку. Но юноша, взглянув на него, полюбил его и начал просить, чтобы ему быть с ним. И, выйдя из гробницы, отравились они в дом юноши, ибо он был богат. И по прошествии шести дней Иисус сказал ему, что делать — и вечером юноша приходит к нему, одетый в покрывало по нагому телу. И оставался он с ним всю ночь, ибо Иисус учил его тайнам Царства Божьего. А затем, восстав, вернулся он на другую сторону Иордана.

[Добавление к Мк 10:46, после: «И пришли они в Иерихон»]: И сестра юноши, которого любил Иисус, и мать его, и Саломея были там, но Иисус их не принял¹¹⁰.

VIII

ВОСКРЕСЕНИЕ И ЖЕНЩИНЫ: МОЖНО ЛИ ИМ ВЕРИТЬ?

*Женщины плакали, когда Он шел ко кресту;
Женщины шли за Ним от креста;
Женщины сидели у гробницы, где был Он похоронен.
И женщины первыми были с Ним в утро воскресения,
И женщины принесли ученикам весть, что Он восстал из мертвых¹.*

1. ВВЕДЕНИЕ

Из евангельских повествований мы знаем: ученицы Иисуса первыми увидели, что гробница Иисуса пуста. Более того: они стали единственными из очевидцев пустой гробницы, кто видел погребение — и, следовательно, мог подтвердить, что пустой оказалась именно та гробница, куда положили тело Иисуса два дня назад. Согласно двум из четырех евангелий женщины также первыми встретили воскресшего Господа. В связи с такой важной ролью женщин в евангельских повествованиях о воскресении часто можно услышать, что, поскольку свидетельство женщин в Древнем мире, особенно в иудейской Палестине, как правило, считалось ненадежным и недостоверным по определению, маловероятно, чтобы эта роль женщин в пасхальных событиях была вымышлена². В качестве «апологетической легенды» (по выражению Бультманна) история, в которой главные свидетельницы — женщины, была бы дурной апологетикой³. Та же мысль

используется обычно для объяснения того, почему в древнейшем известном нам рассказе о пасхальных событиях, у Павла в 1 Кор 15, женщины отсутствуют⁴. Отсюда подзаголовок нашей главы: «Можно ли им верить?» Подзаголовок двусмысленный: вопрос и в том, насколько вызывали веру их рассказы у слушателей и читателей того времени, и в том, насколько достоверны они для нас, в XXI столетии. Парадоксально, но вполне логично, что только что приведенный мной аргумент, указывающий на нежелание верить женщинам в те времена, — тем самым подтверждает достоверность их рассказов для нас. Возможно, в то время такое повествование не могло быть сочинено с тем, чтобы вызвать больше доверия — значит, весьма вероятно, что описанные в нем события историчны, то есть вызывают доверие у современного человека с историко-критическим складом ума. К такому аргументу мне кажется важным добавить одно уточнение. Когда говорят, что рассказы женщин казались не особенно достоверными людям I века, это, разумеется, означает: *мужчинам* I века. Вовсе не очевидно, что роль женщин могла уменьшить веру в эти истории среди женщин-рассказчиц или слушательниц: соображение это важно не только потому, что в раннем христианском движении женщин было не меньше, чем мужчин, а возможно, и больше, но и потому, что первыми рассказчицами этих историй могли быть те самые четыре женщины, чьи имена в них упомянуты.

Этот довольно традиционный аргумент, касающийся женщин в рассказах о воскресении, в наше время получил новый, феминистический поворот: современные феминистические исследователи считают, что патриархальное предубеждение против женщин не только стало причиной отсутствия их у Павла в 1 Кор 15, но и в самих евангельских повествованиях, заставило авторов затушевать и приглушить роль женщин в зарождении пасхальной веры⁵. В результате историчность этой роли женщин оказывается еще более достоверной. Если даже евангелисты, записывавшие эти рассказы, чувствовали себя с ними не слишком удобно и

старались их как-то «затушевать» — тем более поразительно, что они вообще их записали. Возможно, роль женщин была так надежно удостоверена преданиями, что авторы евангелий просто не могли от нее отказаться. В ходе такой феминистической аргументации часто указывают на то, что этот вопрос был тесно связан с отношением к власти и авторитету. Свидетель пасхальных событий был авторитетом для церкви — и стремление приглушить роль женщин-свидетельниц отражает желание снизить авторитет женщин, высокий в древнейших церковных общинах, однако в тех контекстах, в которых писались евангелия, уже утраченный. Так от проблемы достоверности рассказов женщин мы переходим к проблеме иерархии и власти. Наиболее ярко выражен этот переход в феминистической реконструкции происхождения христианства — которая, на мой взгляд, справедливо указывает на обычно пренебрегаемые свидетельства ведущей роли женщин в древнейшем христианстве, но в развитии этого тезиса порой чересчур увлекается недоказуемыми спекуляциями. Однако необходимо согласиться с тем, что сомнение в достоверности рассказов женщин (если оно вообще имело место) было связано с патриархальной структурой общества, в которой мужчины, обладавшие публичной властью, могли отвергнуть свидетельство женщины в суде. Стоит отметить, впрочем, что эта закономерность могла и не действовать в раннехристианских общинах, где поначалу рассказывались и передавались из уст в уста истории женщин.

Аргумент, что истории женщин убедительны сейчас именно потому, что не были убедительны (по крайней мере для мужчин) тогда, разумеется, и в наше время не всех убеждает. Существует мощная традиция, особенно в немецкой науке⁶, в наше время представленная Гердом Людemanном в его книге о воскресении⁷, согласно которой рассказ о пустой гробнице — легенда, относящаяся к более позднему времени. Основной принцип для нее — приоритет Павла, причем берется во внимание не только то, что пустая гробница и женщины в керигме 1 Кор 15 не упоминаются,

но и предполагаемый нефизический характер воскресения у Павла, в сравнении с которым необходимость «убрать» мертвое тело Иисуса из гробницы выглядит позднейшим добавлением, грубым и материалистичным.

Последнее из сказанного я в этой главе рассматривать не собираюсь; однако для наших целей полезно будет осветить взаимосвязь керигматических сообщений, таких, как в 1 Кор 15:3-7, и евангельских повествований, примером которых служит рассказ о женщинах у пустой гробницы и о явлении Иисуса женщинам. Разумеется, это разные жанры (устные или письменные). Керигма Павла состоит из списка событий с некоторыми богословскими комментариями: от «Христос умер за грехи наши» через «воскрес в третий день» и заканчивая каталогом явлений Иисуса по воскресении. Такие керигмы известны нам и из других источников, в особенности из проповедей в Деяниях Апостолов, где в такие «краткие изложения» включаются также служение Иисуса и ожидание его пришествия и будущего Суда.

Те, кто указывает на первенство Павла, желая опровергнуть евангельские повествования о женщинах у пустой гробницы, полагают, что эти рассказы выросли из керигмы. Говорится, например, что слова таинственного юноши у Марка, сказанные женщинам у гробницы: «Иисуса ищите Назарянина, Распятого. Он воскрес» (Мк 16:6) — это изначальная керигматическая церковная проповедь об Иисусе (он был распят и воскрес), вокруг которой уже позднее сложилась история. Однако против такого подхода имеются по меньшей мере два убедительных аргумента. Во-первых, непонятно, почему этот аргумент применяется к повествованиям о воскресении, но не применяется к историям о служении Иисуса. Очень мало кто (если вообще кто-либо) верит, что о служении Иисуса вначале делались лишь краткие утверждения, вроде тех, которые мы находим в проповедях в Деяниях Апостолов — например, Иисус «ходил, благоворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (10:38), а те истории об исцелениях и изгнаниях бесов, что мы встречаем в

евангелиях, «выросли» — таким же образом — из этой керигмы. Если же такие истории рассказывались об Иисусе с самого начала — почему бы не предположить, что и истории о воскресении как с участием женщин, так и все прочие тоже рассказывались с самого начала, наряду с керигматическими «суммами» вроде той, которую приводит Павел в 1 Кор 15? Мы имеем дело с двумя жанрами — отдельными рассказами об Иисусе и керигматическими краткими пересказами евангельской истории в целом — которые существовали в древней церкви бок о бок, выполняя различные задачи. Нет никаких причин полагать, что один жанр развился из другого⁸.

А во-вторых, тезис, что рассказы о воскресении развились из керигмы, встречает на своем пути непреодолимое препятствие: список явлений по воскресении, приведенный у Павла в 1 Кор 15, и рассказы о воскресении в евангелиях заметно — и весьма примечательно — не совпадают⁹. Мало того, что две истории о женщинах — об обнаружении пустой гробницы и о явлении им ангела — не находят себе параллелей у Павла (и то же можно сказать о явлении двум ученикам по дороге в Эммаус); помимо этого, в евангелиях не находится никаких параллелей для трех из пяти явлений в списке Павла (не считая явления ему самому): явления Петру, более чем пятистам людям одновременно и Иакову. Даже оставшиеся два явления в списке Павла — Двенадцати и всем апостолам — не так-то легко соотнести с явлениями группам апостолов, о которых рассказывают евангелия. Если рассказы о явлениях по воскресении развились из керигмы — где, спрашивается, рассказ о явлении Петру (которое у Луки только упоминается), или о явлении Иакову (рассказ о нем сохранился лишь во фрагменте «Евангелия евреев»), или о явлении пятистам людям, вообще не похожем ни на что в евангелиях? Такое странное расхождение между керигмой, которую цитирует Павел, и евангельскими повествованиями о воскресении, ясно указывает на то, что мы имеем дело с двумя независимыми (хотя, возможно, и как-то связанными между собой) формами, в которых

весть о пасхальных событиях передавалась, быть может, с самого зарождения церкви.

2. ФОРМИРОВАНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ О ВОСКРЕСЕНИИ

В этом разделе, перед тем как внимательно взглянуть на роль женщин в повествованиях о воскресении, я вкратце опишу, как именно, на мой взгляд, евангелисты составляли свои повествования на основе устных преданий. Многочисленные попытки проследить развитие этих преданий до их включения в евангелия представляются мне по большей части неубедительными — или как минимум непроверенными. Как я покажу далее в этой главе, есть причины полагать, что во многих случаях отдельные предания прямо отражают устные свидетельства тех, кто был очевидцами этих событий.

(1) Вполне вероятно, что устные предания, известные евангелистам, представляли собой набор отдельных кратких историй, без каких-либо прочных связей между ними. В таблице 3 (с. 320) перечислены такие эпизоды — составные части евангельских повествований, и указано, где в евангелиях они размещены. (Я включаю в таблицу и неканонические евангелия: даже относительно поздние и зависимые от канонических евангелий, они, тем не менее, в такого рода исследованиях обладают немалой сравнительной ценностью. В некоторых случаях, несмотря на свое знакомство с одним или несколькими каноническими евангелиями, они, возможно, опираются на устные предания, от канонических евангелий независимые. Для изучения повествований о воскресении наиболее интересна пространная концовка Евангелия от Марка [Мк 16:9–20], которое я, вместе с подавляющим большинством современных ученых, считаю позднейшим добавлением к изначальному тексту Евангелия от Марка; «Евангелие от Петра», сохранившийся текст которого обрывается на первом и, возможно, единственном рассказе о явлении

после воскресения¹⁰, и «Послание апостолов» [*Epistula Apostolorum*] II века¹¹).

О том, что предания о воскресении были известны евангелистам в виде коротких, не связанных друг с другом рассказов, можно заключить из того, что мы не знаем ни одного случая, когда у нескольких евангелистов эти рассказы соединялись бы одинаково. Каждый евангелист отбирал и сочетал элементы преданий о воскресении по-своему, создавая уникальный сюжет. Например, и Лука, и Иоанн связывают два рассказа, в которых гробница оказывается пустой: сначала это обнаруживают женщины, затем Петр (у Иоанна — вместе с Любимым Учеником). Однако, если Лука излагает эти истории одну за другой, то Иоанн разбивает первую, вставив в нее вторую, и соединяет конец первой истории с третьей — явлением Иисуса Христа Марии Магдалине у гробницы. Стоит отметить также, что, если канонические евангелисты по-разному связывают эти рассказы — «Евангелие от Петра» просто рассказывает все три истории одну за другой, без каких-либо связей. В этом отношении оно, возможно, стоит ближе канонических евангелий к устной традиции — не в том смысле, что оно независимо от канонических евангелий¹², но в том, что эта зависимость, какова бы она ни была, прошла через горнило устного распространения, в котором влияние текстуальных источников растворилось в живой устной традиции с ее типичными чертами¹³.

(2) Вместе с тем у всех евангельских повествований о воскресении прослеживается типичная общая структура. Иногда говорят, что евангельские повествования о воскресении отличаются от повествований о Страстях именно наличием этой общей структуры, которой в повествованиях о Страстях нет¹⁴. То, что это не так, ясно видно из таблицы 4 (с. 323). За исключением Евангелия от Марка, которое в своей изначальной форме, по-видимому, заканчивается обнаружением пустой гробницы, все канонические евангелия имеют трехчастную структуру¹⁵: начинается все с пустой гробницы, которую видят две группы свидетелей (ученицы и

ТАБЛИЦА 3: ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

	Марк	Матфей	Лука	Иоанн	«Евангелие от Петра»	«Послание апостолов»	Пространная концовка от Марка	Другие
Стража у гробницы		●			●			«Евангелие назореев»?
Женщины находят гробницу пустой	●	○	●	●	○	○		
Явление женщинам	(●) ¹⁶	●		●		○	○	
Явление путникам			●				○	
Явление Иакову								«Евангелие евреев», Первое послание Иакова
*Явление ученикам вечером Пасхи			●	● ¹⁷		○	○	
*Явление ученикам на горе Галилейской		●						
*Явление ученикам во время рыбной ловли				●	●			
*Явление ученикам на горе Масличной ¹⁸								Деяния, «Апокалипсис Петра», гностические евангелия
Вознесение			●			○	●	Деяния, «Апокалипсис Петра», «Апокалипсис Иакова»

● — случаи, в которых, по моему мнению, тексты независимы от известных нам литературных источников и с большой вероятностью опираются прямо на устные предания.

○ — случаи, в которых вероятно заимствование из известных нам литературных источников. «Послание апостолов» и пространная концовка Евангелия от Марка, по всей видимости, пересказывают предания, зависимые от канонических евангелий, однако без прямого использования канонических текстов. (В колонке «Другие» я не произвожу такого деления.)

* — эпизоды, в которых обычно упоминается послание апостолов на проповедь.

ученики, или стражи и ученицы), а заканчивается явлением Христа, во время которого группа апостолов получает от Воскресшего поручение свидетельствовать о нем и проповедовать Благою весть. Между пустой гробницей и явлением группе апостолов рассказывается еще об одном явлении (женщинам — у Матфея и Иоанна, путешественникам в Эммаус — у Луки). Это «срединное» явление во всех случаях имеет задачу — не единственную, но важнейшую — литературный переход от пустой гробницы к ученикам, собравшимся в ожидании воскресшего Христа. В каждом евангелии такой «переход» имеет собственную форму, но во всех случаях эта литературная задача срединного эпизода не вызывает сомнений. Возможно, автор пространной концовки Евангелия от Марка стремился привести окончание Евангелия от Марка в согласие с этой схемой, которую видел у Луки и Иоанна: в результате он включил в свое повествование оба переходных эпизода — и из Иоанна, и из Луки¹⁹. То, что эта трехчастная структура появляется независимо (на мой взгляд) друг от друга у Матфея, Луки и Иоанна, означает, скорее всего, что она пришла в евангелия из устной проповеди. Составляя евангелия, их авторы зафиксировали три основных элемента проповеди и сплели их в единое повествование. Стоит отметить также, что эта трехчастная структура предполагает определенную сюжетную экономию,

по-видимому, сознательно избранную. Иными словами: евангелисты несомненно знали и другие устные предания о явлениях по воскресении, однако в каждом случае выбирали одно из них, на их взгляд наиболее подходящее для центрального, «переходного» эпизода. Для заключительной сцены — призвания апостолов на проповедь — Матфей и Лука также выбрали по одному, разному, эпизоду. Иоанн здесь идет своим путем: он расширяет заключение, вводя еще одно явление группе апостолов в Иерусалиме, в связи с чем рассказывает историю Фомы, а затем, позволив себе роскошь эпилога, включает фактически второй рассказ о призвании проповедовать в главу 21.

(3) Итак, с чем же связаны различия в евангельских рассказах о воскресении, вызывающие столько споров и сомнений?²⁰ Я вижу здесь следующие пять факторов:

- а) Каждый евангелист *выбирал определенные предания из множества* — отчасти по литературным соображениям, поскольку стремился изложить события связно и в логической последовательности, отчасти — руководствуясь своими богословскими интересами и задачами.
- б) Евангелисты зависимы от *различных устных форм* одних и тех же преданий. Например, в случае с женщинами у пустой гробницы Матфей зависит от Марка, а Лука и Иоанн, на мой взгляд — от различных устных форм предания об этом событии, с которыми они были знакомы²¹. Если мы не считаем, что Лука зависит от Иоанна или наоборот, то не можем приписать появление двух ангелов в их рассказах, в отличие от одного в рассказах Марка и Матфея, редактуре одного из евангелистов. Возможно, два ангела уже присутствовали в устном предании, известном и Луке, и Иоанну.
- в) Каждый евангелист стремился связать отобранные им эпизоды в *единое повествование*. За общей трехчастной структурой, характерной, как я уже отметил, для Матфея, Луки

**ТАБЛИЦА 4: СТРУКТУРА ПОВЕСТВОВАНИЯ, ХАРАКТЕРНАЯ
ДЛЯ ЕВАНГЕЛЬСКИХ РАССКАЗОВ О ВОСКРЕСЕНИИ**

	Пустая гробница (двойное свидетельство)	Явление	Явление и послание апостолов на проповедь
Матфей	Открыта: стражники Пуста: женщины	Женщинам (2)	11 в Галилее (на горе)
Лука	Пуста: женщины Пуста: мужчины	Путникам (2)	11 вечером Пасхи
Иоанн	Пуста: женщины Пуста: мужчины	Женщине (1)	Более 10 вечером Пасхи (более 11 неделю спустя) 7 в Галилее (на рыбной ловле)
«Евангелие от Петра»	Исход: стражники Пуста: женщины		3 в Галилее (на рыбной ловле) (послание на проповедь?)
«Послание апостолов»	Пуста: женщины	Женщинам (3)	11 (сразу)
Марк вместе с пространной концовкой	Пуста: женщины	Женщинам (1) Путникам (2)	11 вечером Пасхи

и Иоанна, стоят оригинальные для каждого евангелия последовательность и соединение эпизодов. В результате между евангелиями имеются значительные различия. Как мы уже отмечали, Лука и Иоанн рассказывают разные истории, поскольку по-разному сочетают рассказ о приходе женщин к пустой гробнице с рассказом о приходе туда же мужчин.

г) Не стоит забывать и о других *литературных задачах* евангелистов. Искусные рассказчики, они пользовались свободой,

необходимой автору для того, чтобы наиболее эффективно и привлекательно подать свою историю. Сравнивая евангелия, мы слишком часто сосредоточиваемся на богословских причинах различий между ними — в ущерб причинам чисто литературным. Вполне возможно, например, что Иоанн по чисто литературным причинам делает героиней сцен у пустой гробницы одну Марию Магдалину, в то же время указывая на то, что она была не одна, ее собственными словами: «Не знаем, куда положили его» (20:2). Сосредоточенность на одном герое дает читателям более живое представление о его характере, чувствах и реакциях, помогает им самим ощутить себя участниками сцены, мысленно отождествившись с ним. Встреча Марии с Иисусом настолько эмоционально наполнена, так завораживает читателя, как не может взволновать и заморозить рассказ о явлении Иисуса двум Мариям у Матфея. Это не значит, что во внимании Иоанна к одной Марии нет и богословской стороны: далее мы увидим, что такая сторона есть — однако она связана с литературными задачами.

- д) Наконец, пересказ этой истории у каждого евангелиста, разумеется, обуславливался отчасти и *богословскими задачами*. О них мы поговорим позже.

(4) В таблице 5 (с. 325–326) я анализирую различные формы двух эпизодов повествования с участием женщин: обнаружение пустой гробницы и явление им воскресшего Иисуса. Таблица представляет собой конспект сходств и различий между ними — полезную «шпаргалку», к которой смогут обращаться читатели в ходе изучения роли женщин в каждом из канонических евангелий, о которых я буду говорить в параграфах 4–7.

ТАБЛИЦА 5: ДВА ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ЭПИЗОДА С УЧАСТИЕМ ЖЕНЩИН

А. Женщины находят гробницу пустой

	Марк	Матфей	Лука	Иоанн	«Евангелие от Петра»	«Послание апостолов»
В первый день рано поутру	●	●	●	●	● (дня Господня)	
Женщины приходят к гробнице	● 3	● 2	● (3 и более)	● (1, возможно, более)	● (1 и более)	● 3
Приносят благовония	●		●		?	●
Обнаруживают, что камень отодвинут	●		●	●	●	●
Ангел отодвигает камень		●			[●]	
*Женщина плачет					●	
Женщины видят ангела (ангелов)	● 1	(●, 1)	● 2	● 2	● 1	
Ангел(ы) сообщает им о воскресении	●	●	●		●	
*Ангел приказывает им рассказать об этом ученикам	●	●				
Женщины никому не говорят		●				
*Женщины рассказывают ученикам		(●)	●	●		

*Ученики им не верят			●			
----------------------	--	--	---	--	--	--

Б. Иисус является женщине / женщинам

	Матфей	Лука	Иоанн	«Евангелие от Петра»	«Послание апостолов»	Марк с пространной концовкой
Иисус является женщинам		● 2		● 1	● 3	● 1
* Женщины плачут			●		●	
От неузнавания к узнаванию			●			
Упоминается прикосновение к Иисусу	●		●			
Женщины поклоняются Иисусу	●					
* Он приказывает им рассказать ученикам	●		●		● дважды	
...братьям	●		●		● вашим	
* Женщины рассказывают ученикам					● дважды	●
* Ученики им не верят					● дважды	●

* — мотивы, общие для разделов таблицы А и Б.

3. ДОВЕРИЕ К ЖЕНЩИНАМ

Согласно Лк 24:10–11, когда женщины, вернувшись от гробницы, рассказали апостолам (т.е. одиннадцати), что ангелы сообщили им о воскресении Иисуса из мертвых, то «показались им слова их пустыми, и не поверили им» (24:11). Пространное окончание Евангелия от Марка говорит то же самое о сообщении Марии Магдалины, что она видела воскресшего Иисуса: ученики «не поверили» (16:11). «Послание апостолов», авторы которого, не стесненные знанием канонических повествований²², достаточно свободно пересказывают предания, повествуют о том, что Иисус посылает двух женщин по очереди сообщить одиннадцати, что он восстал из мертвых. Но ученики не верят ни той, ни другой. «Что нам делать с тобой, о женщина? Он мертв и похоронен — как может он быть жив?» — раздраженно отвечают они (*Послание апостолов*, 10). Что здесь имеется в виду: только ли то, что рассказ женщин звучал совершенно невероятно — или же в вопросе доверия к сообщению имел значение и пол вестников? Может быть, мужчины не готовы были отнестись к этой новости всерьез, потому что ее принесли женщины? Сами тексты на этот счет никаких указаний не дают, хотя слова мужчин в «Послании апостолов»: «Что нам делать с тобой, о женщина?» — намекают на то, что пол здесь имеет значение.

Однако не у всех авторов картина одинакова. Матфей в своем повествовании ничего не говорит о том, как апостолы восприняли сообщение женщин, однако можно предположить, что им поверили, — иначе непонятно, почему ученики выполнили повеление Иисуса и отправились в Галилею (28:16). Стоит отметить также, что тот же мотив недоверия появляется и в случаях, когда вестниками становятся мужчины. Так, в пространной концовке Евангелия от Марка — в отличие от рассказа Луки о путешествии в Эммаус (см. 24:34–35) — говорится: когда два путника рассказали, что видели Господа, остальные им не поверили.

Иоанн ничего не сообщает о реакции учеников на рассказ Марии Магдалины о встрече с Иисусом, однако изображает, как Фома не верит известию от остальных учеников-мужчин (Ин 20: 24–25). Вопрос веры — даже учеников в присутствии самого Иисуса (Лк 14:37–41; *Послание Апостолов*, 11) — важная тема повествований о воскресении, отнюдь не ограниченная участием женщин.

Однако, хотя пол вестников — не самый важный аспект этой темы и значение его не стоит преувеличивать, тем не менее остается вопрос, имеет ли он значение вообще. Не свидетельствует ли культурный контекст этих повествований о том, что к словам женщин принято было относиться недоверчиво? Чаще всего в ответ на этот вопрос исследователи ссылаются на то, что — по крайней мере, по общему правилу²³ — женщины не допускались к свидетельству в иудейских судах²⁴. Поскольку наша история в судах не излагалась, стоит обратить внимание не столько на саму фарисейскую галаху, сколько на пояснение, которое дает к ней Иосиф Флавий: «Из-за легкомыслия и порывистости их пола» (*Иудейские древности*, 2.219)²⁵. Это, разумеется, выражение обычного предрассудка древнего мира: женщины, мол, менее рациональны, чем мужчины, легче поддаются эмоциям, на них легче повлиять, они слишком склонны делать поспешные заключения, не обдумав все как следует²⁶. Хотя это и не вело к постоянному недоверию женщинам, однако несомненно формировало реакцию мужчин на их сообщения — особенно такие, которые сами по себе звучали странно²⁷.

В случае с рассказами женщин о воскресении у нас имеется и более специфический материал для сравнения. Известно немало свидетельств, что в греко-римском мире образованные мужчины считали женщин в целом религиозно внушаемыми, готовыми поддаваться суеверным фантазиям и впадать в эксцессы в религиозных практиках²⁸. Страбон, например, пишет, что «имея дело с толпой женщин... философ не может повлиять на них разумными доводами, увещевая к вере, благочестию и благоговению:

нужен также и религиозный страх, а он не возникает без мифов и чудес» (*География*, 1.2.8).

По счастью, у нас есть образец такого предрассудка, направленный именно против Марии Магдалины как предполагаемой свидетельницы воскресения — принадлежит он язычнику-интеллектуалу II столетия, врагу христианства Цельсу: «А после смерти он снова встал, и показывал свои раны и пронзенные ладони. Но кто это видел? Ты сам говоришь — истеричная женщина, да, может быть, еще кто-нибудь²⁹ из числа обманутых той же ворожкой» (по Оригену, *Против Цельса*, 2.55)³⁰. Даже допуская, что полемические стрелы Цельса направлены именно против женщин-свидетельниц, нельзя не отметить: свидетельство Марии Магдалины о воскресении было известно столь широко, что Цельс счел нужным отталкиваться именно от него. Едва ли можно сомневаться, что пол «истеричной» или «безумной»³¹ женщины занимает значительное место в ядовитой полемике Цельса.

Но что сказать об иудейском культурно-религиозном контексте, в котором поначалу рассказывались истории о женщинах у гробницы? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к нескольким свидетельствам, раньше, насколько мне известно, не рассматривавшимся в связи с евангельскими повествованиями³². Они исходят из «Библейских древностей» Псевдо-Филона — источника, странным образом вообще крайне редко используемого в исследовании палестинского иудаизма новозаветного периода. В труде Псевдо-Филона женщинам отводится видное место и важная роль в истории Израиля. В двух случаях он (местоимение «он» по отношению к нему я использую с осторожностью — нельзя исключать, что эта книга написана женщиной)³³ описывает, как библейские героини получают откровение от Бога, однако окружающие им не верят. В одном случае (*Библейские древности*, 9:10) такая героиня — сестра Моисея, которую Библия именует пророчицей (Исх 15:20) и которой, еще до рождения ее брата, «Библейские древности» приписывают пророческий сон.

Такое творческое развитие Библии вообще характерно для этой книги.

Дух Божий нашел на Мариам однажды ночью, и увидела она сон, а утром рассказала о нем родителям, говоря: «Этой ночью было мне видение: муж в льняной одежде встал передо мной и сказал: иди, скажи родителям своим: дитя, что родится у них, пусть бросят в воду — ибо он тот, кто воду осушит. Через него явлю я множество знамений, и спасу народ мой, и будет он вождем народа». Когда Мариам рассказала о своем сне, родители не поверили ей³⁴.

Поражает параллель с историями женщин у гробницы — хотя приказ ангела: «Идите и скажите» имеется у Марка и Матфея, а неверие — у Луки. В рассказе Псевдо-Филона неожиданнее всего то, что родители Моисея, Амрам и Йохевед, были праведной парой. Амрам изображен как человек большой веры и верности Богу, любимый Господом. Казалось бы, в сюжете нет никаких основательных причин для того, чтобы они не поверили пророческому сну своей дочери. Похоже, в глазах Псевдо-Филона неверие в то, что божественное откровение может получить женщина, — вполне ожидаемая реакция, даже со стороны таких замечательных людей, как Амрам и его супруга. И однако нет сомнений, что Псевдо-Филон изображает откровение, данное Мариам, как истинное (в конце главы он напоминает, что оно сбылось — 9:16), а значит, читатели в этом месте должны подумать: Амраму и Йохевед следовало бы ей поверить!

Косвенное подтверждение такого понимания этой истории находим мы в удивительной параллели у Иосифа, который также рассказывает о вещем сне, предсказывающем, что сын Амрама и Йохевед освободит Израиль. Однако здесь сон снится самому Амраму: Амрам рассказывает о нем своей жене, и они верят обетованию Бога (*Иудейские древности*, 2.210–218). Здесь откровение дается Богом мужчине — и вопрос о том, можно ли ему верить, не поднимается вообще. Знал ли Иосиф предание

о сне Мариам и его исправил³⁵, или Псевдо-Филон был знаком с преданием, рассказанным Иосифом, и его переделал — мы сказать не можем. Иосиф, безусловно, способен был исправить даже библейский текст, если речь в нем шла об откровении, данном женщине. Когда в Книге Бытия Ревекка спрашивает Бога о своих нерожденных детях и получает о них пророчество (Быт 25:22–23), у Иосифа молится и получает пророчество от Бога ее муж Исаак (*Иудейские древности*, 1.257). Не каждый раз Флавий убирает или переделывает эпизоды, где Бог разговаривает с женщиной или говорит через женщину, — однако явно старается их минимизировать³⁶ и в целом сокращает до нескольких женщин, которые в Библии названы пророчицами: Деворы (*Иудейские древности*, 5.200–209) и Олды (Хульды) (*Иудейские древности*, 10.59–61), но не Мариам, которую называет пророчицей Библия (Исх 15:20), но не Иосиф Флавий³⁷.

Второй пример откровения, данного женщине и встречающего недоверие у окружающих, в книге Псевдо-Филона (*Библейские древности*, 42:1–5) связан с пересказом библейской истории о рождении Самсона. В версии Псевдо-Филона родители Самсона, Маной и Елума (так он называет жену Маноя), бранятся между собой, выясняя, кого из них винить за бездетность. Елума молит Бога, чтобы это ей открылось. Бог посылает ангела сказать ей, что бесплодна она, однако Бог дарует ей сына Самсона, который будет назореем и освободит Израиль от филистимлян. Затем, как и в Книге Судей, ангел сообщает матери Самсона о скором рождении сына, и она пересказывает мужу, Маною, то, что сказал ей ангел:

Она пришла в дом мужа своего и сказала ему: «Смотри, я возложу руку на уста свои и буду всегда молчать пред тобою, ибо напрасно я похвлялась и не верила словам твоим. Ангел Господень явился мне сегодня и сказал: Елума, ты бесплодна, но ты зачнешь и родишь сына». Маной не поверил своей жене; смутившись и опечалившись, удалился он в верхние покои и молился там, говоря: “Неужто я

недостойн видеть знамения и чудеса, посылаемые нам Богом, или взирать в лицо вестника Его?» (Библейские древности, 42:4–5)³⁸.

Реакция Маноя на сообщение Елумы — «не поверил своей жене» — никак не следует из библейского текста. Она снова открывает нам представления Псевдо-Филона о том, как, скорее всего будет встречено сообщение об откровении, явившемся женщине. Затем у Псевдо-Филона, как и в Библии, Маной молится — однако Псевдо-Филон переписывает его молитву. Маной, оказывается, трудно поверить в то, что откровение было дано его жене, а не ему, мужчине. Далее история развивается как живой упрек этому патриархальному предрассудку: Бог все-таки удостоивает Маноя услышать свой голос, однако ангел возвращается к его жене и посылает ее за мужем (42:6–7). Псевдо-Филон явно использует эту историю для опровержения господствующего мнения, что напрямую Бог общается только с мужчинами, а женщины могут получать откровение лишь через посредство мужчин. Он подробно рассказывает о случае из Библии, когда откровение было дано именно женщине, а мужчине — лишь через нее.

В намного более поздней иудейской экзегезе этой истории, дошедшей до нас в «Числах Рабба», мы находим такое же истолкование (возможно, это свидетельствует об общей экзегетической традиции). Оно очень похоже, но не совсем тождественно истории Псевдо-Филона. Здесь комментируется Суд 13:12–13, где Маной спрашивает ангела: «Итак, если исполнится слово твое, как нам поступать с младенцем сим и что делать с ним?», и получает ответ: «Пусть он остерегается всего, о чем я сказал жене».

И сказал Маной: *«Итак, если исполнится слово твое»*. Он говорит: *«Прежде я слышал это от женщины — а женщины не созданы для того, чтобы давать указания или чтобы на слова их можно было полагаться; но теперь пусть исполнится слово твое — хочу услышать эти слова из твоих уст, ибо на слова жены я не могу положиться; она могла изменить какие-то слова, или что-то пропустить, или*

прибавить... И Ангел Господень сказал Маной: пусть он остерегается всего, о чем я сказал жене. Так говорит он, дабы почтить эту женщину и научить мужа ею дорожить. (*Числа Рабба*, 10:5)³⁹.

Здесь Маной откровенно объясняет, почему не верит жене: на слова женщины нельзя положиться («она могла изменить какие-то слова, или что-то пропустить, или прибавить»). Это обычный предрассудок о «неразумии» женщин. Возможно, он же, хотя и неназванный, действует у Псевдо-Филона. Быть может, он объясняет, почему женщина не воспринималась как достойная получательница и передатчица откровения. Однако особая ценность этих двух примеров из Псевдо-Филона в том, что они рассказывают именно о получении откровения — то есть о том же, что происходит в повествованиях о воскресении. То, что весть о воскресении получили женщины, противоречит общему тогдашнему убеждению в том, что иметь дело с Богом должны в первую очередь мужчины. Именно это убеждение Псевдо-Филон, по-видимому, стремится опровергнуть на протяжении всей своей книги⁴⁰, особенно изображая рядом с видными героями библейской истории подобных им героинь: дочь Иеффая становится вторым Исааком⁴¹, Девора — вторым Моисеем.

В свете этого мы видим, что, если в иудейском контексте существовала какая-то проблема с доверием к рассказам женщин о воскресении, то речь шла не об их ненадежности как свидетельниц или склонности поддаваться иллюзиям в религиозных вопросах, а о более конкретном патриархальном религиозном предрассудке: считалось, что с Богом имеют дело прежде всего мужчины. Во всех этих историях женщины получают откровение от Бога, а затем передают его мужчинам. Не элемент ли это того самого эсхатологического обмена статусами, в котором первые должны стать последними, а последние первыми, дабы никто не хвалился перед Богом?⁴² Если так, легко понять, почему Петр у Луки не верит женщинам, но все же спешит к гробнице, чтобы все увидеть самому — точно так же, как Маной

не верит откровению жены, но очень хочет услышать то же откровение сам.

Кажется не случайным, что из всех канонических евангелистов именно у Луки мы видим параллель к мотиву, подмеченному нами у Псевдо-Филона⁴³. Женщины, принимающие откровение, не должны были удивить читателей Луки: ведь таковы все три героини его явно гиноцентричного рассказа о благовещении и рождестве⁴⁴. С параллелизацией мужских и женских персонажей у Псевдо-Филона вполне сравнима часто отмечаемая тенденция Луки создавать разнополюсные пары героев⁴⁵. В рассказе Луки о воскресении реакция мужчин на сообщение женщин о пустой гробнице работает так же, как и аналогичный мотив у Псевдо-Филона: это полемика с мужским предубеждением, согласно которому женщинам не может быть дано откровение. Нет сомнения, что апостолам следовало поверить женщинам⁴⁶. Когда следующие в Эммаус пересказывают то, что видели женщины, подразумевая, что насчет пустой гробницы они еще были правы, но насчет воскресения Христа, конечно, заблуждались — ведь мужчины его не видели (Лк 24:22–24), Иисус инкогнито отвечает им: «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (24:25)

И все же — не умаляет ли роль женщин рассказ Луки о воскресении? У Луки они первыми слышат о воскресении Иисуса, однако его не видят. Быть может, их посредничество между откровением о воскресении и мужчинами не имеет особого значения — ведь очень скоро воскресший Господь начинает являться мужчинам и именно им поручает свидетельствовать о себе в мире?⁴⁷ Обратимся теперь к этому более широкому вопросу, который можно задать в отношении всех четырех евангелий: не принижает ли роль женщин то, каким образом евангелисты включают рассказ о них в целостное повествование о воскресении?

4. ЖЕНЩИНЫ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

Чтобы присмотреться более внимательно к роли женщин в каждом из евангелий, для начала нам необходимо вспомнить трехчастную структуру рассказа о Воскресении, характерную, как мы уже отметили, для Матфея, Луки и Иоанна. В этой структуре стабильны первый и третий элементы — обнаружение пустой гробницы и явление апостолам с поручением проповедовать всему миру — но второй элемент варьируется. В первом эпизоде роль женщин, очевидно, ключевая. У Матфея и Луки, как и у Марка, женщины в качестве свидетельниц пустой гробницы получают уникальный статус: они же стояли у креста во время смерти Иисуса и у гробницы во время его похорон. Они знают, что в гробницу Иисус был положен мертвым и что гробница, где его похоронили, та самая, что пасхальным утром была обнаружена пустой. Стражникам в рассказе Матфея, по-видимому, тоже все это известно; однако, поскольку Матфей не дает никаких указаний на то, что они рассказывали свою историю кому-то, кроме иудейских властей, в качестве свидетелей они здесь не выступают. Таким образом, свидетельство женщин о пустой гробнице и об ангеле было и остается уникальным. Никто из других посетителей гробницы, в том числе и учеников-мужчин, воспроизвести его не может. Вот почему в евангельских рассказах о пустой гробнице неизменно присутствует свидетельство женщин: именно оно важно для читателей. И, хотя пустая гробница — совсем не то, что сам воскресший Христос, все евангелия отводят ей достаточно значимое место.

Второй элемент в трехчастной структуре, на мой взгляд, в каждом случае играет роль литературного «мостика», перекинутого от пустой гробницы — к группе апостолов, которым является Иисус и посылает их свидетельствовать о себе. У Матфея женщины по пути от гробницы встречают Иисуса — и слышат от него повеление сказать мужчинам, чтобы те шли в Галилею, где

он с ними встретится. Подразумевается, что женщины передадут эту весть одиннадцати, а те поверят и послушаются. Вот почему одиннадцать встречаются с Иисусом уже на горе в Галилее. Нам же необходимо рассмотреть вопрос, признается ли эпизод с явлением Иисуса женщинам лишь литературным «приготовлением» к явлению его одиннадцати мужчинам. Здесь я сделаю три замечания.

Во-первых, стоит обратить внимание на параллель с историей Елумы и Маноя у Псевдо-Филона. Предположение мужчин, что откровение дается мужчинам и лишь через них передается женщинам, здесь переворачивается с ног на голову: откровение получает женщина и делится им с мужчиной. Сам мужчина затем также встречает ангела Божьего — но лишь после того, как женщина, которой явился ангел, его зовет. Это гарантирует, что он не сможет, вновь впад в обычный мужской предрассудок, забыть о роли женщины и приписать честь свидетеля явления ангела себе. Таким же образом и у Матфея с Господом встречаются как две женщины, так и одиннадцать мужчин, однако явление женщинам не только хронологически первично, но и по существу необходимо для явления мужчинам. Лишь после того как мужчины поверили и повиновались откровению, переданному через женщин, Господь предстал перед ними. Приоритет женщин составляет здесь своего рода позитивную дискриминацию: переворот обычных представлений о приоритете одного пола над другим указывает, что явления Воскресшего образуют некую новую реальность, в которой нет места гендерным стереотипам.

Во-вторых, две женщины у Матфея, как и Мария Магдалина у Иоанна, — примеры образцового ученичества. Они понимают, кто перед ними, и поклоняются ему, как и одиннадцать апостолов (Мф 28:9, 17). Это не случайная деталь, но важная черта довольно сжатых рассказов Матфея о двух явлениях: она представляет собой кульминацию темы поклонения Иисусу⁴⁸, начатую поклонением волхвов в 2:11⁴⁹.

И в-третьих: что означает приказ Иисуса женщинам идти и рассказать ученикам (28:10) — приказ, который они уже получили от ангела у гробницы (28:7)? Исчерпано ли было его значение, когда они передали этот приказ одиннадцати — и верно ли, что на всех прочих учеников, включая и самих женщин, поручение Иисуса свидетельствовать о нем миру, данное одиннадцати (28:18–20), не распространялось? Разумеется, Матфей отводит одиннадцати некую особую роль; но это вовсе не означает, что роль женщин — свидетельниц воскресения была лишь переходной, что в дальнейшем она стала излишней и ненужной⁵⁰. Мы уже отмечали, что свидетельство женщин о пустой гробнице несомненно продолжалось и продолжается по сей день; то же можно отнести и к свидетельству женщин о самом живом Иисусе. Приказ «идти и сказать», данный в обоих случаях, разумеется, выходит далеко за рамки сиюминутной ситуации. Невозможно себе представить, чтобы женщины не рассказывали о своем опыте всем, кто желал их слушать. Таким образом, их свидетельство не заменяется свидетельством одиннадцати, но имеет собственную непреходящую ценность.

5. ЖЕНЩИНЫ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ЛУКИ

Что касается рассказа Луки о пустой гробнице — мы уже отметили, как, упомянув о том, что мужчины-апостолы не поверили женщинам, он открыто порицает предрассудок о мужском приоритете, указывая на то, что в этом случае откровение было дано женщинам. Развитие этой темы продолжается, когда странники, идущие в Эммаус, повторяют рассказ женщин (Лк 24:22–23) незнакомцу, а тот упрекает их за неверие (Лк 24:25). Стоит отметить, что посещение пустой гробницы Петром⁵¹, хотя и подтверждает свидетельство женщин, не может его заменить, ибо только они знали, в какой гробнице лежал Иисус (в этом Петр должен положиться на них) и только они слышали объяснение ангела, почему Иисуса там нет [изумление Петра (24:12)

не свидетельствует о вере в то, что Иисус воскрес, как становится ясно из слов странников (24:21–24)].

Второй элемент трехчастной структуры у Луки — эпизод с двумя путниками. Он выполняет необходимую функцию «мостика»: Клеопа и его товарищ рассказывают о пустой гробнице, а затем, узнав Господа, возвращаются в Иерусалим и присоединяются к группе учеников, которым является Господь и посылает их проповедовать. Возможно, Лука выбрал в качестве переходной эту историю, поскольку она позволяла развить тему исполнения пророческих писаний — важный мотив, в рассказе о воскресении присутствующий только у Луки. Но в результате Лука лишает женщин привилегии встретить воскресшего Господа первыми. В этой связи мне хотелось бы прежде всего отвергнуть предположение, высказываемое довольно часто, однако представляющее собой типичный «ложный след». Речь идет о мнении, что древние церкви, соперничая между собой за авторитет, приписывали первую встречу с воскресшим Господом каждая своему лидеру⁵². Все, что мы находим в евангелиях, решительно свидетельствует против этого. Если бы это было так — почему Евангелие от Матфея, четко ориентированное на Петра, называющее Петра камнем, на котором будет стоять церковь, приписывает первое явление Воскресшего женщинам и ни словом не упоминает об отдельном явлении Петру, о котором мы знаем от Луки и Павла? Если Лука по той же причине стремился сместить женщин с их привилегированного места — почему из его рассказа остается совершенно неясным, кому же Иисус явился первым, Петру или путникам на дороге в Эммаус?⁵³ И наконец, почему Иоанн, сообщая о поручении Иисуса Петру быть пастырем стада его, вставляет этот эпизод в рассказ о четвертом явлении Воскресшего?⁵⁴ Предположение, что он стремится принизить роль Петра, упомянув о ней в конце, не выдерживает никакой критики в сравнении с гораздо более вероятным: напротив, он подчеркивает роль Петра — как и роль Любимого Ученика — упоминая о них в эпилоге, который служит как бы преддверием

дальнейшей истории церкви. Я не нахожу никаких свидетельств того, что хронологическая последовательность явлений по воскресению сама по себе была как-то связана с авторитетом в древней церкви⁵⁵.

Каков же результат того, что явление Воскресшего женщинам у Луки не упоминается (такой вопрос мы можем задать, не углубляясь в споры о том, знал ли Лука это предание)? Его рассказ — точнее, пересказ — истории женщин у пустой гробницы сам по себе достаточно опровергает предрассудок о приоритете мужчин. Он позволяет Луке (в отличие от Матфея) включить женщин, не выделяя их специальным упоминанием, в третий элемент трехчастной структуры повествования — то есть в группу учеников, которым Иисус поручает свидетельствовать. То, что в этой сцене присутствуют и женщины, часто остается незамеченным, поскольку исследователи вообще слишком мало внимания уделяют тому, что Лука, в отличие от Марка и Матфея, сосредоточенных на Двенадцати (с добавлением женщин на поздней стадии), постоянно говорит о большой группе учеников⁵⁶. Именно у Луки Иисус посылает проповедовать не двенадцать человек, а семьдесят (без всяких указаний на то, что все семьдесят — мужчины). И в Галилее, и при входе в Иерусалим Иисуса у Луки сопровождает много учеников: «Множество учеников Его» (6:17; ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ), «все множество учеников» (19:37; ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν). Когда Лука, единственный из евангелистов, в контексте галилейского служения говорит о женщинах, следовавших за Иисусом в Галилее, и называет имена некоторых из них (8:2–3), смысл добавления их к Двенадцати (8:1) — не в том, чтобы, как с негодованием предполагают некоторые феминистические критики, выделить женщин в какую-то отдельную группу наряду с учениками-мужчинами и поставить их по отношению к Двенадцати в подчиненное положение, а в том, чтобы выделить Двенадцать и женщин как две особенно важные подгруппы в той большой группе людей, которых Лука именует учениками Иисуса⁵⁷. Это очевидно из

контекста евангелия в целом. Подтверждает это и Лк 24:6, где ангел предлагает женщинам вспомнить, как Иисус говорил *им*, будучи в Галилее, что умрет и воскреснет. Хотя слова предсказания Страстей здесь наиболее близки к 18:32–33, самому полному из трех предсказаний у Луки, данному Двенадцати (18:31) — это предсказание не было дано в Галилее. Следовательно, ангел, по всей видимости, имеет в виду предсказание в 9:22 и/или в 9:44, данное «ученикам/Его ученикам» (9:18, 43). Значит, в это понятие включаются и женщины.

Большая толпа учеников Иисуса, приветствовавших его как Мессию при триумфальном въезде в Иерусалим (19:37), либо пришла в город вместе с ним (см. 23:49), либо независимо от него прибыла туда на празднование Пасхи. Видимо, в этой толпе находилось большинство из тех, кто, согласно Деяниям апостолов, составил группу примерно из ста двадцати «братьев» перед Пятидесятницей (Деян 1:15). У креста, хотя Двенадцать и бежали, среди зрителей находилось немало учеников Иисуса, здесь названных «знавшими Его», в целях аллюзии на пророчество (Пс 38:11 [Мф 12]; 88:8 [Мф 9]): «Все же знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи» (Лк 23:49: πάντες οἱ γινώστοι... καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας). Союз «и» здесь имеет инклюзивное значение: женщины не упомянуты вскользь, как какая-то второстепенная деталь — они выделены в особую группу, поскольку являются главными действующими лицами двух следующих эпизодов: погребения Иисуса и обнаружения пустой гробницы.

В рассказах о воскресении Лука упоминает учеников таким образом, что становится понятно: речь не об одиннадцати, а о большой группе людей, в которую включены и женщины. Вернувшись от гробницы, женщины сообщают о своем открытии «одиннадцати и всем прочим» (24:9; τοῖς ἑνδεκά καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς)⁵⁸. Следовавших в Эммаус — не принадлежащих к одиннадцати — Лука называет «двое из них» (24:13; δύο ἐξ αὐτῶν), то есть «из их сообщества», а сами они, говоря о женщинах,

используют вполне аналогичное выражение «некоторые женщины из наших» (24:22; γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν)⁵⁹, то есть «некоторые женщины из нашего сообщества». Так что когда путешественники возвращаются в Иерусалим и встречают там «вместе одиннадцать апостолов и бывших с ними» (24:33; τοὺς ἑνδεκά καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς), читатель несомненно должен предположить, что там же находятся и женщины⁶⁰. При таком понимании никакие собственные поручения женщинам не требуются: они входят в большую группу учеников, которым дано одно поручение на всех. Таков естественный вывод из последовательного чтения Евангелия от Луки, и было бы методологической ошибкой отрицать его, основываясь на том, каким образом Лука строит начало своей следующей книги⁶¹.

6. ЖЕНЩИНЫ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

Не приходится сомневаться, что Иоанн в целом затушевывает роль женщин как свидетельниц у пустой гробницы в пользу Петра и, особенно, Любимого Ученика. Поскольку Иоанн не сообщает о том, что женщины присутствовали при погребении, его, очевидно, не интересует способность Марии Магдалины опознать нужную гробницу. В первое из двух посещений гробницы Мария Магдалина видит в темноте лишь отодвинутый камень и делает вывод, что тело украдено⁶². Внутри первыми заглядывают Петр и Любимый Ученик. В этот момент Иоанн, в стремлении изобразить Любимого Ученика как наиболее восприимчивого свидетеля⁶³, затушевывает роль женщин; однако, поскольку в целом это евангелие примечательно живыми и привлекательными портретами женщин — образцовых учениц⁶⁴, мы можем быть уверены, что с гендерными предрассудками это не связано. Стоит отметить также, что, в отличие от Матфея, открыто исключаящего женщин из группы апостолов, которым дается поручение, и Луки, который их в эту группу включает, Иоанн оставляет непроясненным, присутствовали ли женщины среди учеников

вечером пасхального воскресенья (Ин 20:19-23). Это означает, что роль женщин в повествовании о воскресении у Иоанна сосредотачивается на переходном эпизоде — явлении Воскресшего Марии Магдалине. Однако эта история — несомненно, как и рассказ Луки о путешествии в Эммаус, одна из двух наиболее запоминающихся евангельских историй о воскресении — с лихвой компенсирует отсутствие женщин в первом и третьем элементах трехчастной структуры у Иоанна.

У всех трех евангелистов, использующих трехчастную структуру, переходный элемент служит своего рода образцом того, как должен реагировать верующий на воскресшего Господа. В случае Марии Магдалины это очевидно из того, что она называет человека, окликнувшего ее по имени, Господом, и понимает, что не должна прикасаться к нему из боязни снова его потерять⁶⁵. Сильное действие этого короткого рассказа связано в первую очередь с интимным характером встречи один на один, столь отличной от других канонических историй о явлении Воскресшего [хотя и следующие эпизоды у Иоанна отличаются повышенным вниманием Иисуса к отдельным людям в группе: Фоме (20:26-29) и Петру (21:15-22)]. Такую черту Ч.Ф.Д.Моул называет «индивидуализмом» этого евангелия⁶⁶. Мария Магдалина представлена здесь как одна из овец стада доброго пастыря, о котором рассказывает притча в главе 10. Пастырь знает овец своих, а они знают его. Он каждую называет по имени, и они узнают его голос, но не узнают незнакомцев (10:3-5, 14, 27). Явившись Марии, Иисус начал исполнять свое обещание о том, что явит себя не миру, а лишь ученикам⁶⁷ и, более того, отдельно каждому, кто любит Иисуса и повинуется ему: «Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν) (Ин 14:21)⁶⁸.

В вопросе взаимоотношений между этим явлением и последующим, когда Иисус дает поручение группе учеников (20:21: «Как Отец послал Меня, так Я посылаю вас»), важно отметить два момента. Во-первых (учитывая, что Иоанн склонен выдвигать на

первый план учеников не из числа Двенадцати — Нафанаила, Любимого Ученика, а также женщин)⁶⁹, группа эта, возможно, не ограничена Двенадцатью (точнее, одиннадцатью); более того, мы знаем, что один из Двенадцати, Фома, там не присутствует. Это говорит о том, что, рассказывая о поручении, данном ученикам, Иоанн стремится изобразить «типичных представителей» учеников, однако не имеет в виду, что поручение было дано только им. Точный состав группы, присутствующей при описанном событии, остается неопределенным, ибо он неважен: какие бы ученики там ни находились, они представляли всех. То же самое происходит в главе 21, где чудесный улов рыбы под руководством Иисуса символизирует миссию, доверенную Иисусом ученикам. На рыбную ловлю идут семь учеников — символическое число, означающее полноту. Если бы их было больше, повествование стало бы нереалистичным; но эти семеро представляют всех. Более того, когда Иоанн называет пятерых, а двух не называет (21:2: ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο), тем самым он оставляет место для Любимого Ученика, безымянного на протяжении всей книги, и еще одно место — для любого другого. Ничто не мешает тому, чтобы этим неизвестным оказалась женщина. В реалистической истории о ловле рыбы участники должны быть мужчинами; но они представляют всех учеников, в том числе и женщин.

Во-вторых, как и у Матфея, здесь очевидно, что поручение Марии «идти и сказать» (20:17) не исчерпывается тем, что она должна сообщить Благую весть апостолам⁷⁰: роль ее, безусловно, больше, чем «апостола для апостолов»⁷¹. Однако она подается иначе — и более выражено, чем у Матфея. В сообщении Марии ученикам выделяются ее слова, сказанные от первого лица: она «видела Господа» (20:18). То же самое чуть позже говорят ученики Фоме: «Мы видели Господа» (20:25). У Павла именно таково важнейшее содержание и терминология апостольской проповеди: «Не апостол ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (1 Кор 9:1) Иоанн не использует термин «апостол»⁷², однако слова

свидетельства, которые первой произносит у него Мария, тесно связаны с темой «видения и уверования», проходящей через все его евангелие, с кульминацией в 20:29. Иоанн не скрывает, что видение — привилегия учеников, которым явился Иисус. Другие должны верить, не увидев (20:29), однако в этом они зависимы от свидетельства тех, кто видел. Вот почему свидетельство Марии ни в коем случае не заслонено свидетельством других учеников и не подчинено ему. Ее слова, что она «видела Господа», стоят в Евангелии от Иоанна, поскольку каждому читателю этого евангелия они продолжают свидетельствовать о реальности воскресшего Господа так же убедительно, как и свидетельства Фомы и других апостолов.

Итак, мы не нашли никаких подтверждений того, что в евангельских повествованиях о воскресении у Матфея, Луки и Иоанна авторы стремятся каким-либо образом скрыть или ограничить роль женщин. О мужском предрассудке против достоверности слов женщин говорится открыто (Лк 24:11), но именно для того, чтобы решительно его опровергнуть. Там, где читатели могут сделать такой вывод из прочитанного, хотя сами тексты не дают к тому никаких оснований, конечные выводы из повествования опять-таки опровергают мнение о приоритете мужчин и ненадежности свидетельств женщин. Это вполне соответствует предположению, что для внешних этот аспект христианского повествования звучал проблематично — однако заставляет предположить, что внутри христианских общин женщины как свидетельницы ценились очень высоко. Нет никаких оснований полагать, что с годами оценка их роли снижалась. Это одна из многих поразительных черт раннего христианства, связанных с контркультурной сущностью христианской общины — сообщества, где к обещанию Бога, что «последние станут первыми», относились очень серьезно. Об этом я подробнее напишу в разделе 8, где речь пойдет о месте этих евангельских женщин в раннехристианском движении.

7. ЖЕНЩИНЫ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА

Марка я оставил напоследок, поскольку в его повествовании о воскресении отсутствует трехчастная структура, свойственная другим евангелиям — и вследствие этого возникают особые проблемы, связанные с тем, чем это евангелие заканчивается (т.е. с окончанием оригинального текста — 16:8). В нашем контексте эти вопросы важны, поскольку связаны с суждением о том, как же в конечном счете Марк определяет роль женщин — положительно или отрицательно. Для разрешения загадки окончания Евангелия от Марка важно понимать, что здесь перед нами три разных, пусть и связанных друг с другом, вопроса: 1) Почему Евангелие от Марка оканчивается обнаружением пустой гробницы и в нем нет ничего ни о последующих явлениях апостолам, ни о поручении им? 2) Почему женщины «никому ничего не сказали» (16:8)? 3) Почему именно на этой ноте Марк заканчивает и рассказ о пустой гробнице, и свое евангелие в целом?

(1) Евангелие от Марка — единственное евангелие с *таким* окончанием; и, судя по тому, что позднейшие читатели и редакторы сочли это окончание неудовлетворительным и добавили к нему свой «эпилог», есть веские основания полагать, что, закончив книгу таким образом, Марк разочаровал своих первых читателей. В объяснение такого неожиданного — как бы «преждевременного» — окончания обычно высказываются два соображения, не вполне исключающих друг друга. Вот первое: нежелание Марка рассказывать о явлениях Воскресшего имеет богословские причины — это своего рода воздержание, нежелание раскрывать тайну. Говоря об этом, Фрэнсис Уотсон связывает отказ Марка рассказывать о явлениях Воскресшего с его отказом говорить и о самом воскресении⁷³. Второе объяснение обращается к пониманию ученичества у Марка как следования за Иисусом на крест. Марк не позволяет читателю подойти к концу Евангелия с ощущением, что крест остался позади, а теперь ученики могут

разделить с воскресшим Господом его славу. Хотя читатель, разумеется, знает, что Иисус воскрес, как он и предсказывал в этом евангелии — откровения славы Господней после воскресения, подобной ее предвестию в Преображении, не происходит. Поэтому читатель не впадает в ту же ошибку, что и Петр, который, как известно, хотел построить себе и своим спутникам кущи и остаться в славе Преображения навсегда (9:5). Вместо этого весть юноши (16:7), отсылая к словам Иисуса на Тайной вечере (14:28), отбрасывает читателя назад, в евангельскую историю, где страдания и возможность предать Учителя перед лицом страданий все еще вполне реальны.

Оба эти объяснения можно связать с тем или иным пониманием молчания женщин в последнем стихе Евангелия. Если понять это молчание как правильный ответ на чудо, сверхъестественное откровение — очевидно, оно приглашает читателя так же замереть в благоговейном трепете перед тайной воскресения. Если же, напротив, оно означает, что женщины не выполнили повеления — идти и рассказать обо всем ученикам-мужчинам — тогда перед нами падение учениц, парное падению учеников в Гефсимании, которое, по обетованию, должно быть преодолено в Галилее; иными словами, ученичество распятому Христу изображается здесь как тернистый путь, на котором неизбежны падения, но за ними следует и обетование⁷⁴. Однако эти два истолкования молчания женщин не обязательно жестко связаны с тем или иным пониманием отсутствия у Марка рассказа о воскресении.

(2) Почему же женщины никому ничего не сказали (οὐδὲν οὐδὲν εἶπαν, 16:8)? Потому что боялись, отвечает Марк; но эти слова вызывают большие споры. Одно истолкование предполагает: женщины никому ничего не сказали — значит, не донесли Благою весть до Петра и других учеников. Ученики-мужчины не смогли выполнить своих обязательств — то же под конец произошло и с женщинами; до этого они оставались верны Иисусу, но теперь пали и они: «В конечном счете женщины оказались не

лучше мужчин — по крайней мере в своем ученичестве»⁷⁵. Такое истолкование предполагает, что в результате Марк тоже оценивает женщин негативно — хотя и наряду с учениками-мужчинами. Однако защитники этого взгляда не могут объяснить, почему же женщины не передали Благою весть мужчинам. Чего они испугались? Благоговейный трепет перед сверхъестественными существами, являющимися в видениях, обычно ведет к тому, что «получатель» видения исполняет все, что они ему говорят (например, в 2 Ен 1 Енох рассказывает своим сыновьям о том, что сказали ему ангелы — в точности как они ему повели). Если, как считают эти истолкователи, бегство и страх женщин — не естественная и уместная реакция на сверхъестественное откровение, если ее следует расценивать негативно, то, спрашивается, почему женщины боятся рассказать о произошедшем ученикам? Опасаются, что мужчины не поверят и будут над ними смеяться? Никакого иного объяснения мне в голову не приходит; но защитники этого мнения, кажется, вообще никаких объяснений и не предлагают⁷⁶.

С первого взгляда кажется возможным, что бегство женщин параллельно бегству мужчин в Гефсимании (14:50, 52)⁷⁷ — но лишь до тех пор, пока мы остаемся на уровне лексики и не рассматриваем реальные ситуации, описанные Марком. Бегство мужчин в Гефсимании — это неспособность остаться с Иисусом, следовать за ним к кресту, вызванная страхом за себя. Однако совершенно непонятно, почему для того, чтобы оставаться верными Иисусу, женщины должны были и дальше находиться у гробницы. В любом случае их дела у гробницы окончены, и юноша велел им идти. Если их бегство — и дурной поступок, то едва ли в нем можно увидеть нарушение верности.

Мысль, что молчать женщинам не следовало, едва ли подтверждается и стихом 7, косвенно указывающим на падение учеников-мужчин. Отсылка к 14:28 несомненно указывает на предстоящую встречу воскресшего Христа с Петром и другими учениками в Галилее — то есть на восстановление после их падения. (Петр

назван по имени и тем выделен в 16:7 в связи с той ролью, которую играл в 14:29–31.) Однако обетование восстановления не дано женщинам⁷⁸ — они ведь и не пали в тот момент, когда с ними заговорил юноша. Это замечание может показаться педантизмом — однако важно воспротивиться тому смешиванию женщин с учениками-мужчинами, которое предлагает нам это истолкование. Вплоть до этого момента Марк отводит ученикам — мужчинам и женщинам различные роли; женщины остаются в повествовании активными героинями еще долгое время после того, как мужчины, в самом прямом смысле, убегают. Есть ли у нас веские основания полагать, что в конце концов и женщины у Марка пережили падение — причем без обещаний восстановления?

Истолкование молчания женщин как неповиновения принимает это молчание в абсолютном смысле: они уже никогда никому ничего не скажут. Как отмечает Эндрю Линкольн, само по себе это не могло помешать ученикам встретить Иисуса в Галилее — ведь обетование, данное им об этой встрече, само по себе и не предполагало участия женщин⁷⁹. (В «Евангелии от Петра», например, женщины вести не слышат и не передают, а апостолы возвращаются в Галилею просто потому, что им ничего другого не остается как вернуться домой.) Однако молчание женщин трудно считать абсолютным: ведь в этом случае никто, кроме них самих, не знал бы об этой истории, и Марк не смог бы нам ее рассказать. Конец рассказа Марка о пустой гробнице решительно невозможно понять как иронический литературный прием, разрушающий притязания этой истории на истинность.

Нет необходимости предполагать, что молчание женщин было абсолютным или противоречило приказу юноши пойти и все рассказать Петру и остальным. Само Евангелие от Марка дает нам хорошую аналогию: в 1:44 Иисус велит исцеленному прокаженному: «Никому ничего не говори (μηδενὶ μηδὲν εἶπης), но пойди покажись священнику» (ср. 16:8: οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαι). Запрещение что-либо говорить «вообще» здесь не противоречит

более конкретному приказу. Женщины не стали рассказывать о происшедшем всем подряд. Они не останавливали прохожих на улицах, чтобы сообщить им о случившемся. Они ничего не сказали никому *другому* – но донесли Благую весть до учеников-мужчин, как им и было приказано⁸⁰.

В этом случае, если молчание женщин – это не непослушание, то чем же его объяснить? Чего они боялись? Если считать, что Марк изображает женщин в позитивном ключе, то их страх можно истолковать как элемент нормальной и правильной реакции на богоявление, вполне соответствующей «трепету и ужасу» (τρόμος καὶ ἔκστασις), о чем говорится чуть раньше в том же стихе. Тогда весь стих 8 посвящен описанию их реакции на удивительное, непостижимое откровение, которому они стали свидетельницами, – и история Марка заканчивается, оставляя читателей «потрясенными и растерянными»⁸¹ вестью о воскресении⁸². Линкольн возражает на это, что «страх» (ἐφοβούντο) нигде более у Марка не используется в положительном смысле, как трепет перед лицом сверхъестественного⁸³ – но это не так. Приведем лишь один пример: верно, что в сцене усмирения бури Иисус связывает страх учеников погибнуть с недостатком у них веры (4:40), однако тот величайший ужас, что они испытывают в следующем стихе (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν) – уже не страх неверующих, а трепет при виде того, как Иисус проявляет свою божественность, повелевая стихией⁸⁴. Один лишь этот стих – достаточная параллель к положительной оценке страха женщин в 16:8. (Можно привести и другие, не столь очевидные примеры, в которых страх оценивается положительно: 5:15, 33; 6:20, 50; 8:31; 9:6, 31; 10:33–34).

Однако то, что молчание – нормальная и правильная реакция на божественное откровение, далеко не столь очевидно⁸⁵. Здесь напрашиваются параллели, которые при ближайшем рассмотрении оказываются и не параллелями вовсе⁸⁶; впрочем, возможно, истинной параллелью является 2 Кор 12:4, где Павел говорит о «неизреченных словах, которых человеку нельзя пересказать»

(ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι). Вполне возможно, что женщины восприняли слова юноши как некую апокалиптическую тайну, которую можно сообщить ученикам, но строго запрещено открывать кому-либо еще. Очень может быть, что в этом они не ошибались — проповедь воскресшего Христа не должна была начаться ранее его явления ученикам в Галилее. Ни в одном из евангелий мы не встречаем даже намека на то, что кто-либо из учеников, мужчин или женщин, выносил весть о воскресении за пределы круга учеников до того, как сам воскресший Господь поручил ученикам проповедовать о нем. Я склонен думать, что именно таково самое убедительное объяснение молчания женщин в Мк 16:8. Если это так, то последние шесть слов Марка изображают женщин *верными* ученицами: они не нарушили запрет и не разболтали тайну. Они не просто остаются верными до конца Евангелия — Евангелие заканчивается прославлением их верности.

Это приближает нас к выводу, что так называемая «мессианская тайна» сохраняется у Марка до самого конца Евангелия. В сущности, те отрывки, что часто группируются под заголовком «мессианская тайна», достаточно разнородны по характеру и их мотивы различны⁸⁷; вполне можно добавить к ним и «тайну воскресения» в 16:8. Собственно мессианская тайна — то, что Иисус есть Мессия, Сын Божий, — перестает быть тайной в этом Евангелии после исповедания Вартимея (10:46–52), то есть эпизода, весьма близкого к Страстям. Тайна, которую женщины передают только ученикам-мужчинам, — Иисус воскрес из мертвых. Возвещение ее миру должно подождать до полного откровения этой тайны — явления Иисуса ученикам.

Альтернативный подход, прошедший практически незамеченным, предлагает Мэри Коутс⁸⁸. Она указывает на то, что у Марка страх и трепет перед лицом сверхъестественного приводит не к молчанию, а, наоборот, к говорению. По ее мнению, молчание женщин связано с фактором, которым современные ученые обычно пренебрегают, — их полом. Считалось, что женщины

в общественных местах должны молчать. Таким образом, хотя женщины, побывавшие у гробницы, и передали свою весть ученикам, ограничения, принятые в обществе, не позволяли им проповедовать ее публично. Их молчание — это «типичное нежелание женщин говорить на публике»⁸⁹. Их страх — страх выступить открыто:

Пропусту говоря, женщины не говорят вслух, потому что боятся говорить вслух. А причина их страха в том, что в обществе, где они живут, публичных выступлений ждут лишь от мужчин; женщины, чье «место действия» — дом, а основное занятие — домашнее хозяйство, в публичной жизни отсутствуют или присутствуют молча⁹⁰.

Коутс указывает так же, что все персонажи Марка, которым Иисус приказывает не рассказывать о том, что с ними произошло или что они узнали, — мужчины. Быть может, она преувеличивает степень молчания женщин на публике. У нас нет свидетельств настолько жестких ограничений — хотя вполне возможно, что для почтенных женщин считалось неприличным первыми заговаривать с мужчинами, кроме родственников⁹¹. В евангелиях (как ни странно — быть может, лучшим нашим источнике по бытовым нравам простых людей в Палестине I столетия) женщины редко подают голос на публике, хотя есть и исключения (Мф 15:22; Лк 11:27; 13:13)⁹². В поддержку себе Коутс привлекает Мк 5:33: по ее мнению, страх и трепет кровоточивой связан с «необходимостью сделать публичное заявление»⁹³. Можно бы увидеть здесь удачную параллель с Мк 16:8 — однако нет уверенности, что такая интерпретация верна. Скорее, женщина боится, что Иисус разгневется за то, что она тайком до него дотронулась; хотя современные комментаторы склоняются к мысли, что страх ее, как и в 4:41 и 5:15 — это религиозный трепет от чуда, совершившегося над ней⁹⁴. Более того, Коутс сознательно не учитывает, что женщинам для того, чтобы сообщить людям новость, не обязательно было выступать публично. Они могли

поговорить с подругами и соседками дома, у колодца или на рынке; те рассказали бы своим мужьям — и новость стала бы известна всем. Хотя самарянка из Ин 4 — отнюдь не образец женской благопристойности, в том, что она распространила новости по своему селению (Ин 4:28–30, 39), по-видимому, ничего неприличного не было.

Тем не менее вполне возможно, что в иудейской культуре I века у молчания был и гендерный аспект. Не думаю, что страх женщин в Мк 16:8 был связан лишь с нежеланием говорить на публике; для финала Евангелия это слишком банально. Но, быть может, трепет перед лицом сверхъестественного мог подвигнуть женщин к молчанию скорее, чем мужчин — из-за их привычки к сдержанности в мужском обществе. В этом отношении интересна параллель между женщинами в Мк 16:8 и Петром в 9:6. После того как Петр предлагает поставить три кущи для Иисуса, Моисея и Илии Марк поясняет: «Ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο). Последние слова — близкая параллель к Мк 16:8: ἐφοβοῦντο γὰρ. Страх учеников во время Преображения не исключителен, однако это событие должно было глубоко их поразить. Не зная, что сказать, Петр мог бы и промолчать; однако он, что очень характерно — и для нетерпеливого Петра из Евангелия от Марка, и для мужчины, привыкшего брать ситуацию под контроль с помощью слов⁹⁵ — начинает говорить, и произносит глупость. Женщины, напротив, молчат. То, что произошло — тайна, превышающая их понимание, и они правильно делают, что не пытаются объяснить ее другим. Возможно, это еще один способ изобразить женщин в конце Евангелия верными ученицами, по контрасту с падением учеников-мужчин

В универсуме благодати — повествовательном мире Марка — вовсе не факт, что не падать «лучше», чем падать. И, разумеется, Марк не занимается очернением Двенадцати (как утверждают некоторые, грубо сводя богословие ученичества Марка к внутрицерковной борьбе за власть)⁹⁶. Однако очевидно, что Марк

сознательно использует две интересующие его группы учеников — Двенадцать и женщин — как модели двух возможностей: с одной стороны, падение и восстановление, с другой — верное ученичество, которому восстановление не требуется. Более того: неслучайно эти две группы различаются по полу. В социокультурном контексте ложная самоуверенность и горделивое убеждение в своей непоколебимой верности, примером чего служит Петр (14:29-31), могли стать искушением скорее для мужчин, чем для женщин. Для женщин верность любимым даже до смерти была культурно ожидаемой ролью⁹⁷. Мужчины должны были стать свидетелями Распятого и Воскресшего через падение и восстановление; женщины — через встречу со сверхъестественным, глубоко их потрясшую и превратившую их верность из культурно обусловленной роли в нечто большее: призвание стать свидетельницами события, изменившего мир.

Наконец, стоит отметить, как Марк обрамляет рассказ о Страстях, в котором ученики-мужчины претерпевают падение, двумя историями с участием женщин: помазанием Иисуса в Вифании (14: 3-9) — и посещением гробницы. Женщина, помазавшая Иисуса, — первая из персонажей книги, признавшая, что Иисусу предстоит умереть. А женщины у гробницы первыми узнали, что Иисус воскрес.

(3) Точка, на которой Марк останавливает свой рассказ, — это не конец истории: «Отсутствие в тексте не всегда означает отсутствие в сюжете»⁹⁸. Читатели знают, что произойдет дальше, поскольку Иисус в повествовании Марка это предсказывал, и в последних словах книги (16:7) юноша напоминает женщинам об этом предсказании. Они знают не только то, что ученики встретятся с Иисусом в Галилее (14:28), но и то, что Евангелие будет проповедано по всему миру (13:10; 14:9), хотя ученикам Иисуса придется за него пострадать (13:9-13), и что после многих других событий Господь явится во славе (13:14-27)⁹⁹. Таким образом, в окончании своего евангелия Марк использует литературный прием «открытого финала»¹⁰⁰ или «открытого конца»¹⁰¹, когда

читатель, закрыв книгу, не испытывает приятного чувства от того, что история закончилась, но должен сам представить, чем она завершилась. В великих литературных образцах Древнего мира, «Илиаде» и «Одиссее»¹⁰², как и в популярнейшей «Истории» Геродота, также встречаются предсказания событий, которые должны были произойти уже после концовки книги¹⁰³. Для читателей Марка продолжение евангелия — это их собственная история, так что открытый финал позволяет им не только понять на основании указаний в самой книге, чем она должна завершиться, но и найти в этой истории, движущейся от конца Евангелия к концу мира, место для самих себя.

Почему же свой рассказ Марк заканчивает молчанием женщин? Быть может, потому что это не абсолютный финал, но «завершение главы». Оно означает: никаких других событий не произойдет, пока женщины не передадут свою весть ученикам, а те не встретятся с Иисусом в Галилее. 16:8 у Марка — не конец истории, однако этот стих указывает на то, что продолжения не будет, пока не произойдет указанное в 16:7. Не будет никакого развития сюжета, кроме того, о котором читатели уже знают из предсказаний Иисуса: встречи с учениками в Галилее и поручения им проповедовать благовестие всему миру. Молчание женщин сообщает читателям, что, хотя они расскажут ученикам о том, что видели и слышали, начало проповеди — еще впереди. Оно не может начаться здесь и сейчас: не из-за того, что ученицы — женщины, а потому, что, как указывают все евангелия, проповедь благовестия должна начаться с явления Иисуса ученикам и поручения им стать его свидетелями. Свидетельство женщин о пустой гробнице само по себе не может стать началом проповеди; однако, как показывает рассказ Марка, оно становится частью самой этой проповеди — так же, как помазание Иисуса, совершенное женщиной в стихе Мк 14:9.

8 ЖЕНЩИНЫ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ КАК АВТОРИТЕТНЫЕ СВИДЕТЕЛЬНИЦЫ

В целом хотелось бы воспротивиться тенденции многих современных исследователей, склонных считать, что роль, которую играют женщины в евангельских повествованиях, отражает их роль в раннехристианских общинах. Такая аллегоризация, предполагающая, что рассказы об Иисусе — это замаскированные рассказы о древней церкви¹⁰⁴, пренебрегает четким разделением в евангелиях между «тогда» — временем служения Иисуса, и «ныне» — временем читателей¹⁰⁵. Поэтому любую аргументацию того, что роль женщин в церкви следует из их роли в евангелиях, нужно принимать с крайней осторожностью. Однако в повествовании о воскресении, на мой взгляд, речь идет не о роли женщин вообще, а о роли конкретных женщин, видевших пустую гробницу и воскресшего Господа. Думаю, вполне можно сказать, что эти женщины были свидетельницами, апостольскими «гарантами» преданий об Иисусе — прежде всего о его воскресении, но не только. Как мы уже видели, то, что в евангелиях их свидетельство приняло текстуальную форму, говорит о том, что оно никогда не считалось излишним или незначительным. Пока эти женщины были живы, они несли свое свидетельство: «Мы видели Господа» — с авторитетом, подобающим тем, кому сам Господь поручил свидетельствовать о его воскресении. Стоит предостеречь ученых от распространенного мнения, что устные предания об Иисусе долгое время передавались в общинах анонимно, так, словно бы ученики Иисуса — первые носители и рассказчики этих преданий — все куда-то исчезли при первых же шагах христианского движения¹⁰⁶. Напротив — их было много, они были уважаемы и хорошо известны. Разумеется, ученики продолжали рассказывать свои истории, а их авторитет как свидетелей-очевидцев гарантировал истинность их преданий и защиту их от искажений и выдумок. Стоит также вспомнить о том, сколь важную

роль отводила очевидцам античная история и историография. Когда в евангелиях появляются очевидцы, названные по именам — люди, вероятно, известные первым читателям если не лично, то хотя бы по слухам, — надо полагать, что в этих эпизодах пересказывается довольно «близко к тексту» их свидетельство из первых рук. Мы можем проверить эту гипотезу в особенно интересном для нас случае женщин у гробницы.

Самуэль Бирског недавно внес в изучение евангелий важный вклад, который, возможно, предостережет исследователей от только что упомянутой склонности «отодвигать» евангелия от очевидцев истории Иисуса¹⁰⁷. Он сравнивает практику греко-римских историков с нашей современной «устной историей» — и обнаруживает, что роль очевидцев-информантов здесь и там очень сходна. В соответствии со знаменитым изречением Гераклита, которое они иногда цитировали: «Глаза — свидетели надежнее ушей»¹⁰⁸, историки считали особо ценными источниками прямых участников событий. Различались два рода надежных свидетелей: те, кто видел все своими глазами, и те, кто непосредственно слышал рассказы очевидцев и мог их расспросить: «Расспросы очевидцев считались важным способом проникновения в прошлое»¹⁰⁹. И идеальный очевидец — это не бесстрастный наблюдатель, а непосредственный участник событий, стоявший к ним ближе всех, способный понять и истолковать то, что он увидел. Историки «предпочитали очевидцев, вовлеченных в события, а еще лучше, активно в них участвовавших»¹¹⁰. Очевидцы — «не только наблюдатели, но и толкователи»¹¹¹. И их сообщения составляют значительную часть исторических сочинений¹¹².

Бирског полагает, что такую же роль в формировании евангельских преданий и самих евангелий должны были играть люди, признанные надежными очевидцами и свидетелями истории Иисуса. Очень осторожно, быть может, даже слишком осторожно высказывается он о гипотезах, которые считает непроверяемыми — как, например, предположение Дибелиуса, что обнаженный юноша (Мк 14:51) и Симон Киринейский (Мк 15:21) упомянуты

Марком, поскольку были очевидцами и его информантами в рассказе о Страстях. Их присутствие у Марка может быть объяснено и по-другому¹¹³. Бирског ищет более однозначных указаний на устную историю, стоящую за текстами¹¹⁴, и в некоторых случаях такие указания находит. Один из них — случай женщин у креста и у гробницы¹¹⁵, на мой взгляд, даже более важный, чем представляется Бирскогу.

То, как во всех синоптических евангелиях настойчиво повторяется: «женщины видели» (Мф 27:55; Мк 15:40; Лк 23:49, 55), не позволяет сомневаться, что евангелисты обращаются здесь к их роли очевидиц¹¹⁶. Приоритет зрения (как в приведенном выше изречении Гераклита) — важная черта древнегреческой теории познания¹¹⁷, которой соответствует и внимание историков к свидетелям событий: «С прошлым они связаны визуально»¹¹⁸. Разумеется, это не означает, что из воспоминаний и сообщений очевидцев исключены остальные чувства; однако приоритет зрения указывает на то, как важно действительно находиться на месте событий, знать о них из первых рук, а не по чужим рассказам. Лицезрение — включающее в себя и слышание — важное понятие и для евангельских преданий (см., например, Мф 11:4, пар. Лк 7:22; Мф 13:16–17, пар. Лк 10:23–24)¹¹⁹. Женщины у креста и у гробницы ценны в первую очередь не только тем, что они увидели, но и тем, что услышали от ангела/ангелов.

Эти женщины не безымянны: все евангелия называют нам имена некоторых из них — а также подразумевают или прямо указывают, что кроме этих там были и другие (Мф 27:55; 28:¹²⁰ 6; Мк 15:41, 47; 16:6; Лк 24:10; Ин 20:2). Смысл этого перечня имен, как и различий в списках у разных евангелистов, кажется, до сих пор не был в полной мере оценен и изучен. По мнению Бирскога, имена женщин названы, поскольку «будучи женщинами, они могли вызывать недоверие как свидетельницы»¹²¹. Однако не совсем понятно, почему доверие к женщине-свидетельнице должно было увеличиться от того, что ее назвали по имени. Намного вероятнее другое объяснение: перечисление

имен демонстрирует нам, какое необычайно важное значение для всей истории Иисуса придавалось тем событиям, в которых эти женщины стали единственными очевидицами.

Имена женщин в евангелиях различаются, хотя Мария Магдалина упоминается во всех четырех, а Мария, мать Иакова и Иосии, — у трех синоптиков. Полезно сравнить перечни женщин, названных по именам (см. таблицу 6). Вот они — как в канонических, так и в неканонических источниках:

Таблица 6. Женщины, названные по именам

	Крест	Погребение	Пустая гробница
Марк	Мария Магдалина Мария, мать Иакова меньшего и Иосии Саломея	Мария Магдалина Мария (мать) Иосии	Мария Магдалина Мария (мать) Иосии Саломея
Матфей	Мария Магдалина Мария (мать) Иакова и Иосии Мать сыновей Зеведеевых	Мария Магдалина Другая Мария	Мария Магдалина Другая Мария
Лука			Мария Магдалина Иоанна Мария (мать) Иаков- лева
Иоанн	Мать Иисуса Сестра его матери Ма- рия (жена) Клеопова Мария Магдалина		Мария Магдалина
Евангелие от Петра		Мария Магдалина	
Послание апостолов (коптский текст)			Сара Марфа
Послание апостолов (эфиопский текст)			Мария Магдалина

Следует воспротивиться распространенному искушению бездумно отождествлять женщин из разных евангельских списков¹²². Стоит вспомнить, что имя «Мария» было в то время необыкновенно популярным: около четверти всех палестинских иудеек имели имя Мария¹²³. Следовательно, каждую Марию приходилось так или иначе отличать от других: вот почему одну из евангельских женщин автор идентифицирует по ее сыновьям (Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, — в некоторых текстах это указание сокращено), другую — по мужу (Мария Клеопова), третью — по месту рождения (Мария Магдалина); наконец, еще одну Марию называют матерью Иисуса — а имя ее Иоанн не упоминает вовсе. Эти определения нужны именно для того, чтобы отличить одну женщину от другой, и мы совершенно не улавливаем их смысла, если вместо этого пытаемся отождествить одну с другой. Синоптические евангелисты ясно дают понять, что кроме женщин, названных ими по имени, там были и другие — так что расхождения в списках вполне понятны. У каждого из них были собственные причины назвать по имени именно этих женщин, а не других.

Можно заключить, что во всех источниках перед нами предстают пять женщин, названных по имени (Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосии, Саломея, Иоанна и Мария Клеопова), а также еще две, по имени не названные, но четко определенные: мать сыновей Зеведеевых и мать Иисуса¹²⁴. Расхождения между списками куда более любопытны и показательны, чем считается обычно. Без сомнения, определенную роль в них играет необходимость двух или трех свидетелей, установленная Торой (Втор 19:15). Как справедливо отмечает Биргер Герхардсон, влияние этого юридического правила выходило далеко за пределы судов — оно использовалось в любой жизненной ситуации, где требовалось подтвердить что-либо словами свидетелей¹²⁵. Возможно, именно в связи с этим Иисус посылает двенадцать учеников свидетельствовать о нем попарно (Мк 6:7). Несомненно, что имена женщин в евангельских рассказах о Страстях и

воскресении появляются там, где эти женщины цитируются как свидетельницы. (Аналогичный феномен представляет собой появление имен трех ведущих учеников из числа Двенадцати: Мк 5:37; 9:2; 14:33). Однако, разумеется, требование двух или трех свидетелей не объясняет нам, почему разные евангелисты называют различные женские имена.

Герхардссон объясняет расхождения в именах двумя возможными причинами. Первая — «необходимость назвать двух-трех свидетелей была для евангелистов важнее строгой верности фактам; поэтому все трое свободно перечисляли два-три знакомых им имени». Однако это не объясняет, почему, зная Марка, Матфей и Лука привели другие имена и почему сам Марк варьирует имена в трех случаях (крест, погребение, пустая гробница). Вторая возможность, которую сам Герхардссон считает более вероятной — «гробницу посетили несколько женщин, и каждый рассказчик счел необходимым назвать двух или трех из них, не стремясь ни перечислять всех, ни создавать список, полностью совпадающий со списками других рассказчиков»¹²⁵. Это уже шаг в правильном направлении: однако и он не отвечает на самый важный вопрос — откуда же взялись различия в списке. В целом комментаторы не проявляют особого интереса к именам, столь тщательно подобранным евангелистами; особенно странно, что это пренебрежение женщинами (кроме Марии Магдалины) свойственно и на феминистическим критикам — расхождения в списках они используют лишь для того, чтобы отмахнуться от этих женщин и больше не обращать на них внимания¹²⁷. Как правило, полноправной свидетельницей считают только Марию Магдалину — хотя построение этих текстов ясно указывает на то, что в них перечислены именно свидетельницы и информантки, источники евангельских рассказов об этих событиях, и ко всем им следует отнестись всерьез.

Чрезвычайно интересна в этих различающихся списках та *скрупулезность*, с которой в них перечислены имена свидетельниц. Марк называет трех женщин у креста, этих же трех — у пустой

гробницы, но только о двух из них говорит, что они видели погребение Иисуса¹²⁸. Объясняется это, очевидно, тем, что, по имеющимся у него сведениям, из этих трех женщин-свидетельниц на погребении были только две Марии, а Саломеи не было. Та же скрупулезность еще отчетливее проявляется у Матфея. По всей видимости, Саломея как свидетельница ему неизвестна — и он убирает ее из своих списков. У креста Матфей заменяет ее матерью сыновей Зеведеевых — героиней, уже появлявшейся в его повествовании (Мф 20:20) и встречавшейся только в этом евангелии. Однако он не добавляет ее к двум женщинам по имени Мария ни на погребении, ни у пустой гробницы — очевидно потому, что она не была известна как свидетельница этих событий. Матфей с легкостью мог бы включить ее, дабы увеличить число женщин у гробницы; но вместо этого он приводит имена лишь двух женщин, известных ему как свидетельницы. Лука, называющий женщин по имени лишь в конце своего рассказа о пустой гробнице¹²⁹, помимо общей для всех Марии Магдалины, называет Иоанну, которая встречается только в его евангелии — о ней мы уже читали в 8:3 — и Марию, мать Иакова. Это третье имя — возможно, единственное заимствование Луки у Марка в его рассказе о пустой гробнице. Упоминание Иоанны явно показывает, что его рассказ, независимый от рассказа других синоптиков, имеет и свои независимые источники¹³⁰. Как и Матфей, он опускает Саломею, упомянутую Марком, однако не просто воспроизводит список последовательниц Иисуса, приведенный в его евангелии ранее (8:3; Мария Магдалина, Иоанна, Сусанна). Вероятно, он знал, что Мария Магдалина и Иоанна были свидетельницами у пустой гробницы, а Сусанна — по всей видимости — нет¹³¹.

Очевидно особое положение среди других свидетельниц Марии Магдалины: она появляется во всех списках и называется первой везде, кроме Ин 19:25 (а также «Послания апостолов»). Можно сравнить это с тем, как Петр у синоптиков всегда упоминается первым в троице апостолов — Петр, Андрей и Иоанн

(Мк 5:37; Лк 8:51; и т.д.) Но стоит отметить также, что Мария, мать Иакова и Иосии, появляется во всех семи списках синоптических повествований о Страстях и воскресении. Нам и сама она, и ее сыновья незнакомы — однако и евангелистам, и их первым читателям/слушателям они, по всей видимости, были хорошо известны. Кроме того, эта женщина вместе с Марией Магдалиной видит Воскресшего в Мф 26:8–9 — и это нельзя считать позднейшим добавлением к преданию, согласно которому, как в Ин 20:11–18, Мария Магдалина встретила с Иисусом одна. Учитывая ту тщательность, с которой все евангелисты, и особенно Матфей, перечисляют свидетелей по именам, намного легче понять пропуск какого-то имени, чем прибавление нового. То, что Иоанн сосредоточен только на Марии Магдалине, вполне понятно, если вспомнить характерное для него свойство сосредотачиваться на отдельных людях, а также богословское внимание к личным отношениям с Иисусом, о котором мы упоминали в разделе 6.

Здесь мне придется возразить Бирскому, который, указывая на значимость фигуры Марии Магдалины в этих преданиях, пишет: «Итак, возможно, эти свидетельницы и информантки поначалу представляли собой не просто коллектив женщин. Члены древней Иерусалимской общины могли считать, что одна женщина владеет особенно ценными воспоминаниями, которые стоит хранить и о которых стоит рассказывать. Они знали, к кому обращаться за информацией»¹³². Здесь, как и в других местах своей книги, Бирског справедливо отмечает, что очевидцами-информантами, стоящими за евангельскими преданиями, были не «коллективы», а отдельные лица: «Ни группы, ни культуры не помнят и не вспоминают — это всегда делают отдельные люди»¹³³. Однако в случае с женщинами он ошибается, отказываясь связывать этот принцип с именами женщин в евангельских рассказах. Разумеется, свидетельницы евангельских событий не были «женским коллективом»; но и ошибочно сводить их всех к одной, наиболее значимой свидетельнице — Марии Магдалине. Все женщины

названы по именам потому, что выполняли эту роль. Свидетельницами-информантками о пустой гробнице и о явлении нескольким женщинам воскресшего Иисуса были в древней церкви определенные женщины: Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосии, Саломея и Иоанна. О двух из них, Марии Магдалине и Марии, матери Иакова и Иосии, было известно, что они присутствовали при погребении. Еще о трех конкретных женщинах — Марии Клеоповой, Марии, матери Иисуса, и матери сыновей Зеведеевых — знали, что они стояли у креста, но не были свидетельницами ни на погребении, ни у пустой гробницы. Эти выводы — не результат методологически сомнительной «гармонизации». Они следуют из признания того, что различия в списках женщин не могут объясняться невниманием к деталям или чистой выдумкой евангелистов; они обретают смысл, лишь если мы воспринимаем их как результат сознательных усилий евангелистов перечислить именно тех женщин, которые были им известны как очевидицы данных событий.

Для очевидцев, стоящих за евангельскими преданиями, пишет Бирског, история Иисуса «стала их собственной устной историей, которую они рассказывали другим. Они превратились в живые глаза и уши»¹³⁴. Но несправедливо представлять свидетельскую роль женщин как чисто пассивную. Они стали участницами событий, резко изменивших их собственную жизнь, — и, вновь и вновь рассказывая о Страстях и воскресении, разумеется, вкладывали в эти повествования свои представления о них. Как я уже упомянул, пересказывая вкратце тезисы Бирскога о греко-римской историографии, свидетельство о событиях для древних историков «не было делом пассивного наблюдения; скорее, оно было связано с активным осознанием и истолкованием»¹³⁵. Участие женщин в этих событиях, как и данное им поручение воскресшего Христа свидетельствовать о нем, сделало их авторитетными свидетельницами, способными и определить форму и содержание историй, передаваемых в устной традиции, и проверять и гарантировать истинность устных преданий. Не следует

думать, что они рассказывали свои истории, только когда мужчины — носители преданий или евангелисты — разыскивали их и просили вспомнить и рассказать; хотя, скорее всего, бывало и так. Женщины были заметными участницами раннехристианских общин, возможно, переходили из одной общины в другую — и, без сомнения, охотно делились своими историями. По-видимому, они не делали этого на публике как апостолы-мужчины — из-за существовавших в обществе ограничений для женщин в публичном пространстве. Однако это не причина отрицать их роль свидетельниц и создательниц евангельских преданий; ведь на встречах христиан эти ограничения не действовали, а кроме того, ничто не мешало христианкам нести свое свидетельство другим женщинам — например, на женской половине дома¹³⁶.

В текстах нет оснований для вывода, разделяемого Бирскогом, о том, что в андроцентричных евангельских повествованиях значение свидетельства женщин было заметно приглушено и принижено — хотя то, что женщины и их свидетельства все же сохраняются в евангелиях, указывает, мол, на силу их влияния, преодолевшего андроцентричные предрассудки раннего христианства¹³⁷. Учитывая мои собственные исследования (см. выше) о месте женщин в рассказах о воскресении, нет причин полагать, что мы видим свидетельства женщин в кривом зеркале предрассудков мужчин, обрабатывавших их рассказы. Напротив: присутствие в евангельских текстах женских имен указывает на то, что сами эти женщины активно передавали устно другим свою историю и что в евангелиях мы встречаемся именно с письменной формой их собственных рассказов. Разумеется, евангелисты пользовались обычной в таких случаях редакторской свободой, позволяющей обрабатывать устные рассказы и выбирать ту или иную их форму; мы уже отмечали, что они адаптируют эти истории так, чтобы сделать их естественными элементами большого связного повествования, а также стремятся подчеркнуть важные для них богословские идеи. Однако за евангельской редактурой

устных текстов не следует воображать каких-то долгих лет, в течение которых эти тексты передавали из уст в уста мужчины, или отмечать саму возможность того, что евангелисты могли разговаривать напрямую с женщинами-свидетельницами. В целом мы можем быть уверены, что, читая рассказы о воскресении, видим происходящее глазами свидетельниц. Можно ли, и до какой степени можно, сказать то же самое о других частях евангельских повествований — ответить сложнее; этот вопрос еще ждет своих исследователей.

Если же, как я полагаю, евангельские рассказы о пустой гробнице и о явлении женщинам воскресшего Господа представляют собой (за вычетом упомянутой редакторской работы евангелистов) точную передачу рассказов самих свидетельниц, тогда различия между ними следует считать неустранимыми. Мы уже не можем предполагать за ними какую-то одну «изначальную» историю. Не можем и отбросить появление ангелов и придумать какую-нибудь другую версию, пореалистичнее¹³⁸. Несомненно, это разные истории, поведанные разными женщинами. Устные предания всегда передаются по-разному; различия между ними естественны и никакой проблемы не составляют — во всяком случае, проблемы здесь не больше, чем в различиях между тремя рассказами об обращении Павла в Деяниях апостолов. Слышали ли голос, говорящий с Павлом, его спутники на дороге в Дамаск (Деян 9:7; 22:9)? Видели ли женщины одного ангела или двух? Нет нужды отвечать на эти вопросы, чтобы счесть их историю заслуживающей доверия.

9. ЖЕНЩИНЫ В КЕРИГМАТИЧЕСКИХ СООБЩЕНИЯХ

В предыдущем разделе мы предположили, что сами эти женщины активно передавали предания и являлись апостольскими «гарантами» подлинности своих историй в раннехристианских общинах. Тем более странно и непонятно выглядит кажущееся отсутствие женщин в керигматических сообщениях. Рассмотр-

рим такие сообщения Деяний апостолов, а затем обратимся в 1 Кор 15.

Я уже говорил о том, что керигматическое сообщение — то есть краткий очерк евангельской истории, начиная с крещения Иисуса (позднее — с его рождения) и заканчивая его будущим пришествием во славе, был в древней церкви широко распространенной формой устной традиции, вполне независимой от евангельских преданий (т.е. рассказов об Иисусе и его речений)¹³⁹. Об этой независимости свидетельствует, в числе прочего, особая терминология керигматических сообщений, которая в евангелиях не используется¹⁴⁰. Керигматические сообщения встречаются не только в Деяниях и 1 Кор 15, но и в позднейшей христианской литературе, как, например, в «Вознесении Исайи» и у Игнатия, что позволяет нам установить степень стабильности и вариативности в этих текстах. На мой взгляд, форма керигматических сообщений была достаточно гибкой. Существовал определенный набор формул, и в каждом конкретном случае рассказчик выбирал из них наиболее близкие ему — хотя, без сомнения, ключевые точки истории оставались одними и теми же. Форма керигмы была открыта для импровизации и дополнений. По всей видимости, керигма, в числе прочих своих задач, служила своего рода планом проповеди, рамкой, которую проповедник мог по своему усмотрению заполнять рассказами из евангельских преданий. Но даже когда керигма использовалась отдельно, несомненно она могла испытывать на себе влияние евангельских преданий — как в лексике, так и в добавлении в формулу тех или иных эпизодов. Мы видим это, например, в керигмах из Деяний апостолов: в целом они демонстрируют примечательную независимость от Евангелия от Луки, но временами в них заметно его влияние (Деян 3:13b–14; 13:24–25, 28). Предание, хранящее керигматические сообщения, и предание, хранящее евангельские истории и речения Иисуса, были определенным образом связаны; однако по сути оставались независимыми друг от друга. Керигматические сообщения сохранялись

как живой и внутренне целостный устный жанр на протяжении всего I столетия.

Примеры проповедей Петра и Павла у Луки (Деян 2:14–36; 3:12–26; 10:34–43; 13:16–41) несомненно основаны на известных ему керигматических сообщениях. В литературном воспроизведении проповеди (в жизни, несомненно, куда более пространной) вполне уместно было использовать керигматические сообщения, служившие «планом проповеди» для реальных проповедников. Лука варьирует эти сообщения — отчасти применительно к обстоятельствам проповедей и их слушателям, отчасти, быть может, просто для того, чтобы не наскучило читать одно и то же. Однако у них много общего, так что на их примере мы можем наблюдать и стабильность, и гибкость этого жанра. Изучение их наводит нас на мысль, что некоторые распространенные предположения о керигме Павла в 1 Кор 15 могут быть ошибочны. Павел цитирует предание с определенной целью — в связи со своим рассуждением о воскресении в 1 Кор 15. Поэтому понятно, что свою керигму он начинает смертью Иисуса. Нет необходимости предполагать, что известная Павлу керигма не включала в себя служение Иисуса — просто для его целей оно не требовалось. Павел цитирует часть керигмы — и, возможно, останавливается на явлениях воскресшего Христа подробнее обычного, поскольку его особенно интересует именно этот вопрос. Внутренняя гибкость жанра керигмы предполагает определенную долю импровизации — в этом смысле Павел не делает ничего необычного или не свойственного жанру. Часто отмечают, что стих 8 — по всей видимости, дополнение Павла к традиционному тексту; вполне возможно, что ему принадлежит как минимум и часть стиха 6. Ради своих целей он мог и опустить какие-то явления Воскресшего, известные преданию. Попытки определить точные границы предания, полученного Павлом, предпринимались неоднократно¹⁴¹, однако они противоречат самой природе жанра керигмы.

Ни в одной из проповедей в Деяниях не упоминаются конкретные явления Христа по воскресении. В 2:32; 3:15 (ср. 5:32) говорится просто: апостолы стали свидетелями тому, что Бог воскресил Иисуса. Однако в 10:40–41 Петр говорит: «Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых». В 13:30–31 Павел говорит (обратим внимание на форму третьего лица): «Но Бог воскресил Его из мертвых. Он в продолжение многих дней являлся тем, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим и которые ныне суть свидетели Его перед народом». В обоих случаях непонятно, идет ли речь только о Двенадцати (Лука, в отличие от Павла, «апостолами» называет именно их и только их), или же и о многих других, которые, как нам известно от Луки, сопровождали Иисуса и в Галилее, и в Иерусалиме и стали свидетелями его воскресения¹⁴². Параллели с Деян 1 [1:2 (избранные), 3 (сорок дней), 4 (трапеза?), 8 (свидетели) и 21–22] указывают, скорее, на первое — но это может быть и ошибочным заключением. В Деян 1 Луку явно интересуют в первую очередь Двенадцать, занимающие особое место как свидетели — те, кому в следующих главах предстоит первыми возглавить древнейшую христианскую общину. Читая Деян 1:12–13 в отрыве от остального текста, нетрудно сделать вывод, что лишь одиннадцать апостолов встречали воскресшего Христа; однако из стиха 22 ясно, что это не так: были и другие (в стихе 23 упомянуты имена двоих из них), способные заменить Иуду среди Двенадцати в том смысле, что они тоже были последователями Иисуса от крещения до вознесения и могут засвидетельствовать, среди всего прочего, его воскресение. Одного из этих других необходимо выбрать, дабы он «был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (1:22). Означает ли это, что быть свидетелем мог лишь один из Двенадцати, а другие, даже вполне подходящие для этой роли, засвидетельствовать не могли? Едва ли Лука мог так думать — это резко противоречит последней главе его евангелия, где свидетелями назначаются

(24:48) «Двенадцать и другие с ними» (24:33). Лука нигде не объясняет четко, в чем, по его мнению, заключается особая роль Двенадцати — однако очевидно, что она не исключает возможности свидетельствовать для всех остальных.

Итак, если «свидетели» в Деян 10:41 и 13:31 — не только Двенадцать, то нет причин, по которым эта категория не может включать женщин (которым Лука позаботился отвести почетное место среди основателей христианской общины: 1:14)¹⁴³. Такого рода керигматическое сообщение несложно было бы проиллюстрировать сообщениями о конкретных явлениях Иисуса либо только женщинам, либо женщинам и мужчинам вместе (как, на мой взгляд, следует понимать Лк 24:36–53 — об этом я уже упоминал). Ни в одной из проповедей в Деяниях нет сообщений о пустой гробнице: факт, редко обсуждаемый в дискуссиях на тему, подразумевается ли пустая гробница в 1 Кор 15:4, или же эти слова указывают на незнание Павлом истории посещения женщинами пустой гробницы. Обстоятельство немаловажное: несомненно Лука эту историю знал и в своем евангелии отвел ей существенное место. Возможно, он считал, что история прихода женщин к гробнице значима, но не настолько, чтобы включать ее в краткое сообщение, охватывающее лишь самые ключевые моменты. Можно предположить и то, что Лука счел ее неподходящей для проповедей, обращенных к «внешним»; но связано ли это с тем, что для слушателей-мужчин она звучала сомнительно — мы точно сказать не можем (хотя Лука, единственный из канонических евангелистов, упоминает этот мотив: 24:11).

Дальнейшие изыскания о причинах отсутствия описания события, связанного с обнаружением пустой гробницы в 1 Кор 15 мне проводить не требуется; однако необходимо поднять вопрос об отсутствии рассказов о явлениях Христа женщинам или одной Марии Магдалине, особенно в списке явлений у Павла. Разумеется, это часто считается свидетельством того, что данное предание о явлении возникло уже после 1 Кор 15¹⁴⁴. Однако если же такое предание было известно, то изъятие его из списка

необходимо приписать либо лидерам Иерусалимской церкви, от которых, по всей видимости, Павел получил эту керигму, либо самому Павлу. Некоторые объяснения предполагают первое, некоторые – второе:

(1) Этот пропуск может быть связан с мужским предубеждением против свидетельниц-женщин¹⁴⁵, особенно – против женщин как свидетельниц божественного откровения или сверхъестественных явлений, о котором я уже упоминал. Важно отметить: керигматические сообщения составлялись как подспорье для проповеди, обращенной к внешним – так что, возможно, из сообщения, переданного нам Павлом, упоминание о явлениях женщинам исчезло именно ради предрассудков этих «внешних». Это могло произойти и в иудейском контексте Иерусалимской церкви, и (если вспомнить насмешки Цельса над женщинами-свидетельницами воскресения) в тех контекстах, в которых вел свою проповедь Павел. Такое умолчание в апологетических целях не могло вовсе противоречить высокому авторитету женщин-свидетельниц среди самих христиан.

(2) Часто предполагают, что существовала определенная градация между «официальными» и «неофициальными» свидетелями: женщины относились ко второй категории, а список Павла включал только первую¹⁴⁶. К сожалению, мы ничего не знаем о характере явлений Христа Петру и Иакову – и не можем, как многие ученые, по умолчанию предполагать, что во время этих явлений Христос поручил этим двоим руководить церковью. Более того: как бы ни формулировать различие между официальными и неофициальными свидетелями, трудно предположить, что более чем пятьсот человек (1 Кор 15:6) входили в разряд свидетелей официальных. Однако вполне возможно, что в списке, известном Павлу, перечислены (что было бы вполне естественно для списка, призванного служить подспорьем в проповеднической деятельности) те явления, во время которых Иисус поручал проповедовать Евангелие, а явление более чем пятисот добавлено Павлом, поскольку отвечало целям 1 Кор 15. (Замечание

«из которых большая часть и доныне в живых» явно принадлежит самому Павлу; и такое явление представляет собой основательное свидетельство в пользу истинности воскресения — какую Павел здесь и пытается обосновать.) Внимание в стихе 9 к положению Павла как «наименьшего из апостолов», подтверждаемое тем, что ему Иисус по воскресении явился удивительно поздно, возможно, подтверждает, что перед нами именно список явлений, во время которых Иисус поручал апостолам свидетельствовать о нем.

(3) Более конкретный вариант (2) предполагает, что среди апостолов шли споры о том, кто встретился с воскресшим Христом первым, и конкуренция за это первенство, поскольку оно давало особый авторитет — так что в керигме Павла явление женщинам заменено явлением Кифе (Петру)¹⁴⁷. Этот пропуск с большими основаниями приписывается Иерусалимской церкви, чем самому Павлу, хотя вопрос этот сильно затемнен попытками «вписать» в эту борьбу за первенство и Иакова. Как я уже упоминал, ничто в евангелиях не позволяет думать, что порядку явлений Иисуса по воскресении могло приписываться такое значение (см. выше, раздел 5). 1 Кор 5:5 — определенно слишком хрупкое основание для такой теории, полностью противоречащей евангельским свидетельствам.

(4) Антуанетта Кларк предлагает новый аргумент: по ее мнению, 1 Кор 15 отчасти представляет собой полемику с коринфскими пророчицами, уверявшими, что воскресший Христос является им и беседует с ними в настоящем. Вот почему, мол, Павел старается «не поощрять женщин, пророчествующих в Коринфе, новостью о том, что сама вера в воскресение родилась из слов женщины»¹⁴⁸. Возможность или невозможность этого зависит от решения намного более обширных вопросов, связанных с истолкованием Первого послания к Коринфянам. На мой взгляд, Павел не противостоит какому-то эсхатологическому течению в христианстве (популярная точка зрения у толкователей 1 Кор, но в последнее время уступающая мнению, что Павел спорит

не с каким-либо сложившимся мировоззрением коринфян, но с языческим влиянием на них и их собственным языческим бэк-граундом). Более того: мне кажется, что Павел поощряет коринфских пророчиц, а критикует не то, что они проповедают, а их внешний вид и поведение (11:12–16).

(5) Наконец, Энтони Тизелтон, вслед за В.Кюннетом, полагает, что первенство Петра — в до-Павловом предании, стоящем за 1 Кор 15:5, поскольку, в связи с его отречением от Иисуса его встреча с воскресшим Христом превратилась в парадигматический опыт преображения и восстановления крестом и воскресением. Возможно, эти соображения двигали и самим Павлом: в стихах 8–10 он объясняет, что свое собственное позднее призвание воскресшим Господом на роль апостола воспринимает как опыт милосердия Господня¹⁴⁹. Таким образом, список явлений воскресшего Христа у Павла начинается и заканчивается явлениями Христа тем двум апостолам, для которых они представляли собой наиболее яркие примеры благодати и милосердия Божьего. И все же такое истолкование не объясняет вполне, почему явление Христа Петру заменяет у Павла явление женщинам. Стоит добавить, что список составлен в хронологическом порядке (на что указывает повторяющееся у Павла слово «затем»), и следовательно, поскольку было известно, что Христос сначала явился женщинам, и лишь потом — Петру, женщин нельзя было поставить на второе место в списке — лишь убрать совсем.

Объяснения (1), (2) и (5), на мой взгляд, звучат довольно убедительно. Трудно выбрать из них какое-то одно: но, во всяком случае, они показывают, что у Павла или его предшественников были вполне основательные причины убрать из керигмы упоминание о явлении Христа женщинам. Нет необходимости делать вывод, что предание об этом явлении — позднейшая выдумка. Более того, независимость традиции керигмы от евангельских преданий означает, что, каковы бы ни были причины отсутствия женщин в керигме, оно нисколько не мешало рассказывать о женщинах и об их встрече с воскресшим Иисусом в рамках

евангельских преданий. Как мы уже отмечали в разделе 1, отсутствие женщин — несомненно, не единственное отличие евангельских преданий от керигмы 1 Кор 15. На самом деле несоответствия между ними намного заметнее соответствий. Причины этого, быть может, загадочны; однако само это — никак не причина считать евангельские повествования позднейшими легендами.

Наконец, стоит отметить, что, вопреки распространенному мнению, женщины в 1 Кор 15:3–7 вовсе не отсутствуют. Павел делает различие между явлением Двенадцати и явлением всем апостолам, хотя, в отличие от Луки, не ограничивает термин «апостол» лишь Двенадцатью. При втором явлении, по всей видимости, наряду с Двенадцатью должны были присутствовать и другие апостолы, известные Павлу: Варнава, Сильван, Иаков, брат Господень. Поскольку в наше время общепризнанно, что Павел знал и высоко ценил по крайней мере одну женщину-апостола, Юнию (Рим 16:7), мы можем без всяких сомнений и колебаний заключить, что в число «всех апостолов» он по умолчанию включал и женщин¹⁵⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation* (New York: Continuum, 2000) 36.
- ² E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983).
- ³ E. Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus* (tr. J. Bowden; New York: Crossroad; London: SCM, 1982); B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984); S. Heine, *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?* (tr. J. Bowden; Minneapolis: Augsburg; London: SCM, 1987); J. A. Grassi, *The Hidden Heroes of the Gospels* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1989); L. Schottroff, *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991); K. E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993); C. Ricci, *Mary Magdalene and Many Others* (tr. P. Burns; Minneapolis: Fortress, 1994); E. Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet* (New York: Continuum; London: SCM, 1994); L. Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (tr. B. and M. Rumscheidt; Louisville: Westminster John Knox; London: SCM, 1995); H. M. Keller, *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisverstimmung nach dem synoptischen Evangelien* (Freiburg: Herder, 1997); I. R. Kitzberger, ed., *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (BibIntSer 43; Leiden: Brill, 2000). Отметим также сборники статей, в которых имеются работы, посвященные женщинам в евангелиях: G. J. Brooke, ed., *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion 31; Lewiston, N.Y.: Mellen, 1992); R. S. Kraemer and M. R. D'Angelo, eds., *Women and Christian Origins* (New York: Oxford University Press, 1999).
- ⁴ У Матфея: E. M. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel of Matthew* (BZNW 60; Berlin/New York: de Gruyter, 1991); E. M. Wainwright, *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1998).
У Марка: H. Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994).
У Луки и в Деяниях: T. K. Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994); B. E. Reid,

Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1996); J. M. Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997).

У Иоанна: M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); R. G. Maccini, *Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John* (JSNTSup 125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1998).

⁵ L. J. Archer, *Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 60; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990); A.-J. Levine, ed., "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBLEJIL 01; Atlanta: Scholars Press, 1991); C. A. Brown, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992).

⁶ T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (TSAJ 44; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1995; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996); idem, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (AGAJU 41; Leiden: Brill, 1997).

⁷ В числе многих других книг стоит отметить десяти томный *Feminist Companion to the Bible* (first series; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–1996) под ред. Аталии Бреннер: все его тома посвящены Еврейской Библии/Ветхому Завету, но последний рассказывает о ВТ в Новом Завете. Скоро должны выйти следующие выпуски, посвященные Новому Завету.

⁸ И сейчас от нее отмахивается, например, Д. Кроссан в своей книге *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

⁹ E. Schüssler-Fiorenza, *Jesus and the Politics*, 52–53.

¹⁰ См.: R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).

¹¹ Согласно некоторым рукописям, в Мк 6:22 упоминается вторая Иродиада, дочь Иродиады и Ирода Антипы.

I. Книга Руфь как ключ к гиноцентричному прочтению Писания

¹ Ефрем Сирин, *Гимны на Рождество*, гимн 9. Цит. по: *Ephrem the Syrian: Hymns* (tr. K. E. McVey, *Classics of Western Spirituality*; New York: Paulist, 1989) 127.

² A. Brink, *The Wall of the Plague* (New York: Summit, 1984; London: Fontana, 1985) 445.

³ Впрочем, возможность женского авторства серьезно рассматривается у E. F. Campbell, *Ruth* (AB; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975) 22–23, в комментарии, не имеющем никаких признаков феминизма.

- ¹⁴ A. Brenner, "Introduction," in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Ruth* (FCB 1/3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 14; C. Meyers, "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth," in Brenner, ed., *Ruth*, 114.
- ⁵ F. van Dijk-Hemmes, "Ruth: A Product of Women's Culture?" in Brenner, ed., *Ruth*, 139.
- ⁶ A. Brenner, "Naomi and Ruth: Further Reflections," in Brenner, ed., *Ruth*, 143.
- ⁷ Хорошая иллюстрация — первые два романа Томаса Харди, вышедшие анонимно; читатели-современники были уверены, что их автор — женщина. Этим примером я обязан Питеру Коксону.
- ⁸ О критериях определения женского авторства в древней литературе см.: M. R. Lefkowitz, "Did Ancient Women Write Novels?" и R. S. Kraemer, "Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period," обе статьи в: A. J. Levine, ed., *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBLEJL 01; Atlanta: Scholars Press, 1991) 199–219, 221–242; M. T. DesCamp, "Why Are These Women Here? An Examination of the Sociological Setting of Pseudo-Philo Through Comparative Reading," *JSP* 16 (1997) 53–80.
- ⁹ См. особенно: A. J. Bledstein, "Female Companionships: If the Book of Ruth were Written by a Woman..." in Brenner, ed., *Ruth*, 116–133.
- ¹⁰ Van Dijk-Hemmes, "Ruth," 136, предпочитает говорить об «определении голоса, говорящего в тексте, как Ж («женского/фемининного»). Об этом понятии см. в: A. Brenner and F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (BibIntSer 1; Leiden: Brill, 1993). Meyers, "Returning Home," 89, отмечает, что, «возможно, лучше сосредоточиться не на гендерной идентичности автора, а на гендерной точке зрения тех или иных отрывков».
- ¹¹ Разумеется, здесь важно помнить, что гендерные представления в различных культурах варьируются.
- ¹² См. особенно: Meyers, "Returning Home"; van Dijk-Hemmes, "Ruth"; Brenner, "Naomi and Ruth."
- ¹³ Исключение — Bledstein, "Female Companionships," 130.
- ¹⁴ Первый феминистический анализ Книги Руфь, сделанный Филлис Трайбл, оканчивается стихом 4:17: *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978) 195; см. также: Brenner, "Naomi and Ruth," 140–141. В своей более поздней статье "Ruth, Book of," *ABD* 5:845 Трайбл комментирует и родословие.
- ¹⁵ E. Fuchs, цит. по: Meyers, "Returning Home," 88.
- ¹⁶ Например, в B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1979) 566.
- ¹⁷ Childs, *Introduction*, 566.

- ¹⁸ Этот термин я использую в том значении, которое определяю во втором абзаце этой статьи: текст «отражает женский опыт и убедительно излагает женскую точку зрения».
- ¹⁹ Хотя Ноеминь и унаследовала землю своего мужа [см. S.J.Osgood, "Women and the Inheritance of Land in Early Israel," in G.J.Brooke, ed., *Women in the Biblical Tradition* (Lewiston, N.Y.: Mellen, 1992) 51], женщины в Древнем Израиле, как правило, не занимались сельскохозяйственными работами; см. С. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1988) 146.
- ²⁰ См.: Cf. T. and D. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth," VT 18 (1968) 79–99.
- ²¹ Слово «народ» עַם включает в себя и мужчин, и женщин — однако женщины здесь явно подчинены мужчинам и разделяют их точку зрения.
- ²² Ср. Meyers, *Discovering Eve*, 41: «Патрилинейность раннего Израиля не следует уравнивать с патриархальностью, если понимать под ней абсолютное господство мужчин над женщинами, или верховенство мужчины-главы семьи над своей женой и другими домочадцами, или подчинение женщин мужчинам».
- ²³ Meyers, *Discovering Eve*.
- ²⁴ Meyers, "Returning Home," 99.
- ²⁵ Там же, 111.
- ²⁶ Там же, 111–112.
- ²⁷ Meyers, "Discovering Eve", 43. Различие между властью и авторитетом здесь очень важно: авторитет — это «культурно обусловленное право принимать решения и требовать повиновения», власть — «способность контролировать что-либо вопреки официальным авторитетам или независимо от них... Авторитет — иерархическое установление, основанное на законодательных или юридических традициях. Власть не имеет подобных культурных санкций, но, несмотря на это, может играть в социальном взаимодействии решающую роль» (Meyers, *Discovering Eve*, 41, следуя M.Z.Rosaldo). Различие между мужским авторитетом и женской властью в древнееврейском тексте ярко проявляется в 1 (3) Езд 4:13–32 (Этим наблюдением я обязан Джону Гейеру.)
- ²⁸ Meyers, *Discovering Eve*, 42–45.
- ²⁹ Она реконструирует израильское общество доцарского периода. С установлением монархии домохозяйство постепенно утратило роль важнейшей социальной единицы; однако процесс эрозии его ценностей и разрушения гендерного равновесия в Древнем Израиле длился очень долго. См.: Meyers, *Discovering Eve*, 189–196.
- ³⁰ Meyers, *Discovering Eve*, особенно главы 6–8.
- ³¹ Ср.: Trible, "Ruth, Book of," ABD 5:846: «Не полемична ни по тону, ни по содержанию».

- ³² Второй — I. Fischer, «The Book of Ruth: A “Feminist” Commentary on the Torah?» in A. Brenner, ed., *Ruth and Esther* (FCB 2/3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 48: «Автор Книги Руфь использует андроцентричный жанр *толедот* [жизнеописания. — Прим. пер.], дабы сопроводить предание своей «феминистической» экзегезой. Для этого она изобразила сцену у ворот с мужской точки зрения. Но затем она снова меняет точку зрения, чтобы повысить достоверность своей истории в патриархальном (на первый взгляд) обществе».
- ³³ Bledstein, *Female Companionships*, 130.
- ³⁴ Верно и то, что традиционные родословия не замечают моавитянского происхождения Давида — его открывает нам только Книга Руфь.
- ³⁵ I. Pades, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) 99.
- ³⁶ Здесь возможно великое множество стратегий чтения. Можно реконструировать, на основе всех доступных источников, привлекая сравнительный материал и социологические модели, обстоятельства жизни и роли женщин в этот период библейской истории — так поступает Meyers, *Discovering Eve*, придавая контекст и глубину текстам, упоминающим об этом лишь вкратце или косвенно. Можно читать с женской точки зрения библейское повествование, изложенное андроцентрично, дополняя женским взглядом те книги, где он изначально отсутствует [например, F. van Dijk-Hemmes, “Sarai’s Exile: A Gender Motivated Reading of Genesis 12.10–13.2,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Genesis* (FCB 1/2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 223–234], см. далее главу 5, параграф 9. Можно, используя все исторические источники, дополнять то немногое, что сообщает нам текст о конкретной женщине: см. далее, главы 4, 5, 7. Наконец, можно проникать в текст, посвященный конкретной женщине, при помощи воображения [например, до некоторой степени, E. Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus* (tr. J. Bowden; New York: Crossroad; London: SCM, 1982)]; см. далее главу 5, параграф 8.
- ³⁷ A. Brenner, “Women Poets and Authors,” in Brenner, ed., *A Feminist Companion to the Song of Songs* (FCB 1/1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 88–90.
- ³⁸ P. Tribble, “Love’s Lyrics Redeemed,” in Brenner, ed., *Song of Songs*, pp. 117, 119; Meyers, *Discovering Eve*, 178.
- ³⁹ См., например: C. Pressler, “Sexual Violence and Deuteronomic Law,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 1/6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 102–112.
- ⁴⁰ Такова по крайней мере одна из причин различия между Евангелием от Луки, в котором женщины играют значительную роль, и Деяниями, где их почти нет.
- ⁴¹ C. Ricci, *Mary Magdalene and Many Others*, tr. P. Burns (Minneapolis: Fortress, 1994) 13 и далее.

- ⁴² Ricci, *Mary Magdalene*, 23.
- ⁴³ Ср. замечания о роли «голосов маргиналов» в каноне в: W.Brueggemann, "Canonization and Contextualization," in Brueggemann, *Interpretation and Obedience* (Minneapolis: Fortress, 1991) 119-142.
- ⁴⁴ Хороший пример с точки зрения эко-феминизма — A.Primavesi, *From Apocalypse to Genesis* (Minneapolis: Fortress; Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1991) глава 9.

II. Языческие праматери Мессии

- ¹ Ефрем Сирин, *Гимны на Рождество*, гимн 9, цит. по: *Ephrem the Syrian: Hymns* (tr. K.E.McVey; Classics of Western Spirituality; New York: Paulist, 1989) 126.
- ² Об этих дискуссиях см. в: W.D.Davies and D.C.Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (ICC; Edinburgh: T.&T.Clark, 1988) 170-172; R.E.Brown, *The Birth of the Messiah* (2d ed.; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1993) 71-74, 590-596.
- ³ Об этих именах см.: T.Ilan, "Biblical Women's Names in the Apocryphal Traditions," *JSP* 11 (1993): 3-67.
- ⁴ См. J.Nolland, "Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus," *ТунВ* 47 (1996) 115-122.
- ⁵ Об этом см. особенно в: Davies and Allison, *Matthew*, 1:161-165.
- ⁵ Еще один пример гематрии в библейском родословии (Быт 46:16) см. в: Davies and Allison, *Matthew*, 1:164.
- ⁷ Отметим, что Матфей называет изгнание тем же словом (*метойкесия*), что употребляется в связи с депортацией Иехонии и других в Септуагинте 4 Цар 24:16.
- ⁸ Чтобы получить такой результат, необходимо посчитать имя Иехонии дважды, в то время как имя Давида считается только один раз (вторая четырнадцатерница начиная с Соломона). Однако на различие указывает тот факт, что имя Иехонии подчеркнуто появляется в начале и в конце «изгнания Вавилонского» (Мф 1:11-12), которое в перечислении (1:17) означает переход от второй к третьей четырнадцатернице.
- ⁹ Лк 3:23 (в начале родословия Иисуса у Луки) не ссылается на Марию, однако это не истинная параллель: ведь родство Иосифа с Иисусом через его женитбу на Марии читателям Евангелия от Луки уже объяснено.
- ¹⁰ Это объяснение принято, например, в: E.Schweizer, *The Good News according to Matthew* (tr.D.E.Green; Atlanta: John Knox; London: SPCK, 1976) 25; U.Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (tr. W.C.Linss; Minneapolis: Augsburg, 1989; Edinburgh: T.&T.Clark, 1990) 109-110; C.S.Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 78-80; о других сторонниках этого взгляда см. в: E.M.Wainwright, *Towards a Feminist Critical*

- Reading of the Gospel according to Matthew* (BZNBW 60; Berlin/New York: de Gruyter, 1991) 65n.24.
- ¹¹ Brown, *Birth*, 73.
- ¹² См.: M. Bredin, "Gentiles and the Davidic Tradition in Matthew," in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (FCB 1/10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 96-97.
- ¹³ Brown, *Birth*, 1972.
- ¹⁴ Wainwright, *Towards*, 65.
- ¹⁵ Современных представителей той же точки зрения см. в: Wainwright, *Towards*, 64 п. 17; K.E. Corley, *Private Women, Public Meals* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993) 149n.9.
- ¹⁶ F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew* (San Francisco: Harper & Row; Oxford: Blackwell, 1981) 64.
- ¹⁷ Brown, *Birth*, 593.
- ¹⁸ E.D. Freed, "The Women in Matthew's Genealogy," *JSNT* 29 (1987) 3-19.
- ¹⁹ Brown, *Birth*, 595.
- ²⁰ Wainwright, *Towards*, 68. Схожее, но не вполне идентичное предположение см. в: J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (2d ed.; New York: Crossroad, 1990) 32-34.
- ²¹ Wainwright, *Towards*, 168-171.
- ²² Schaberg, *Illegitimacy*, 29-32.
- ²³ Corley, *Private Women*, 149.
- ²⁴ Wainwright, *Towards*, 68.
- ²⁵ K.C. Hanson and D.E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress, 1998) 51-57.
- ²⁶ Hanson and Oakman, *Palestine*, 57.
- ²⁷ Например, Brown, *Birth*, 72 п. 28: Юб 41:1 «называет Фамарь арамеянкой»; Luz, *Matthew 1-7*, 110: «Фамарь считается арамеянкой»; Davies and Allison, *Matthew*, 1:170: «дочь Арама, то есть арамеянка»; M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (2d ed.; SNTSMS 8; Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 159, 270 (считает этого Арама Арамом из Быт 10:22); cf. J.P. Neil, "The Narrative Roles of Women in Matthew's Gospel," *Bib* 72 (1991) 539.
- ²⁸ Ср. C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary* (tr. J.J. Scullion; Minneapolis: Augsburg, 1985) 368; W.T. Pitard, "Aram (Person)," *ABD* 1:338.
- ²⁹ Имя то же, что и у жены Нахора (Юб 19:10), библейской Милки (Быт 12:29, 22:20). В Быт 12:29 в Септуагинте, у Флавия (*Иудейские древности*, 1.151, 153) последняя именуется Мелха, как и жена Левия в Завете Левия 11:1.
- ³⁰ См. J.C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQMS 18; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1987) глава 5.
- ³¹ Ср. с позднейшими попытками иудеев отрицать, что жены Симеона и Иуды были хананеянками: R.H. Charles, *The Book of Jubilees* (London: A. & C. Black, 1902) 206nn.

- ³² Эской названа дочь Нахора в *Библейских Древностях*, 4:14. Сирийский фрагмент, параллельный Юб 34:20, уточняет, что жена Гада происходила из потомства Нахора; см. Charles, *Jubilees*, 206n.
- ³³ Юб 37:12, следом за Быт 28:5, называет Вефуила, сына Нахора, «Вифуилом Сирийцем», однако это нельзя понимать в смысле национальности. В 37:9 (ср. 38:3) арамеяне названы в числе союзников Исава против Иакова, в списке, несомненно, отражающем мнение автора о злейших языческих врагах Израиля (37:9–10). Использование в Библии слова «арамейнин» применительно к самому Аврааму (Втор 26:5) и его родственникам (Быт 25:20; 28:5; 31:20, 24) для позднейших иудеев, под «арамеянами» понимавших язычников, звучало оскорбительно. В Септуагинте Втор 26:5 читается не «мой отец был арамеянином», а «мой отец вышел из Сирии»; см. D. I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE (TSAJ 30; Tubingen: Mohr [Siebeck], 1992) 178.*
- ³⁴ Юб 41, вслед за Быт 38:11, вводит в историю отца Фамари (Юб 41:6, 13, 17), игнорируя то, что действие рассказа, по-видимому, происходит в Ханаане. Завет Иуды избегает этой проблемы, убрав из сюжета отца Фамари.
- ³⁵ Юб 41:7 подразумевает, что у Силы, выжившего сына Иуды от жены-хананеянки, потомства не было (ср. Завет Иуды 11:5), несмотря на Числ 26:20, 1 Пар 4:21. Параллель к заботе о расовой чистоте колен Левия и Иуды, характерной для Книги Юбилеев, можно найти в том, как Деметрий Хронограф, фраг. 3 (по Евсевию, *Евангельские приготовления*, 9.29.1–3) дает жене Моисея Сепфоре родословие, восходящее к Аврааму и Кетуре (он отождествляет Рагуила [Реуила], предполагаемого отца Иофора и деда Сепфоры [ср. Числ 10:29]), с Рагуилом из Быт 25:3 в Септуагинте. Об этом тексте см.: P. W. van der Horst, “The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors,” in J. Mulder, ed., *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2/1; Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1988) 531.
- ³⁶ Удивительно, что Джонсон ни в своих рассуждениях о праведности Фамари в иудейской традиции (*Genealogies*, 159–162), ни в примечании о предках Фамари (270–272) не делает никаких ссылок на таргумы.
- ³⁷ Johnson, *Genealogies*, 159; он считает Арама сыном Сима (270).
- ³⁸ Там же, 271.
- ³⁹ Джонсон (*Genealogies*, 271–272) ошибается; изначально этот отрывок не был полемическим. Вообще вся конструкция дискуссии о предках Мессии у Джонсона основана на нежелании признать, что раввинистическая литература часто ставит вопросы и отвечает на них (как, например, вопрос о происхождении Давида от моавитянки в Руфь Раб 2:1) не для того, чтобы ответить каким-то оппонентам, а просто потому, что эти вопросы

- возникают при чтении Писания. То, что Джонсон считает полемикой — всего лишь техника экзегезы.
- ⁴⁰ Иосиф Флавий ничего не говорит о Фамари. В «Иудейских древностях» он опускает рассказ Быт 38 несомненно не из-за вопроса происхождения Фамари, а из-за сомнительного поведения Фамари и Иуды.
- ⁴¹ Johnson, *Genealogies*, 272.
- ⁴² Там же, 160.
- ⁴³ Евр 11:31; Иак 2:25; 1 Клим 12:1, 3; Иустин, *Диалог с Трифоном Иудеем*, 111.4; Ипполит, *Толкование на книгу Даниила*, 2.19.5; Ориген, *Беседы на книгу Иисуса Навина*, 3.3-5; 7.5; *Комментарии на Матфея*, 16.5-12.
- ⁴⁴ Здесь я решительно не могу согласиться с J. D. Quinn, “Is RAHAB in Mt 1, 5 Rahab of Jericho?” *Bib* 62 (1981) 225-228, который считает, что здесь упомянута неизвестная Рахава, однако не может объяснить, почему эта женщина появляется в родословии от Матфея, в компании трех знаменитых библейских героинь. Как правило, в еврейских родословиях женщины не появляются без особых на то причин.
- ⁴⁵ Написание עֲרֹוֹצ можно найти в тексте А Первой книги Паралипомон 2:5, 9 (а также в Рувь 4:18), אַרְוֹצ — в большинстве рукописей 1 Пар 2:9-10 (а также в некоторых рукописях Рувь 4:19), Σαλμων — в большинстве рукописей 1 Пар 2:11 (а также в тексте А Рувь 4:20-21).
- ⁴⁶ יְוָאָתָאֵץ (Мф 1:9) отличается от формы в 1 Пар 3:12 в Септуагинте (יְוָאָתָאֵן), однако данная форма имени этого иудейского царя используется в Септуагинте в других местах. אַרְוֹצ (Мф 1:10) для רַחַב в некоторых рукописях используется в 1 Пар 3:14 в Септуагинте, а также повсеместно встречается в других местах Септуагинты, где идет речь об этом царе (у Флавия он אַרְוֹסוֹס). R. E. Brown, “Rachab in Mt 1, 5 Probably Is Rahab of Jericho,” *Bib* 63 (1982) 79, неверно считает эту форму характерной только для Матфея.
- ⁴⁷ Johnson, *Genealogies*, 182, здесь толкует свидетельства очень странно. Греческая транслитерация Ἀσαφ для еврейского אַסָּף у Матфея — вполне возможно, не что иное, как уподобление более привычному у имени רַחַב , как и в случае אַרְוֹצ (см. предыдущее примечание), уподобляемого רַחַב ; однако вполне возможно, что в нем отражается мидрашистское отождествление царя Асы с автором псалмов 50 и 73-83. Это нельзя называть «смешением» двух библейских персонажей (как у Davies and Allison, *Matthew*, 1:175); это пример частой в библейской экзегезе практики отождествления персонажей со схожими именами. (Другие примеры я привожу далее.)
- ⁴⁸ Quinn, «RAHAB,» 226-227.
- ⁴⁹ Brown, *Birth*, 60, а за ним и Davies and Allison, *Matthew*, 1:173 («В хронологии ВЗ Раав отделяет от Салмона почти два века»); Schaberg, *Illegitimacy*, 25 (раскавыченная цитата из Брауна). Brown, “Rachab,” 79-80, прини-

мает правильный взгляд, однако не упоминает о своей предшествующей ошибке.

- ⁵⁰ Флавий, *Иудейские древности*, 5.318–323, помещает Вооза во времена Илии, в конце эпохи Судей — без сомнения, также отсчитывая поколения назад от Давида. Однако Руфь 1:1 указывает на гораздо более ранний период эпохи Судей.
- ⁵¹ В *Завете Иова*, 1:6 она названа второй женой Иова.
- ⁵² Замужество Дины за Иовом удовлетворяло и другой страсти мидрашистов — выяснять имена людей, в Писании оставшихся, как жена Иова, безымянными. Сравните с отождествлением матери Михи (безымянной в Суд 17:2–4) с Далилой в «Библейских древностях» 44:2. О принципе «ухода от анонимности» см. E. Segal, “Sarah and Iscah: Method and Message in Midrashic Tradition,” *JQR* 82 (1992) 419; а также R. A. Freund, «Naming Names: Some Observations on “Nameless Women” Traditions in the MT, LXX and Hellenistic Literature,» *SJOT* 6 (1992), 213–232.
- ⁵³ Freed, “Women”, 12, видит у Флавия, *Иудейские древности*, 5.8–15, намек на то, что она была замужем и имела детей. Но, если и так, это не может иметь никакой связи с Мф 1:5 (которую видит Фрид) — ведь очевидно, что на момент взятия Иерихона у нее не могло быть детей от Салмона.
- ⁵⁴ Y. Zarowitch, “Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genalogie (Matth. I 5),” *NovT* 17 (1975) 3–4, ссылается на эти же два текста.
- ⁵⁵ Это связано с истолкованием Нав 2:8–13 как указанием на то, что Раав и сама пророчествовала: см.: Флавий, *Иудейские древности*, 5.12; 1 Клим 12:5–8.
- ⁵⁶ Уже после первой публикации этой статьи Ларри Лайк предложил иную связь «Руфь Рабба» 2:1 с родословием Матфея, чем у Джонсона (впрочем, сам он не упоминает ни Джонсона, ни меня): см. L. L. Lyke, “What Does Ruth Have to Do with Rahab? Midrash *Ruth Rabbah* and the Matthean Genealogy of Jesus,” in C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition (JSNTSup 154; SSEJC 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 262–284*. Он видит свидетельство в том, что раввины связывали друг с другом истории Руфи, Раав и Фамари. Однако тех параллелей, что он проводит между этими историями, в «Руфь Рабба» вовсе нет, да они там и не требуются. Как отмечено мной ранее, в *Руфь Рабба*, 2:1–4 содержится несколько различных истолкований 1 Пар 4:21–22. Два из них (2:2 — относящее этот текст к Давиду, и 2:4 — к Елимелеху) читают слова 1 Пар 4:22 («женившийся в Моаве») как относящиеся к моавитянам и, следовательно, к Руфи. Другие две интерпретации реконструируют текст 1 Пар 4:22 таким образом, что он начинает звучать как «его/ее деяния восходили к отцу» (это признает и Лайк, с. 273). Таким образом, первая интерпретация, относящая этот отрывок к Раав, не позволяет связать его ни с Моавом, ни с Руфью. Очевидно, что набор из

- четырёх истолкований 1 Пар 4:21-22 включен в «Руфь Рабба» именно как единое целое, хотя с Руфью связаны лишь два из четырех. См. J. Neusner, *Ruth Rabbah: An Analytical Translation* (BJS 183; Atlanta: Scholars Press, 1989) 55-56.
- ⁵⁷ L. M. Luker, “Ephrathah (Person),” and “Ephrathah (Place),” *ABD* 2:557-58, приводит 1 Пар 2:24 в доказательство того, что Ефрафа до того, как выйти замуж за Халева, была женой Есрома и, следовательно, праматерью Давида. Однако такое обоснование сомнительно; и в любом случае, в 1 Пар 2 ничего не говорится о том, что Рам (предок Давида) был сыном Есрома от Ефрафы (у Есрома были и другие жены). Раввинистическая традиция (*Исход Рабба*, 1:17; 48:4), отождествляющая Ефрафу с Мириам, считала, что Давид происходит от Ефрафы-Мириам (отсюда 1 Цар 17:12) через Ора, Урию и Веселиила (1 Пар 2:20), однако не вполне ясно, как это родословие Давида согласуется с параллельным в 1 Пар 2:9-15.
- ⁵⁸ Септуагинта в 2:11 передает имя אֶלְמָו как $\Sigma\alpha\lambda\mu\omega\nu$, но в 2:51, 54 как $\Sigma\alpha\lambda\omega\mu\omega\nu$ (обычно используется для передачи מְלִיכָא , как в 1 Пар 3:5, 10). Это указывает на четкое разделение этих двух личностей — но, возможно, для того, чтобы отождествить второго с царем Соломоном.
- ⁵⁹ Например, *Числа Рабба*, 10.5 отождествляет Иоила, сына Самуилова (1 Цар 8:2) с пророком Иоилем, сыном Петуила [Иоил 1:1 (в греч. и слав. — сыном Вафуила)] и заключает, что Петуил — второе имя Самуила.
- ⁶⁰ S. Talmon, «*מִתְּרַכְבֵּי אָבִי בֵּית־רַכְבֵּי*: 1 Chron 2:55», *IEJ* 10 (1960), с. 174-180. То же толкование принято в REB: «Это кинейне, связанные родством по браку с предком рехавитян». Возражения против предположения Талмона см. в: С.Н. Knights, «Kenites = Rechabites? 1 Chronicles ii 55 reconsidered», *VT* 43 (1993) 13-17. Для наших целей изначальное значение текста не столь важно — важнее, что иудейский экзегет новозаветного периода мог прочесть его так, как предлагает Талмон.
- ⁶¹ Свидетельства такого понимания מִתְּרַכְבֵּי в более поздний период можно найти в раввинистической экзегетической традиции, которая связывает 1 Пар 2:55 с Суд 1:16 (Вавилонский Талмуд, *Сота*, 11а; Мехильга де рабби Ишмаель на Исход, 18:27; ср. Таргум на Книгу Судей 1:16); ср. С.Н. Knights, “Jethro Merited that his Descendants Should Sit in the Chamber of Hewn Stone,” *JJS* 41 (1990) 247-249.
- ⁶² В других местах Септуагинты מִתְּרַכְבֵּי , транслитерируемое как Αἰμαθ или Ἐμιαθ , также понимается как место.
- ⁶³ Talmon, “1 Chron. ii, 55,” 174, за ним следует Knights, “Kenites,” 11.
- ⁶⁴ Там же, 175n. 5.
- ⁶⁵ Bredin, “Gentiles”, также связывает Фамарь и Раав с хананейнками, хотя и иначе, и считает их упоминание отражением споров, имевших место в общине Матфея.

- ⁶⁶ G.Theissen, *“The Gospels in Context: Social and Political History in Synoptic Tradition”* (Minneapolis, Fortress, 1991) возражает М.Хенгелю, считающему, что термин «сирофиникиянка» не является западным, а мог использоваться и в самой Сирии или Палестине.
- ⁶⁷ Не вполне понятно, употреблялось ли слово «хананеянин» в отношении нееврейских жителей Палестины с хананейскими корнями кем-либо, кроме иудеев, с целью создать библейскую аллюзию. Однако см.: J.E.Taylor *Christians and the Holy Places* (Oxford: Clarendon, 1993), 71 о до-римской надписи: «Абдешмун, сын Модира, хананеянин». См. также упоминание о хананеях в *Пророчествах Сивиллы*, 13:56 (около 265 года н.э.) Сами иудеи иногда предпочитали название «аморреи», как в «Библейских древностях» Псевдо-Филона и в позднейших раввинистических рассуждениях о «путях аморреев» (об этом см.: S.Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* [AGAYU 23: Leiden, Brill 1994] 181–185), возможно на основе Быт 15:16, где слово «аморреи», по-видимому, используется как общее название десяти народов, в том числе и собственно аморреев, перечисленных в 15:18–21.
- ⁶⁸ Theissen, *Gospels*, 61–80.
- ⁶⁹ См. А.Кашер, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (TSAJ 21; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1990).
- ⁷⁰ См. Keener, *Matthew*, 415; читатели Матфея «знают, что в конечном счете Иисус не сможет отвергнуть эту женщину, ибо тем самым отвергнет собственных прародителей».
- ⁷¹ См. глубокое исследование истории Раав в: R.Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part 1: Deuteronomy, Joshua, Judges* (New York: Seabury, 1980), 85–91, 113–114; а также Т.Фраймер-Кенски, “Reading Rahab”, in M.Cogan, B.L.Eichler, and J.H.Tigay, eds., *Tehillah le-Moshe* (M.Greenberg FS; Winona Lake, Ind.; Eisenbrauns, 1997) 57–67.
- ⁷² Об ученых, принимающих эту точку зрения, см. Davies and Allison, *Matthew*, 2:563 прим. 5; сами Эллисон и Дэвис с ней не согласны.
- ⁷³ См. J.LaGrand, *The Earliest Christian Mission to “All Nations” in the Light of Matthew’s Gospel* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 207–210.

III. Елизавета и Мария в Лк 1: интертекстуальное прочтение гиноцентричного текста

- ¹ Ефрем Сирин, *Гимны на Рождество*, гимн второй.
- ² В.Е.Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, Minn.; liturgical, 1996) 55.
- ³ Термин «точка зрения» я использую здесь в том же смысле, как в теории литературы слово «фокализация»: см.: J.L.Ska, “Our Fathers Heave Told Us”: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13; Rome:

- Pontifical Biblical Institute Press, 1990), глава 5; M. Bal, *Narratology* (2 ed.: Toronto: University of Toronto Press, 1997), 142–161.
- ⁴ R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas* (New York: Crossroad, 1989) 85, отмечает, что в Песни Деворы (Суд 5) ясно сознается и выражается классовое различие между израильтянами, живущими в шатрах, и матерью Сисары, богатой и знатной: «В Песни Деворы отражены народные представления израильских крестьян, борющихся с угнетением со стороны иноземных царей, чьи женщины живут в богатстве и роскоши и чьи военные походы приводят к сексуальному насилию над израильскими женщинами».
- ⁵ См.: M. Coleridge, *The Birth of the Lucan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT Press, 1993).
- ⁶ Различные предложения на этот счет (в том числе и его собственное) см. в: R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (rev. ed.; New York: Doubleday, 1993) 248–252, 623–625.
- ⁷ A. Troost, “Elizabeth and Mary – Naomi and Ruth: Gender-Response Criticism in Luke 1–2,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (FCB 1/10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 167, замечает, что Елизавета и Мария «играют в повествовании главную роль, что подчеркивается тем центральным местом, которое занимает в Лк 1–2 их встреча». Однако она не объясняет, что именно означает это «центральное место», и не отмечает, что главной встреча Елизаветы и Марии является скорее для первой главы Луки, чем для первых двух глав.
- ⁸ См.: V. K. Robbins, “Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth and the Magnificat as a Test Case,” in E. Struthers Malbon and E. V. McKnight, eds., *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup 109; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 197–198, хотя его взгляд на риторический эффект этого отсутствия соперничества я не разделяю.
- ⁹ О гиноцентричности рассказов о деторождении см.: Y. Amit, “‘Manoah Promptly Followed His Wife’ (Judges 13.11): On the Place of the Woman in Birth Narratives,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Judges* (FCB 1/4; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 146–156.
- ¹⁰ Ссылки на «Библейские древности» Псевдо-Филона в этой главе не предполагают какой-либо литературной взаимозависимости между ним и Лукой; Псевдо-Филон — всего лишь современник Луки (I век н.э.), свидетельствующий о том, как читали и понимали Ветхий Завет иудеи того времени. См.: D. J. Harrington, “Birth Narratives in Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities and the Gospels,” in M. P. Hogan and P. J. Kobelski, eds., *To Touch the Text* (J. A. Fitzmyer FS; New York: Crossroad, 1989) 316–324.
- ¹¹ См. недавнюю публикацию M. T. DesCamp, “Why Are These Women Here? An Examination of the Sociological Setting of Pseudo-Philo Through Comparative Reading,” *JSP* 16 (1997) 53–80.

- ¹² О гиноцентричности истории Анны см. С. Meyers, "Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency," in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (FCB 1/5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 93–104.
- ¹³ Комментарий к этим сценам см.: С. А. Brown, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) 144–151.
- ¹⁴ См.: Horsley, *Liberation of Christmas*, 88: «Мы вправе спросить: рассказ о встрече Марии и Елизаветы не есть ли набросок, пусть и робкий, женщин, осознающих себя женщинами и проявляющих женскую солидарность?»
- ¹⁵ См.: A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985) глава 9. Бреннер интересуется не чисто женские сцены, а литературный тип «матери великого человека». С этой точки зрения она сравнивает соперничество матерей — таких, как Сара и Агарь, Рахиль и Лия, Анна и Феннана, с сотрудничеством Ноемини и Руфи, женщин в Исх 2:1–10, а также Марии и Елизаветы в Лк 1. О сравнении Марии и Елизаветы с Ноеминью и Руфью см. также: Troost, "Elizabeth and Mary," особенно 191–195. I. Pades, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) глава 6, предлагает неожиданное и глубокое прочтение Книги Руфь как пересмотра отношений Рахили и Лии; место соперничества двух сестер занимает родственная и дружеская связь двух женщин, Руфи и Ноемини.
- ¹⁶ Другую такую сцену в притче см. в Мф 25:7–9.
- ¹⁷ Разумеется, возможны и другие формы откровения женщинам, или случаи, в которых не упоминается ангел, см.: R. D. Chesnutt, "Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature," in A. J. Levine, ed., "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBLEJL 01; Atlanta: Scholars Press, 1991) 107–125, особенно рассуждение о Ревекке в Книге Юбилеев.
- ¹⁸ Однако недавно высказаны аргументы в пользу того, что эту книгу следует датировать IV веком или даже позднее, см.: R. Shepard Kraemer, *When Aseneth Met Joseph* (New York: Oxford University Press, 1998), а также мой обзор в *JTS* 51 (2000) 226–228.
- ¹⁹ Интересно отметить, что, когда Мариам рассказывает свой сон родителям, они не верят ей — как не верят и женщинам, возвратившимся от пустой гробницы (Лк 24:11). Таким же образом «Библейские Древности» рассказывают, что Маной не поверил жене, когда она сообщила ему, что к ней явился ангел и возвестил о рождении сына (*Библейские древности*, 42:5). В библейском рассказе этой детали нет.
- ²⁰ Плач, который Псевдо-Филон приписывает Сейле (Шейле), дочери Иеффая (*Библейские древности*, 40:5–7), в эту категорию не укладывается, хотя

- автор и изображает самопожертвование девушки как параллель жертвоприношению Исаака. Совсем инаков по форме, но отчасти параллелен по функции псалом Асенефы в «Иосифе и Асенефе» 21:10-21.
- ²¹ Два вступления (1:5а, 2:1) указывают нам на то, что горизонт первой главы ограничен Израилем, но во второй главе он расширяется до всего мира (2:32).
- ²² О теории интертекстуальности см.: G.Allen, *Intertextuality* (New Critical Idiom; London/New York: Routledge, 2000).
- ²³ О последней см.: R.D.Young, «The “Woman with the Soul of Abraham”»: Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs,» in Levine, ed., *Women Like This*, 67-81.
- ²⁴ См.: R. D.Chesnutt, “Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature,» in Levine, ed., *Women Like This*, 108-111; B.Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees* (JSJSup 60; Leiden: Brill, 1999) 55-64, 80-90.
- ²⁵ См.: G.Paterson Corrington, *Her Image of Salvation: Female Saviors and Formative Christianity* (Louisville: Westminster, 1992); Kraemer, *When Joseph Met Aseneth*, 209; C.Rakel, «“I Will Sing a New Song to My God”: Some Remarks on the Intertextuality of Judith 16:1-17,» in A.Brenner, ed., *Judges* (FCB 2/4; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 46.
- ²⁶ B.Halpern-Amaru, “Portraits of Women in Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities,» in Levine, ed., *Women Like This*, 103.
- ²⁷ Отметим, что Филон упоминает зачатие у некоторых из этих женщин (Сарра, Лия, Ревекка) в качестве чудес Божьих: см. *О херувимах*, 45-47. Кроме того, он включает в этот список Сепфору, основываясь на сомнительном толковании Исх 2:22.
- ²⁸ См.: Brown, *Birth*, 300-301; J.A.Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (AB 28; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) 338.
- ²⁹ Слово «благословенный» (εὐλογητός) в Книге Иудифь повторяется семь раз.
- ³⁰ См. также слова Лии в Быт 29:32; они лексически ближе к Лк 1:48, чем слова Озии, однако в них отсутствует мотив вечности.
- ³¹ О трех версиях 1 Цар 1:24 – 2:11 (LXX, 4q-Цар, MT) см.: E.Tov, “Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework,» in M.Cogan, B.L.Eichler, and J.H.Tigay, eds., *Tehillah le-Moshe* (M.Greenberg FS; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997) 149-170. Общепринятое мнение, что Лука работал с Септуагинтой, не обращаясь к еврейскому тексту, ошибочно, однако для наших нынешних целей не имеет значения, какая версия 1 Цар 1-2 была известна Луке (или автору «Величит душа моя», если это был не Лука).
- ³² M.P.Hogan and P.J.Kobelski, “The Hodayot (1QH) and New Testament Poetry,» in Hogan and Kobelski, eds., *To Touch*, 188-190, сравнивают эту

черту с кумранскими «Ходайот» (гимнами) и отмечают: «Такое использование традиционного языка в новых контекстах — не признак недостатка оригинальности, а свидетельство искусства поэта, который берет язык, уже насыщенный значением для читателей, хорошо знакомых с греческим текстом Ветхого Завета, и использует его для описания новой ситуации» (190).

³³ S. Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997) 66.

³⁴ F. van Dijk-Hemmes, “Traces of Women’s Texts in the Hebrew Bible,” in A. Brenner and F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (BibIntSer 1; Leiden: Brill, 1993) 93–97, обсуждает песнь Анны в контексте других песней о рождении детей и делает интересное замечание: по-видимому, перед нами — аутентичная женская песнь благодарения после родов. Она справедливо напоминает нам, что роды «часто переживались женщинами как битва за жизнь против смерти» (94), так что выражение радости в форме победной песни «не имеет ничего общего с типичной «маскулинностью»» (95) — это то, чего естественно ожидать после «победы над смертью» в форме успешных родов. То же самое отмечают J. Bekkenkamp and F. van Dijk, “The Canon of the Old Testament and Women’s Cultural Traditions,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to the Song of Songs* (FCB 1/1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 85, где они цитируют (по Н. Granquist) примечательную параллель между песнью Анны (см. 1 Цар 2:6) и послеродовой песнью, симпровизированной современной ближневосточной матерью: «Он вводит в жизнь и обрекает на смерть / Он дает богатство и бедность / Он дарует и отнимает / Все исходит от Бога, хвала и благодарность Ему». Этот аргумент подтверждает тесную связь песни Анны с определенным литературным контекстом, однако не относится напрямую к песни Марии — ведь ее гимн не является благодарением после родов. То, что песнь Анны — позднейшая вставка в текст 1 Цар, можно показать на текстуальных основаниях (Weitzman, *Song*, 113–114); однако вполне возможно, что в новом контексте эта позднейшая вставка оказалась абсолютно уместной.

³⁵ Например, Fitzmyer, *Luke I–IX*, 359 («Величит душа моя» весьма слабо связан с окружающим текстом); S. Farris, *The Hymns of Luke’s Infancy Narrative* (JSNTSup 9; Sheffield: JSOT Press, 1985) 20–21; Brown, *Birth*, 346–349, 645. Ученые-ветхозаветники часто полагают, что некоторые песни, приписанные героям библейских повествований (Исх 15; Суд 5; 1 Цар 2; Ис 38; Ион 2), изначально существовали независимо и были включены в Ветхий Завет лишь позднее. Возможно, такие прецеденты отчасти ответственны за распространенное мнение, что песни из Лк 1–2 также существовали независимо и были сложены до того, как Лука включил их в свою книгу. Однако такая параллель ошибочна. К тому времени, когда писал свою

книгу Луки, существовала сложившаяся литературная традиция, согласно которой за спасительными действиями Бога должна идти песнь хвалы и благодарения Ему. В первых главах своего евангелия Лука старательно подражает стилю писаний: это означает, что он вполне мог написать сам, по образцу благодарственных песен в ВЗ, свои благодарственные песни и разместить их в нужных местах, дабы соблюсти требования жанра. Точно так же поступали авторы книг Иудифи и Товита: в уста своих героев они вкладывали песни, сочиненные ими самими по образцу песен, содержащихся в ВЗ.

- ³⁶ L. Legrand, "The 'Visitation' in Context," in T. Fornberg and D. Hellholm, eds., *Texts and Contexts* (L. Hartman FS; Oslo: Scandinavian University Press, 1995) 135, отмечает, как в «Величит душа моя» история самой Марии раскрывается, приобретая более глубокие измерения Божьего замысла во времени (вечность: стихи 48, 55), в пространстве («в роды родов к бо-ящимся его», стих 50) и в обществе (ради униженных и обездоленных: стихи 48, 52–53).
- ³⁷ См.: W. Brueggemann, *First and Second Samuel* (Interpretation; Louisville: Westminster/John Knox, 1990) 15–21; P. E. Satterthwaite, "David in the Books of Samuel: A Messianic Expectation?" in P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham, eds., *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995) 43–47.
- ³⁸ Это хорошо иллюстрирует J. E. Cook, "Pseudo-Philo's Song of Hannah: Testament of a Mother in Israel," *JSP* 9 (1991) 103–14; Анна «указывает, что мир переходит в новую эру, под новое владычество» (113).
- ³⁹ Cook, *Pseudo-Philo's Song*, 113.
- ⁴⁰ Перевод см. в: D. J. Harrington and A. J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (Aramaic Bible 10; Wilmington, Del.: Glazier; Edinburgh: T. & T. Clark, 1987) 105–106; discussion in D. J. Harrington, "The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1–10," in D. M. Golomb and S. T. Hollis, eds., "Working with No Data": *Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987) 147–152; J. E. Cook, "Hannah's Later Songs: A Study in Comparative Methods of Interpretation," in C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (*JSNTSup* 154; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 244–249. Подробнее об этом см. в: R. Bauckham, "The Restoration of Israel in Luke-Acts," in J. M. Scott, ed., *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (*JSJSup* 72; Leiden: Brill, 2001) 459–462.
- ⁴¹ Э. С. Тизелтон в неопубликованной статье пишет: «Интерес Луки к богачам, политике, истории и женщинам обусловлен его неотступной мыслью о межсубъектной общественной сфере как месте исповедания веры». Учитывая, что женщины традиционно связывались со сферой частной жизни, паразитально — и, несомненно, прямо связано со склонностью Луки к

- гиноцентричной точке зрения — что он признает общественное значение частной, на первый взгляд, деятельности женщин. Гиноцентричные рассказы о материнстве в Еврейской Библии/Ветхом Завете предоставляли для повествования Луки в Лк 1–2 готовые литературные модели.
- ⁴² См.: B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1979) 272–273.
- ⁴³ См.: J.O. York, *The Last Shall be First: The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSNTSup 46; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); J.M. Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997) глава 5. Краткий обзор этой темы в обоих Заветах см. в: E. Hamel, “Le Magnificat et le Renversement des Situations: Réflexion théologico-biblique,” *Greg* 60 (1979), 60–70.
- ⁴⁴ См.: J. Capel Anderson, “Mary’s Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives,” *JR* 67 (1987) 190–199, 200–201.
- ⁴⁵ О примечательном внимании Псевдо-Филона к теме материнства см. особенно: DesCamp, *Why Are These Women Here?* 76–78.
- ⁴⁶ См.: Cook, *Pseudo-Philo’s Song*, 103–114.
- ⁴⁷ LXX ἔκτῃσάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ. Еврейское выражение לְעִזְרָתִי часто переводится «с помощью Яхве», однако, по-видимому, такой перевод неверен (мы не встречаем ни одного достоверного примера подобного употребления לְעִזְרָתִי). И Септуагинта (διὰ), и Вульгата (*per*) понимают לְעִזְרָתִי как «через Яхве».
- ⁴⁸ То, что это не обязательно принималось как должное, доказывает *Библейские древности*, 42, где родители Самсона спорят о том, кто из них бесплоден — но в конце концов оказывается, что бесплодна женщина.
- ⁴⁹ То, что имя сыну дает Елизавета (Лк 1:59–60), хотя и в соответствии с указаниями ангела Захарии (1:13), для библейской традиции не необычно. В Еврейской Библии/Ветхом Завете мы встречаем 27 случаев, когда имя ребенку нарекает мать, и всего 17 случаев, когда это делает отец: I. Pardes, “Beyond Genesis 3: The Politics of Maternal Naming,” in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Genesis* (FCB 1/2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 175n.1.
- ⁵⁰ Capel Anderson, *Mary’s Difference*, 195, полагает, что это возможное прочтение, но сама его не принимает. Она верно отмечает, что «Бог не изображается как фигура мужского пола» (195–196). Robbins, “Socio-Rhetorical Criticism,” 196, 198, считает, по-видимому, что Бог обязывает Марию поддерживать идеологию патрилинейной иерархии.
- ⁵¹ См.: Brown, *No Longer Be Silent*, 41–71.
- ⁵² Bauckham, «The Liber Antiquitatum Biblicarum of Pseudo-Philo and the Gospels as “Midrash,”» in R. T. France and D. Wenham, eds., *Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography* (Sheffield: JSOT Press, 1983) 47; Brown, *No Longer Be Silent*, 56–57; Weitzman, *Song*, 71.

- ⁵³ Weitzman, *Song*, 66; cf. also C.A. Moore, *Judith* (AB 40; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985) 256-257 (см. также 193 об отголосках Песни Моисеевой в Иуд 9:11).
- ⁵⁴ S.A. White, "In the Steps of Jael and Deborah: Judith as Heroine," in J.C. VanderKam, ed., "No One Spoke Ill of Her": Essays on Judith (SBLEJL 2; Atlanta: Scholars Press, 1992) 5-16.
- ⁵⁵ J.W. van Henten, "Judith as a Female Moses," in F. van Dijk-Hemmes and E. Brenner, eds., *Reflections on Theology and Gender* (Kampen: Pharos, 1994) 33-48; idem, "Judith as Alter-native Leader: A Rereading of Judith 7-13," in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (FCB 1/7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 232-245.
- ⁵⁶ Rakel, "I Will Sing," 43-44, 46-47. Кроме того, она видит в песни Иудифи, так сказать, возвращение Мариам роли воспевательницы победы — роли, которую лишил ее редактор Исх 15, передав основную песнь Моисею, а Мариам оставив лишь ответ на нее (Исх 15:20-21): «То, что женщина Иудифь поет, прославляя новый Исход, возвращает Мариам голос, потерянный ею в Книге Исхода» (45).
- ⁵⁷ Две песни в Ис 12 повторяют Исх 15, а формальное различие между хвалой от первого лица в первой песни (стихи 1-2) и предложением присоединиться к хвале во втором лице (стихи 4-6) показывают, что песни эти соответствуют песням Моисея и Мариам.
- ⁵⁸ См. К.Е. Bailey, "The Song of Mary: A Vision of a New Exodus (Luke 1:46-55)," *Near East School of Theology Theological Review* 2/1 (1979) 29-35 (not seen).
- ⁵⁹ Гимн в Тов 13 напоминает Песнь Анны не только темой обмена мест между сильными и слабыми (13:2), но и тем, что воспекает одновременно милость Бога к Товиту и его семье — и будущее великое освобождение народа, предначертанное этими, казалось бы, чисто личными событиями. О гимне Товита см.: S. Weitzman, "Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit," *JBL* 115 (1996) 49-61.
- ⁶⁰ Weitzman, *Song*, 123.
- ⁶¹ Там же, глава 2, об Исх 15. То же верно и для песни Иудифи. Женщины Израиля почитают ее за ту роль, которую она сыграла в освобождении (15:12), однако сама она в своей песни призывает израильтян воздать всю славу Богу. Это не отрицает активной роли Иудифи, однако опровергает истолкование ссылки на «женщину, погубившую его» (16:6), данное Рейкел: «Итак, она — проявление Бога. Иудифь — воплощение Бога для нового Исхода» (Rakel, *I Will Sing*, 43). Такое превращение орудия Бога в воплощение Бога не характерно для иудаизма периода Второго храма и не соответствует тому, что говорится об Иудифи в самой книге.
- ⁶² Мой анализ структуры — упрощенная версия анализа, предложенного S. Terrien, *The Magnificat: Musicians as Biblical Interpreters* (New York: Paulist, 1995) 6-9, которому я особенно обязан замечанием о том, что стих 51 —

переходный или, по выражению самого Терриена, «ядерный» стих. Однако моя схема, в отличие от Терриеновой, не основана на обращении к гипотетической еврейской версии гимна.

- ⁶³ См.: K.Wengst, *Humility: Solidarity of the Humiliated* (tr. J.Bowden; Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1988) 16-30.
- ⁶⁴ Различные точки зрения на эти аористы см. в: Farris, *Hymns*, 114-116; Brown, *Birth*, 362-363, 648-649; York, *Last*, 52-53; M.Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative* (JSNTSup 88; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 93-94, прим. 2. В этих рассуждениях не учитывается то, что средством возвышения Марии служит ее материнство; таким образом, ее возвышение не *сравнимо* с возвышением униженных в целом, но служит его *инструментом*, поскольку осуществить это должен Мессия — ее сын.
- ⁶⁵ Возможно, ошибочно также полагать, как Brown, *Birth*, 350-355, что слово «бедные» (עניים), употребляемое подобным образом, указывает на какие-то конкретные религиозные группы — например, на кумранскую общину или древнюю Иерусалимскую церковь (отсюда дальнейшее предположение, что гимн «Величит душа моя» исходит из подобных кругов *анавим*). Действительно, такие группы иногда использовали этот и другие подобные слова применительно к себе — но из этого не следует, что слово «нищие» было техническим термином, обозначающим такие группы.
- ⁶⁶ I.J.Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 166-171; B.J.Malina and J.H.Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World," in Neyrey, ed., *The Social World of Luke-Acts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991) 47-48; J.H.Neyrey, «The Symbolic Universe of Luke-Acts: "They Turn the World Upside Down,"» in Neyrey, ed., *Social World*, 289.
- ⁶⁷ J.B.Green, "The Social Status of Mary in Luke 1, 5-2, 52: A Plea for Methodological Integration," *Bib* 73 (1992) 457-472.
- ⁶⁸ Green, "Social Status," 469-470.
- ⁶⁹ См., например, Robbins, *Socio-Rhetorical Criticism*, 182-184; ему следует J.Schaberg.
- ⁷⁰ Troost, *Elizabeth and Mary*, 174.
- ⁷¹ См. Arlandson, *Women, Class*, 141-142.
- ⁷² R.A.Horsley and J.S.Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1985), глава 3, неверно понимают связь Мессии с родом Давидовым (Мессия, мол, обязательно должен быть представителем элиты или книжников), не замечая, что от него ожидается воплощение надежд бедняков на то, что сами Хорсли и Хэнсон называют «народным царством».
- ⁷³ R.Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T.& T.Clark, 1990) глава 7.

- ⁷⁴ Подробнее об этой теме в мессианских пророчествах см. Vauckham, *Jude*, 334–339.
- ⁷⁵ См. P.W.Skehan, “The Hand of Judith,” *CBQ* 25 (1963) 94–109.
- ⁷⁶ Подобным образом и 1 Клим 5:2 восхваляет мучениц за то, что они мужественно претерпевали все муки, несмотря на «слабость телесную».
- ⁷⁷ См. A.LaCocque, *The Feminine Unconventional* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1990) 35–37.
- ⁷⁸ См. P.F.Esler, «“By the Hand of a Woman”: Culture, Story and Theology in the Book of Judith,» in J.J.Pilch, ed., *Social Scientific Models for Interpreting the Bible* (B.J.Malina FS; BibIntSer 53; Leiden: Brill, 2001) 64–101, который сравнивает Иудифь с Давидом, победившим Голиафа, подчеркивая низкое социальное положение обоих (Иудифи — как женщины) и кажущуюся невероятность того, что они могли в одиночку одержать великие военные победы.

IV. Анна из колена Асирова

- ¹ Ефрем, *Гимны о девстве*, гимн 24: Ephrem the Syrian: *Hymns* (tr. K.E.McVey; Classics of Western Spirituality; New York: Paulist, 1989) 367.
- ² Использование слова «иудей» применительно к северным коленам Израилевым выглядит неуклюжим, но оно оправданно. В конце периода Второго храма израильтяне, за исключением самарян, принадлежали к тому же народу, что и потомки южных колен; их вполне могли называть «иудеями» как язычники, так и те иудеи (особенно в диаспоре), что переняли языческую терминологию. (Палестинские иудеи, как правило, использовали это слово только в географическом смысле, имея в виду жителей Иудеи, а свой народ в целом называли «израильтянами».) В понятие «иудеев» в Книге Есфирь, несомненно, включаются и изгнанники из северных колен. Применение термина «иудеи» к выходцам из северных колен в Ниневию в Тов 11:17, возможно, остается на совести переводчика на греческий (в арамейской и еврейской версиях Книги Товита, найденных в Кумране, этого стиха нет) — однако показывает нам, что греческий переводчик считал такое словоупотребление вполне уместным.
- ³ Это относится и к обсуждению Анны в: B.Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 140; M.Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT Press, 1993) 178–183.
- ⁴ J.Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX* (AB 28; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) 431.
- ⁵ R.E.Brown, *The Birth of the Messiah* (rev. ed.; New York: Doubleday, 1993) 441.
- ⁶ Brown, *Birth*, 466–468. В дополнении к своему комментарию, написанному в 1993 году, Браун упоминает о «стойком подозрении, что био-

графическая информация о ней в 2:36–37, казалось бы, избыточная для столь незначительного персонажа, имеет какое-то особое значение, однако считает параллель между Анной и раввинистическим пониманием Серах [в греч. и слав. Сары], дочери Асировой (Быт 46:17; Числ 26:46), о которой говорит М. Уилкоккс, «малозначительной» из-за поздней датировки «Пирке де рабби Елиезер» и Таргума Псевдо-Ионафана, на которые опирается Уилкоккс (Brown, *Birth*, 688). Здесь он ссылается на M. Wilcox, «Luke 2,36–38: “Anna bat Phanuel, of the tribe of Asher, a prophetess...”: A Study in Midrash in Material Special to Luke», in F. Van Segbroeck, et al., eds., *The Four Gospels* 1992, vol. 2 (F. Neiryneck FS; BETL 100; Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992) 1571–1579.

- ⁷ Например, Флавий, *Иудейские древности*, 11.133; *Завет Моисея*, 3:4, 6; 4:9; *Пророчества Сивиллы*, 2:171; Мишна, *Сангедрин*, 10:3.
- ⁸ Например, 2 Вар 62:5; 77:17; 78:1; 4 Езд 13:40 (по некоторым свидетельствам); *Вознесение Исая*, 3:2.
- ⁹ Легенда о том, что изгнанники из северных колен переселились в какие-то отдаленные и труднодоступные места, впервые засвидетельствована в 4 Езд 13; см. Примечание А в конце этой главы. Сообщение о споре между раввинами Акивой и Елиезером бен Гирканом о том, вернуться ли когда-нибудь десять колен в Землю Обетованную (Мишна, *Сангедрин*, 10:3; Вавилонский Талмуд, *Сангедрин*, 110b) – типичная экзегетическая дискуссия о значении Втор 29:28 (по-видимому, этот отрывок всеми принимался как пророчество об изгнании десяти колен, поскольку так же, принимая точку зрения Елиезера бен Гиркана, трактует его 4 Езд 13:45); на основе различных толкований этого стиха Елиезер полагает, что эти колена еще вернутся, Акива – что ждать их не стоит. Однако это спор не о том, существуют ли вообще потомки этих десяти колен, и его нельзя рассматривать как свидетельство о том, что эти раввины (если предположить, что ссылка на них достоверна) считали эти колена «потерянными», как делает J. Mann, «Anna, “a prophetess of the tribe of Asher” (Luke ii.30),» *ExpT* 28 (1916–1917) 332. Согласно *Сифре*, 269:1, Акива также применял пророчество Лев 26:38 («погибнете между народами») к «десяти коленам, ушедшим в изгнание в Мидию», другие же полагали, что «погибель» здесь означает только само изгнание. Это проясняет позицию Акивы, однако по-прежнему не означает, что десять колен уже погибли в то время, когда он высказывал это свое мнение.
- ¹⁰ H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1982) 361.
- ¹¹ Примечательное отсутствие Неффалимова колена, виднейшего из галилейских колен, в 30:10–11 и 30:18 контрастирует со стереотипной фразой «от Вирсавии до Дана» (30:5) и заставляет предположить, что автор Паралипомена опирался на историческую информацию, гласившую, что земель

- Неффалимских влияние Езекии не достигало. Сравним это с рассказом о деятельности Иосии, достигавшей «даже до колена Неффалимова» (34:6).
- ¹² Однако о заиорданских коленах он, по-видимому, так не думает: см. 1 Пар 5:26.
- ¹³ R. Frankel, “Galilee (Prehellenistic),” *ABD* 2:893-894.
- ¹⁴ Здесь я полагаюсь прежде всего на доклад Мордехая Авиама, прочитанный на ежегодной встрече SBL в Чикаго в ноябре 1994 года.
- ¹⁵ A. Kasher, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel* (TSAJ 21; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1990) главы 3-5; G. Theissen, *The Gospels in Context* (tr. L. M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1991) 65-78.
- ¹⁶ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.c.e. to 135 c.e.* (Wilmington, Del.: Glazier; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980) 259-304; он же, *Galilee, Jesus, and the Gospels* (Philadelphia: Fortress; Dublin: Gill & Macmillan, 1988) 178-190. В этой связи стоит упомянуть о различии между Галилеей и Самарией; тесные связи между Иерусалимом и Галилеей прослеживаются начиная с ассирийского завоевания (2 Пар 30:10-11; 4 Цар 21:19; 23:36); см. Frankel, *ABD* 2:894.
- ¹⁷ D. Edelman, “The Asherite Genealogy in 1 Chronicles 7:30-40,” *BR* 23 (1988) 13-23; S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL; Louisville: Westminster/John Knox; London: SCM, 1993) 185-187.
- ¹⁸ Северная и северо-западная границы этой провинции точно не определяются. Реконструкция в: Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (tr. and ed. A. F. Rainey; 2d ed.; Philadelphia: Westminster; Burns & Oates, 1979) 417, включает асирийский анклав, однако С. Е. Картер, “The Province of Yehud in the Post-Biblical Period: Soundings in Site Distribution and Demography,” in Т. С. Эскенаси и К. Н. Ричардс, eds., *Second Temple Studies*, vol. 2, *Temple Community in the Persian Period* (*JSOTSup* 175; Sheffield: JSOT Press, 1994) 106-145, приводит аргументы в пользу более скромных границ, включающих в себя лишь малую часть асирийского анклава.
- ¹⁹ Japhet, *Chronicles*, 185.
- ²⁰ По сравнению со списками в 4 Цар 17:6 и 18:11 в списке 1 Пар 5:26 не хватает упоминания о городах Мидии, однако прибавлен ранее неизвестный город Ара. Скорее всего, слово «Ара» אַרָּא представляет собой искаженное אַרָּז — т. е. «города» (Мидии).
- ²¹ Так у Williamson, *Chronicles*, 67; Japhet, *Chronicles*, 141.
- ²² Об этом см.: В. Обед, “The Settlements of the Israelite and the Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th-6th Centuries bce,” in G. Galil and M. Weinfeld, eds., *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography* (Z. Kallai FS; *VTSup* 81; Leiden: Brill, 2000) 94-99, который, говоря о первых двух областях, ссылается также на израильские надписи.
- ²³ О надписях, свидетельствующих о присутствии израильтян в Гозане и других частях Ассирии, см. в: R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean*

- and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (Haifa: University of Haifa Press, 1979) 35–37.
- ²⁴ Obed, “Settlements,” 97.
- ²⁵ Mann, “Анна,” приводит множество свидетельств о диаспоре в этой области и в Мидии, однако видит в местных иудеях потомков южных, а не северных колен. Но гораздо естественнее предположить, что иудеи в этих краях в последующие столетия были потомками изгнанников из северных колен.
- ²⁶ Адиабеной изначально называлась область к востоку от Тигра, между реками Большой Заб и Малый Заб, с главным городом Арбелой, но могла она также включать в себя земли между Большим Забом и Тигром, где располагалась Ниневия. Позднее Адиабена распространилась и к западу от Тигра; город Нисибин подпал под адиабенское владычество в 36 году н.э. (Флавий, *Иудейские древности*, 20.68). Нисибин стоял на реке Мигдоний, притоке Габора. Об иудеях в Адиабене и Нисибине см. А. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Beihefte zur Tübinger Atlasdesvorderen Orients B47; Wiesbaden: Reichert, 1983) 21–24, 319–334; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. 1, *The Parthian Period* (SPB 9; rev. ed.; Leiden: Brill, 1969) 13–14.
- ²⁷ Отметим, что *Вознесение Исаяи*, 3:2, опираясь на 4 Цар 17:6 и 18:11, говорит о «реках Гозана», однако на первое место выдвигает Мидию, а о Халахе и Хаворе не упоминает вовсе.
- ²⁸ Об эпиграфических свидетельствах присутствия израильтян в Ниневии см.: Obed, “Settlements,” 93–94.
- ²⁹ См. также *Сифра*, 269:1 (на Лев 26:38): «Десять колен, ушедшие в изгнание в Мидию».
- ³⁰ Возможно, Флавий имеет в виду хорошо известную иудейскую общину в Гиркании, к северо-востоку от Мидии. Ср. упоминание парфян в Деян 2:9. Свидетельства о существовании иудейских общин в Персии этого периода нам неизвестны.
- ³¹ О различных истолкованиях этого обетования см.: R. Bauckham, *The Climax of Prophecy* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993) 223–224.
- ³² Учитывая упоминание колен Дана и Гада в *Житиях пророков*, 3:16, здесь можно увидеть связь с *Заветом Асура*, 7:6.
- ³³ D. Satran, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets* (SVTP 11; Leiden: Brill, 1995), критикует более ранние исследования «Жизни пророков» и относит это сочинение к ранневизантийской христианской литературе. Он допускает, что в нем содержатся более ранние предания, однако считает, что сложная история редакций не дает нам возможности восстановить эти предания в их ранней форме.
- ³⁴ G.W.E. Nickelsburg, “Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times,” in M.E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2/2; Assen:

- Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984) 45. О родовых и семейных структурах в Книге Товита см.: P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zur seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) 309–320, хотя он считает, что книга возникла в среде египетских евреев.
- ³⁵ Japhet, *Chronicles*, 207–208.
- ³⁶ Williamson, *Chronicles*, 88–89; см. он же, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) 140; T. Willi, “Late Persian Judaism and Its Conception of an Integral Israel according to Chronicles,” in Eskenazi and Richards, eds., *Second Temple Studies*, 2:146–162.
- ³⁷ N.G. Cohen, “The Names of the Translators in the Letter of Aristeas: A Study in the Dynamics of Cultural Transition,” *JJS* 15 (1984) 62, защищает возможную историчность разделения списка переводчиков на двенадцать колен, основываясь на том, что он чисто формален и имеет греческие параллели; справедливо указывает она и на то, что колена остаются неназванными. Однако она, по-видимому, принимает ошибочное мнение, что «к тому времени 12 колен Израилевых давно исчезли».
- ³⁸ Флавий опирается здесь на Книгу Ездры не в еврейском (Ezra, 1 Ездр), а в греческом (1 Esdras) варианте.
- ³⁹ Без сомнения, двенадцать родов символически соответствуют числу колен Израилевых; однако вполне возможно, «это означает не столько то, что Ездра стремился объединить все остатки бывшего Израиля... сколько то, что свою собственную небольшую общину он рассматривал как единственную легитимную представительницу и наследницу Израиля» (H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* [WBC 16; Waco: Word, 1985] 111).
- ⁴⁰ J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1971) 413–414, согласен, что он действовал в Иерусалиме до 70 года.
- ⁴¹ Из более поздних времен нам известен Вениамин из Гинзака (Тосефта, *Берахот*, 2:5b), мидийского города Газака или Ганзака (Orpenheimer, *Babylonia*, 120–126). Стоит также отметить, что имя Гиркан среди палестинских иудеев периода Второго храма (2 Мак 3:11; хасмонейские правители Гиркан I и Гиркан II; раввин Елиезер бен Гиркан), возможно, начали использовать роды, вернувшиеся в Палестину из гирканского изгнания. Однако большинство изгнанников в Гирканию, по всей видимости, происходили из южных колен, переселенных Артаксерксом III в IV веке до н.э. (E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b.c.–a.d. 135)*, rev. by G. Vermes, F. Millar, and M. Goodman, vol. 3/1 [Edinburgh: T. & T. Clark, 1986] 6).
- ⁴² Имя его варьируется – Цадок или Исаак.
- ⁴³ Город Газаку не удается идентифицировать точно; об этом см.: Orpenheimer, *Babylonia*, 123–124.

- ⁴⁴ Об отдаленности Мидии см. также: m. B. Qam. 9:5; m. B. Mes. 4:7.
- ⁴⁵ Например, Schürer, *History*, 3/1:8; Oppenheimer, *Babylonia*, 333–334.
- ⁴⁶ Neusner, *History*, 13–14, 47 прим. 2.
- ⁴⁷ См.: R. Bauckham, “James and the Jerusalem Church,” in R. Bauckham, ed., *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995) 423–425; I. Taatz, *Frühjüdische Briefe: Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTAC 16; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).
- ⁴⁸ Большинство ученых полагает, что автор этих писем — именно Гамалиил Старший, а не его внук Гамалиил II Явнийский, как предполагается в b. Sanh. 11a; см.: S. D. Sperling, “Fragments of Tannaitic Letters Preserved in Rabbinic Literature,” in D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (SBL SBS 15; Chico, Calif.: Scholars Press, 1982) 195–196.
- ⁴⁹ Перевод и обсуждение см. в: Neusner, *Rabbinic Traditions*, 356–358, 360, 361, 368, 372–373; Sperling, *Fragments*, 191–196. Послания такого же типа приписываются сыну Гамалиила Симеону, а также Иоханану бен Заккаи (включая: «Не мы начали писать вам, но отцы наши писали отцам вашим»), хотя эти послания обращены не к диаспоре; см. Neusner, *Rabbinic Traditions*, 1:378–379; Sperling, *Fragments*, 187–191.
- ⁵⁰ Поскольку в письме упоминаются жертвенные животные, а смысл его в предупреждении иудеев из диаспоры о том, чтобы они не отправлялись в паломничество в Иерусалим слишком рано, очевидно, что тема его и обстоятельства написания сильно отличаются от позднейших раввинистических посланий к диаспоре.
- ⁵¹ Neusner, *Rabbinic Traditions*, 1:358–359, так и полагает, однако сомневается в том, что в Вавилонии и Мидии были фарисеи (пункты назначения письма см. в: t. Sanh. 2:6), и заключает, что письмо подлинное, однако «неизвестно, к кому оно обращено». Возможно, относительно присутствия фарисеев в диаспоре в этот период он чересчур скептичен: см. Флавий, *Иудейские древности*, 20.43.
- ⁵² См.: P. S. Alexander, “Epistolary Literature,” in Stone, ed., *Jewish Writings*, 581 прим. 14: «Независимо от того, верны ли имена и даты, очевидно, что подобные послания действительно рассылались религиозными авторитетами в Иерусалиме — и очень вероятно, что в более ранних посланиях использовались те же формулы и стиль, как и в дошедших до нас».
- ⁵³ Скепсис относительно предполагаемых путешествий Акивы по диаспорам, выражаемый P. Schäfer, “Rabbi Aqiva and Bar Kokhba,” in W. S. Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 2 (BJS 9; Chico, Calif.: Scholars Press, 1980) 114–117, направлен в основном на теорию, что эти поездки якобы были связаны с подготовкой мятежа Бар-Кохбы. Поскольку Гинзак упоминается всего в трех других раввинистических преданиях (Oppenheimer,

- Babylonia*, 121), можно предположить, что сведения о путешествии туда Акивы исторически достоверны.
- ⁵⁴ По вопросу о том, действительно ли Книга Товита была создана в восточной диаспоре, см. Примечание Б в конце этой главы.
- ⁵⁵ О ключевом влиянии Второзакония на богословие Книги Товита см.: A.A.di Lella, "The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11," *CBQ* 41 (1979) 380-389; см. также S.Weitzman, "Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit," *JBL* 115 (1996) 49-61, о соответствии Тов 12-13 и Втор 31-32.
- ⁵⁶ Цитаты из Книги Товита в этой статье приводятся обычно по NSRV — переводу греческого текста из Синайского кодекса. Вместе с большинством современных ученых я признаю аутентичным текст Товита, сохранившийся в Синайском кодексе и в старолатинской версии. Недавно это мнение было подтверждено пятью фрагментарными списками Книги Товита из Кумрана, четырьмя арамейскими (4Q196-199) и одним еврейским (4Q200).
- ⁵⁷ О живших в Иерусалиме иудеях родом из западной диаспоры см. Деян 5:36-37; 6:1, 9; 21:16; Мк 15:21; надпись Феодота (о ней см. R.Riesner, "Synagogues in Jerusalem," in Bauckham, ed., *Book of Acts*, 192-200); J.P.Kane, "The Ossuary Inscriptions of Jerusalem," *JSS* 23 (1978) 276-282; E.Bammel, "Nicanor and his Gate," in E.Bammel, *Judaica* (WUNT 37; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1986) 39-41. Относительно иммигрантов из Вавилонии см. J.Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, tr. F.H. and C.H.Cave (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1969) 66-67, а также надпись в Гиват а-Мивтар (M.Sokoloff, "The Giv'at ha-Mivtar Aramaic Tomb Inscription in Paleo-Hebrew Script and its Historical Implications," *Imm* 10 [1980] 38-46). О членах царской семьи Адиабены, после обращения поселившихся в Иерусалиме, см. Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 20.49-51, 71, 94-95; *Иудейская война*, 4.567; 5.252-253; 6.355; Мишна, *Назир*, 3:6.
- ⁵⁸ J.R.Bartlett, "The Seal of Hnh from the Neighbourhood of Tell ed-Duweir," *PEQ* 108 (1976) 59-61.
- ⁵⁹ Кроме того, в конце IV века жила Ханна, жена раввина Мани бен Ионы (Вавилонский Талмуд, *Таанит*, 24а), если только считать ее имя историческим. G.Mayer, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike* (Stuttgart: Kohlhammer, 1987) 103, ошибочно относит ее к жительницам Вавилонии. Но Мани был палестинским раввином и жил в Сепфорисе.
- ⁶⁰ T.Ilan, "Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods," *JJS* 40 (1989) 186, 193.
- ⁶¹ Это сокращение обозначает двухтомник D.Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1, *Italy* (excluding the City of Rome), *Spain and Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); vol. 2, *The City of Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

- ⁶² В этой латинской надписи сохранившееся «Ann...» может быть восстановлено и как Анна, и как латинское имя Анния (принадлежало иудейке из CIJ 300 = JWE 2:15).
- ⁶³ Имя ὼνα может быть либо вариантом написания имени ὼνωα, либо мужским именем נון. В CIJ 598 = JWE 1:65 (V-VI века) имя ὼνας может быть либо родительным падежом от ὼνα, либо началом имени ὼναστασίου.
- ⁶⁴ План, "Notes," 192. Наиболее популярными мужскими именами в Палестине обычно также были имена Хасмонеев; см. Т.План, "The Names of the Hasmoneans in the Second Temple Period," *Erlsr* 19 (1987) 238-241 (Hebrew).
- ⁶⁵ План, "Notes," 197, приводит также по одному примеру имен Михал и Рахиль; однако они исходят из позднейших раввинистических источников сомнительной исторической достоверности.
- ⁶⁶ См.: М.Н.Williams, "Palestinian Jewish Personal Names in Acts," in Bauckham, ed., *Book of Acts*, 79-113.
- ⁶⁷ О женских именах см. Mayer, *Jüdische Frau*, 39-40.
- ⁶⁸ L.Y.Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, and Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) 200-201. То же имя появляется на оссуарии с горы Скопус: Rahmani №. 571 (стр. 200).
- ⁶⁹ H.L.Strack, P.Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, ³1961, 2:124-26; см. также 2 Вар. 44:7; 4 Езд. 10:20, 49.
- ⁷⁰ Лк 2:25 и 38, возможно, отражают Ис 52:9: «Господь утешил (צפ) народ Свой, Он искупил (כִּפֶּה) Иерусалим». Лука (или его источник) применил эти два описания надежды Израилевой соответственно к Симеону и Анне. Отметим, однако, что эти стихи у Луки не соответствуют Ис 52:9 в Септуагинте.
- ⁷¹ Несомненно, именно такое значение имело это имя в период Второго храма. О других возможных значениях см.: R.Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (Orientalia Lovanensia Analecta 28; Leuven: Peeters, 1988) 46.
- ⁷² См. такую же вариацию в Быт 32:30-31 (МТ 31-32), где это название местности (Пенуэл).
- ⁷³ Zadok, *Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy*, 282.
- ⁷⁴ Параллели подробно прослежены в Nickelsburg, "Stories," 42.
- ⁷⁵ Теория F.Zimmermann, *The Book of Tobit* (Jewish Apocryphal Literature; New York: Harper, 1958), что главы 13 и 14 добавлены к книге после 70 года, теперь опровергнута еврейскими и арамейскими фрагментами Книги Товита, найденными в Кумране (4Q196-200), которые включают фрагменты и этих глав. Да и в любом случае теория эта основа-

- на на неспособности заметить, что основное содержание и замысел всей книги составляет параллель между личной историей Товита и судьбой его народа. По той же причине сложная теория редакций книги в Deselaers, *Tobit*, не только спекулятивна и совершенно недоказуема, но и избыточна.
- ⁷⁶ Возможно, в истории Товита символически отражаются гнев и милость Бога к изгнанникам, а в истории Сары — гнев и милость Бога к Иерусалиму. Однако в 14:9–17 не развиваются женские и свадебные метафоры, часто применяемые к Иерусалиму.
- ⁷⁷ Само это имя, разумеется, достаточно обычно. О видном члене вавилонской диаспоры, носившем то же имя, см. Zadok, *Jews*, 54–55, 62–64.
- ⁷⁸ То, что греческое *Τωβίτ* представляет *טובי*, подтвердилось после обнаружения фрагментов Книги Товита в Кумране.
- ⁷⁹ Отметим и имя Товиил («Бог благ») (Тов 1:1); члены семьи в трех поколениях носят вариации одного и того же имени.
- ⁸⁰ Отметим, что Септуагинта уточняет: «Господь благ к тем, кто ждет его во дни гонений...»
- ⁸¹ Ср. Притч 21:13, предлагающий в такой же ситуации сходную форму *lex talionis* [закона возмездия по принципу «око за око»]. Если Тов 4:7b — пересказ Притч 21:13, то особенно важно, что здесь в этой связи упоминается «отворачивание лица».
- ⁸² См.: T. K. Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) 11–24, где это явление подробно обсуждается.
- ⁸³ Выражения «избавление Израиля» и «утешение Иерусалима», возможно, происходят из Ис 52:9; см. выше, прим. 70. С выражением «искупление (*λύτρωσις* = *גאולה*) Иерусалима» можно сравнить «искупление (*גאולה*) Израиля», которое встречается в документах восстания Бар-Кохбы, и «искупление (*גאולה*) Сиона» и «искупление (*גאולה*) Израиля», встречающиеся на монетах обоих восстаний; см. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 432; D. Flusser, “Jerusalem in the Literature of the Second Temple Period,” *Imm* 6 (1976) 44; Schürer, *History*, 1:605–606; Wilcox, “Luke 2:36–38,” 1575.
- ⁸⁴ Быть может, то, что Лука не приводит хвалебные восклицания Анны (2:38), как привел хвалы Симеона (2:28–32), связано с тем, что, хотя надежда на воссоединение всех колен Израилевых упоминается в его книге и далее (Лк 22:30; Деян 26:7) и на Пятидесятнице присутствуют паломники из северных колен (Деян 2:9), все же эта тема не звучит в Евангелии так громко и ясно, как тема хвалебной песни Симеона.
- ⁸⁵ I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1978) 123; J. K. Elliott, “Anna’s Age (Luke 2:36–37),” *NovT* 30 (1988) 100–102.

- ⁸⁶ Marshall, *Luke*, 124.
- ⁸⁷ W. Horbury and D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 114 (№ 47).
- ⁸⁸ R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1990) 91–92.
- ⁸⁹ Seim, *Double Message*, 244.
- ⁹⁰ Мысль, что северные племена в изгнании сильно увеличились численно, возможно, имеется в виду в *Завете Моисея*, 4:9; однако дошедший до нас латинский текст так безнадежно испорчен, что значение этого стиха точно понять невозможно.
- ⁹¹ О средневековых иудейских легендах на эту тему см.: A. Neubauer, “Where Are the Ten Tribes?” *JQR* 1 (1889) 14–28, 95–114, 185–201, 408–423.
- ⁹² В текстах 13:40 встречаются десять, девять и девять с половиной колен. М. Е. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990) 404, верно указывает на то, что в оригинальном тексте, скорее всего, стояло необычное число «девять с половиной» (как во 2 Вар 77:17; 78:1).
- ⁹³ 1QM 1:2–3, возможно, указывает на то, что первые шесть лет войны (во время которых будет освобождена земля Израиля) будут вести три колена — Иудино, Левиево и Вениаминово, а в следующие сорок лет войны к ним присоединятся остальные колена.
- ⁹⁴ М. R. James, *Apocrypha Anecdota* (TextsS 2/3; Cambridge: Cambridge University Press, 1893) 90–94; idem, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (London: SPCK, 1920) 103–106; F. Schmidt, “Une source essénienne chez Commodian,” in M. Philonenko, et al., *Pseudépigraphes de l’Ancien Testament et Manuscrits de la Mer Morte 1* (CahRHPR41; Paris: Presses Universitaires de France, 1967) 11–26; J. Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. 3, *The Origins of Latin Christianity*, tr. D. Smith and J. A. Baker (Philadelphia: Westminster; London: Darton, Longman & Todd, 1977) 116–119 (он почему-то считает, что два с половиной колена Коммодиан поместил в Вавилонию); J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (SBLSCS 7S; Chico, Calif.: Scholars Press, 1981) 147–149, 295. Тот же источник, по-видимому, использовался в эфиопских «Деяниях Матфея»: см. E. A. W. Budge, *The Contendings of the Apostles* (London: Oxford University Press, 1935) 94–95.
- ⁹⁵ Ср. 4 Езд 13:43–47 вместе с Commodian, Instr. 1.42–30; Carmen apol. 940–944, 959–960.
- ⁹⁶ О важной богословской функции десяти колен и их возвращения в 4 Езд, где они решают проблему противоречия между обещанием Бога Аврааму, что он будет отцом множества народов (Быт 17:4), и небольшим (насколько мог судить Ездра) остатком праведных, см.: R. Bauckham, “Apocalypses,” in D. A. Carson, ed., *Justification and Variegated Nomism: A Fresh*

- Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, vol. 1 (Tübingen: Mohr [Siebeck], 2001) 161-169.
- ⁹⁷ Они перечислены в: С.А.Мооре, *Tobit* (AB 40A; New York: Doubleday, 1996) 42-43. Deselaers, *Tobit*, 322, приводят аргументы тех, кто полагает, что Книга Товита родилась в восточной диаспоре (сам он с этим не согласен), и в прим. 24 называет тех, кто придерживается такого взгляда. К этому списку можно добавить список из Nickelsburg, "Stories," 45 прим. 62. Deselaers, *Tobit*, 323, выдвигает против возникновения книги в восточной диаспоре примечательный аргумент: в книге, мол, совсем не звучит надежда на возвращение из изгнания, столь характерная для восточной диаспоры. Такой аргумент стал возможен лишь потому, что предварительно Деселерс применяет к Книге Товита свою теорию многоступенчатого дописывания и редактуры, в результате чего из «первоначального текста» упомянутая надежда исчезает.
- ⁹⁸ С.С.Торрей, *The Apocryphal Literature* (1945; repr. Hamden, Conn.: Archon, 1963) 86; D.C.Simpson, "The Book of Tobit," in R.H.Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1913) 1:185; Zimmermann, *Tobit*, 16; С.А.Мооре, "Tobit, Book of," *ABD* 6:587-588.
- ⁹⁹ Точно так же неясно, хоть Торрей, *Apocryphal Literature*, 86, и утверждает обратное, пришлось ли им переходить Тигр на обратном пути.
- ¹⁰⁰ Возможно даже — хотя и маловероятно — что он представлял себе саму Ниневию на восточном берегу Тигра, а ее предместья — на западном берегу, как оно, возможно, и было (см.: D.Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq* [London: British Academy, 1968] 77), и, под влиянием Ион. 3:3, предположил, что дом Товита в этих западных предместьях находился в дне пути от Тигра.
- ¹⁰¹ См. Мооре, *Tobit*, 40-42: 300 год до н.э. — древнейшая возможная дата создания книги.
- ¹⁰² Oates, *Studies*, 60, полагает, что Ксенофонт увидел руины мидийского города (Ниневии), а также близлежащего городка под названием Меспила, но такое чтение явно основано на непонимании текста.
- ¹⁰³ Oppenheimer, *Babylonia*, 312-313.
- ¹⁰⁴ Информацию о Рагах в древних источниках см. в: A.V.W.Jackson, "A Historical Sketch of Raghā, the Supposed Home of Zoroaster's Mother," in J.J.Modi, ed., *Spiegel Memorial Volume: Papers on Iranian Subjects* (F.Spiegel FS; Bombay: British India Press, 1908) 237-245.
- ¹⁰⁵ Мой перевод с греческого текста Редакции 2 (редакция, представленная в Синайском кодексе и старолатинском тексте), по R.Hanhart, *Tobit* (Göttingen Septuagint 8/5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983) 99-100. В старолатинском тексте этого отрывка много незначительных вариаций, однако мой перевод достаточно хорошо поддерживается источниками.

- ¹⁰⁶ Zimmermann, *Tobit*, 73, в этом сомневается (однако он ошибается в том, что этой фразы якобы нет в старолатинском тексте), хотя на с. 16, противореча сам себе, видит в этой фразе свидетельство того, что автор Книги Товита не знал географии Мидии.
- ¹⁰⁷ То, что эта фраза отсутствует в кратком греческом варианте (редакция 1), само по себе ничего не значит. К сожалению, ни этот стих, ни его контекст не сохранились в кумранских фрагментах Книги Товита.
- ¹⁰⁸ Zimmermann, *Tobit*, 16.
- ¹⁰⁹ A.V. Bosworth, "Errors in Arrian," *CQ* 26 (1976) 132-136. Последнее на эту тему см. в: J. Seibert, *Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander d. Gr. auf kartographischer Grundlage* (Beihefte zur Tübinger Atlas des vorderen Orients B68; Wiesbaden: Reichert, 1985) 111-112 прим. 46, где он отмечает точку зрения Босуорта, однако находит возражения на нее.
- ¹¹⁰ J. Marquant, "Alexanders Marsch von Persepolis nach Herat," *Philologus: Supplementband* 10 (1907) 21.
- ¹¹¹ A.F. von Stahl, "Notes on the March of Alexander the Great from Ecbatana to Hyrcania," *Geographical Journal* 64 (1924) 317-318.
- ¹¹² G. Radet, "La dernière campagne d'Alexandre contre Darius (juin-juillet 330 avant J.-C.)," in *Mélanges Gustav Glotz*, vol. 2 (Paris: Presses Universitaires de France, 1932) 767-771.
- ¹¹³ Seibert, *Eroberung*, 112.
- ¹¹⁴ Римская миля = 1,618 английского ярда.
- ¹¹⁵ W.M. Ramsey, "Roads and Travel (in NT)," in J. Hastings, ed., *A Dictionary of the Bible: Extra Volume* (New York: Scribner's; Edinburgh: T.&T. Clark, 1904) 388.

V. Апостол Иоанна

- ¹ Джон Беньян, «Путь паломника» — John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (ed. R. Sharrock; Harmondsworth: Penguin, 1965), 316.
- ² E. Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus* (tr. J. Bowden; New York: Crossroad; London: SCM, 1982) 133.
- ³ J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 317.
- ⁴ M. A. Co, "The Major Summaries in Acts: Acts 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16: Linguistic and Literary Relationship," *ETL* 68 (1992) 56-57; цит. по: R. J. Karris, "Women and Discipleship in Luke," *CBQ* 56 (1994) 10.
- ⁵ Q. Quesnell, "The Women at Luke's Supper," in R. J. Cassidy and P. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983) 68.
- ⁶ J. Nolland, *Luke 1-9:20* (WBC 35 A; Dallas: Word, 1989) 364, указывает еще на две синтаксические двусмысленности: «Неясно, относится ли заключительное придаточное предложение (стих 3b) ко всем женщинам (стихи 2-3a), или же оно образует структурную параллель с придаточным в стихе

За и относится только ко «многим другим». Возможно также, хотя и маловероятно, что «многие другие» из стиха 3 входят в число «некоторых женщин» из стиха 2, и следовательно, придаточное предложение в 2а к ним тоже относится. Что касается первого — очень маловероятно, что три женщины, названные по именам, выделены автором именно потому, что не «служили Ему именем своим». Что касается второго — «многие другие» (ἕτεραί πολλαί) не имели бы синтаксической связи с остальным предложением, если бы не входили в число «некоторых женщин» (γυναικές τινας). τινας необязательно должно относиться к небольшому числу (см., например, Деян 17:5).

- ⁷ Здесь мы следуем принципу, выдвинутому E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983) 45: «Всякое истолкование или перевод, претендующие на исторически точное воспроизведение характера языка источника, должны понимать и истолковывать язык Нового Завета в целом как инклюзивный по отношению к женщинам, если не доказано обратное».
- ⁸ См. особенно Green, *Luke*, 317.
- ⁹ Марк (но не Матфей) здесь дает понять, что женщины стали последовательницами Иисуса и служили ему еще в Галилее, а не по пути из Галилеи в Иерусалим.
- ¹⁰ Существует вариантное чтение «Ему» (αὐτῷ), лучше всего объясняемое заимствованием из Мф 27:55 (пар. Мк 15:41). С этим почти общепринятым мнением спорит C. Ricci, *Mary Magdalene and Many Others* (tr. P. Burns; Minneapolis: Fortress, 1994) 156–158, которого поддерживает Karris, “Women,” 6–7.
- ¹¹ L. Schottroff, *Lydia’s Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (tr. B. and M. Rumscheidt; Louisville: Westminster John Knox; London: SCM, 1995) 210, дает перевод: «Помогали всем, чем могли в тех обстоятельствах». Действительно, ἐκ τῶν ὑπαρχόντων может означать «в обстоятельствах» (LSJ s.v.), однако вместе с διακονέω и αὐταῖς не может пониматься иначе, как указание на материальные средства.
- ¹² T. K. Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) 71–74, резюмирует истолкования в этом смысле. См. также S. Heine, *Women and Early Christianity* (tr. J. Bowden; Minneapolis: Augsburg; London: SCM, 1987) 60–61.
- ¹³ Об этом см.: D. Sim, “What about the Wives and Children of the Disciples? The Cost of Discipleship from Another Perspective,” *HeyJ* 35 (1994) 373–390.
- ¹⁴ B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 195–196 (прим. 238); см. там же, “On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples — Luke 8 1–3,” *ZNW* 70 (1979) 246 прим. 18.

- ¹⁵ D. C. Sim, "The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8:1-3," *HeyJ* 30 (1989) 57: «Лк 8:3 не говорит о том, что женщины именно служили Иисусу и Двенадцати материально или своим трудом. Греческий текст означает лишь то, что они обеспечивали Иисуса и прочих в экономическом плане».
- ¹⁶ Sim, "Women," 53.
- ¹⁷ B. E. Reid, *Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1996) 130.
- ¹⁸ О возможной привлекательности учения Иисуса для бедных галилеянок см. S. Freyne, "Jesus the Wine-Drinker: A Friend of Women," in I. R. Kitzberger, ed., *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed* (BibIntSer 43; Leiden: Brill, 2000) 177-179.
- ¹⁹ J. M. Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997) 130, указывает, что «Сусанна, возможно, принадлежала к той же социально-экономической страте, что и Иоанна, поскольку, как правило, представители низшего класса не упоминались публично в одном ряду с господами — так же, как свободные не упоминались в одном ряду с рабами, если только свободный не происходил из рабов, что имело место довольно часто». Но далее он замечает, что «присутствие Марии Магдалины и еще «многих» говорит о пренебрежении классовой иерархией» (132). Это противоречит его более раннему замечанию о Сусанне: ведь в Лк 8:2-3 Иоанна упоминается в одном ряду не только с Сусанной, но и с Марией, которой Арландсон приписывает низкое происхождение и положение. На самом деле общественное и экономическое положение Марии Магдалины и Сусанны нам неизвестно; однако быть может, есть некоторый смысл в утверждении, что Марию Магдалину Лука называет по имени, поскольку она была самой известной из учениц Иисуса, а не потому, что вносила значительный финансовый вклад, но другие две, Иоанна и Сусанна, названы как известные примеры женщин, обеспечивавших денежными средствами Иисуса и его учеников.
- ²⁰ Sim, "Women," 52.
- ²¹ Зато признает ее Ricci, *Mary Magdalene*, 154.
- ²² О том, что именно для этого упоминается Хуза, см., например, в: Seim, *Double Message*, 36-37.
- ²³ Sim, "Women," 55; за ним следует Green, *Luke*, 318-319.
- ²⁴ См. главу 6.
- ²⁵ Об относительной свободе женщины в римском обществе см.: W. Cotter, "Women's Authoritative Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?" *NovT* 36 (1994) 362-366.
- ²⁶ Коптская «Книга апостола Варфоломея о воскресении» (V-VI века) рассказывает, что Иоанна отказалась от супружеских отношений с Хузой [J.-D. Kaestli and P. Cherix, *L'évangile de Barthélemy d'après écrits apocryphes* (Turn-

- hout: Vrepols, 1993) 195 и прим. 77]; здесь к Иоанне применяется распространенная тема апокрифических деяний апостолов — богатая и знатная женщина, став христианкой, отказывается от сексуальных отношений с мужем.
- ²⁷ Здесь я возражаю Green, *Luke*, 318.
- ²⁸ В Палестине периода Второго храма нам известны лишь два случая употребления этого имени: Т.Илан, “Notes on the Distribution of Jewish Women’s Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods,” *JJS* 40 (1989) 199.
- ²⁹ См. Seim, *Double Message*, 37: «Идентификация через родственные отношения сменяется идентификацией через отношение к Иисусу и двенадцати».
- ³⁰ Таким образом, Reid, *Women*, 126, говоря: «Как большинство библейских женщин, [Иоанна] идентифицируется через отношение к мужчине», упускает из виду самое интересное.
- ³¹ Например, Nolland, *Luke 1 – 9:20*, 366: «Лука спешит упомянуть о том, что христианское влияние проникало и в высшие слои общества»; К.Е. Corley, *Private Women, Public Meals* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993) 111: «Лука старается придать христианскому движению респектабельность».
- ³² P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 185.
- ³³ Например, C. F. Evans, *Saint Luke* (TPINT Commentaries; Philadelphia: Trinity Press International; London: SCM, 1990) 366.
- ³⁴ J. A. Darr, *Herod the Fox: Audience Criticism and Lukan Characterization* (JSNTSup 163; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 162–163.
- ³⁵ Seim, *Double Message*, 36.
- ³⁶ Sim, “Women,” 54, кратко ссылается на законы Мишны. Arlandson, *Women*, 131 прим. 17, возражает Симу на самых общих основаниях, не касаясь конкретного утверждения, что замужние иудейки не могли свободно распоряжаться своим имуществом. Reid, *Women*, 128, также не спорит с этим утверждением Сима. Кроме того, она неверно понимает Сима, когда говорит (со ссылкой на него в примечании): «Некоторые ученые полагают, что Мария, Иоанна, Сусанна и другие женщины не вкладывали собственные средства, а распоряжались деньгами группы» (129). Сим об этом вообще ничего не говорит. Он утверждает, что женщины не сохраняли за собой право распоряжения своими средствами, но передавали их для общего пользования.
- ³⁷ Об этих текстах см.: R. Katzoff, “Babatha,” in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 73–75; H. M. Cotton, “Hever, Nahal: Written Material,” in Schiffman and Van der Kam, eds., *Encyclopedia*, 359–361; T. Ilan, “Women’s Archives in the Judaean Desert,” in L. H. Schiffman, E. Tov, and J. C. Van der

Kam, eds., *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000) 755–760.

- ³⁸ Довольно проблематический пример дочерей-наследниц в раннеиудейской литературе представляют дочери Кеназа в *Библейских древностях*, 29. Обычно [см., например, Н. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatem Biblicarum* (AGAJU 31; Leiden: Brill, 1996) 823] в этом рассказе видят параллель с историей дочерей Салпаада (Числ 27:1–11, 36), однако это неверно. Моисей вынес по делу дочерей Салпаада решение, которое распространил и на другие подобные случаи; согласно этому решению, дочери Кеназа должны были унаследовать владения отца. В этом случае непонятно, почему в течение жизни Кеназ ничего им не давал, «не желая прослыть алчным и жадным» (*Библейские древности*, 29:1). Кто назвал бы его алчным и жадным за раздачу собственного имущества? По-видимому, речь здесь идет о земле, которой он мог распоряжаться как правитель Израиля, но которая не являлась его фамильной собственностью. Вот почему народ хотел, чтобы его дочери «получили *большее (ampliores)* наследство среди людей» (*Библейские древности*, 29:1) — т.е. большее, чем то, что им полагалось унаследовать от отца. Завул, преемник Кеназа, имел возможность подарить им обширные земельные владения, которые они не могли унаследовать обычным путем.
- ³⁹ Н.М. Cotton and J. C. Greenfield, “Babatha’s Property and the Law of Succession in the Babatha Archive,” *ZPE* 104 (1994) 219–220.
- ⁴⁰ Cotton, “Greek Documentary Texts,” in Cotton and A. Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (DJD 27; Oxford: Clarendon, 1997) 204.
- ⁴¹ О некоторых известных нам случаях, когда единственным ребенком в семье была дочь, см.: Т. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* [TSAJ 44; Tübingen: Mohr (Siebeck), 1995] 50–52.
- ⁴² Завещая некоторые территории своей сестре Саломее (Флавий, *Vita*, 1.646; 2.98; *Иудейские древности*, 17.147, 189, 321), Ирод действовал в соответствии не с иудейским, а с римским законодательством.
- ⁴³ Об этом см.: R. Yaron, *Gifts in Contemplation of Death in Jewish and Roman Law* (Oxford: Clarendon, 1960).
- ⁴⁴ Cotton and Greenfield, “Babatha’s Property,” 211–218.
- ⁴⁵ Cotton, “Greek Documentary Texts,” *DJD* 27:163, отмечает, что имя «Грапта» встречается у Флавий (*Иудейская война*, 4.567) как имя женщины из царского рода Адиабены; стоит отметить, что оно появляется и у Ермы, *Пастырь*, *Видения* 2:4, как имя прихожанки христианской церкви в Риме.
- ⁴⁶ Перевод Cotton, *DJD* 27:213.
- ⁴⁷ Перевод Cotton, *DJD* 27:219.

- ⁴⁸ H.M.Cotton, «The Archive of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the “Cave of Letters,”» *ZPE* 105 (1995) 177.
- ⁴⁹ *DJD* 27:205. То же верно и для брачных договоров из Элефантины: см. R.Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri* (Oxford: Clarendon, 1961) 50–51.
- ⁵⁰ Эта практика, по-видимому, отличается от предписанной в Мишне (*Кетубот*, 8:1), согласно которой муж имеет право распоряжаться имуществом жены; однако даже из Мишны ясно, что это право могло оспариваться. См. Ilan, *Jewish Women*, 168–169.
- ⁵¹ Папирус 4 в: E.G.Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven: Yale University Press, 1953) 167–171; B3.5 в: B.Porten and A.Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 2, *Contracts* (Jerusalem: Hebrew University Press, 1989) 68–71.
- ⁵² Об этих документах в целом см.: B.Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley: University of California Press, 1968) 225–230.
- ⁵³ Kraeling, *Brooklyn Museum*, 191–193; Porten and Yardeni, *Textbook*, 74–77. О таком истолковании этого документа см. H.Z.Szubin and B.Porten, “A Life Estate of Usufruct: A New Interpretation of Kraeling 6,” *BASOR* 269 (1988) 29–45.
- ⁵⁴ Kraeling, *Brooklyn Museum*, 235–239; Porten and Yardeni, *Textbook*, 86–89.
- ⁵⁵ Перевод Porten and Yardeni, *Textbook*.
- ⁵⁶ Kraeling, *Brooklyn Museum*, 247–251; Porten and Yardeni, *Textbook*, 90–93.
- ⁵⁷ О таком истолковании см. B.Porten and H.Z.Szubin, “A Dowry Addendum (Kraeling 10),” *JAOS* 107 (1987) 231–238.
- ⁵⁸ См. Yaron, *Introduction*, 68.
- ⁵⁹ См. Porten, *Archives*, 240–245.
- ⁶⁰ T.Ilan, *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women’s History from Rabbinic Literature* (AGAJU 41; Leiden: Brill, 1997) 144–146; Yaron, *Gifts*, 49–129.
- ⁶¹ Историчность этого сообщения не подвергает сомнению L.J.Archer, *Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 66; Sheffield: JSOT Press, 1990) 159–165; сомнения в его историчности см. в: M.Satlow, “Reconsidering the Rabbinic ketubah Payment,” in S.J.D.Cohen, ed., *The Jewish Family in Antiquity* (BJS 289; Atlanta: Scholars Press, 1993) 133–151.
- ⁶² Yaron, *Introduction*, 47–48.
- ⁶³ См. R.Katsoff in N.Lewis, R.Katsoff, and J.C.Greenfield, “Papyrus Yadin 18,” *IEJ* 37 (1987) 240–242; A.Wasserstein, “A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18,” *JQR* 80 (1989) 113–115; Y.Yadin, J.C.Greenfield, and A.Yardeni, “Babatha’s Ketubba,” *IEJ* 44 (1994) 87–98; M.A.Friedman, “Babatha’s Ketubba: Some Preliminary Observations,” *IEJ* 46 (1996) 55–76; Cotton, *DJD* 27:266–268; Satlow, “Reconsidering,” 137–141.

- ⁶⁴ О методике оценки см. Yadin, Greenfield, and Yardeni, "Babatha's Ketubba," 90-92.
- ⁶⁵ Перевод N.Lewis in Lewis, Katzoff, and Greenfield, "Papyrus Yadin 18," 233; and in N.Lewis, *The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters* (Jerusalem: Israel Exploration Society, and Hebrew University, 1989) 80.
- ⁶⁶ Об этом термине см. Wasserstein, "Marriage Contract," 106-107 прим. 44.
- ⁶⁷ Мне не вполне понятно, почему Сэтлоу, "Reconsidering," 139, утверждает, что «его нельзя считать кетубой». На страницах 140-141 он, по-видимому, проводит различие между раввинистической кетубой и суммой, добавленной мужем к приданому, которая «уже передана невесте и считается частью ее приданого» (140). Но ведь раввинистическая кетуба тоже передается невесте во время брака. И в том, и в другом случае эти средства фактически не переходят во владение жены вплоть до развода или смерти мужа.
- ⁶⁸ Фрагментарный текст Mug 116, по-видимому, тоже говорит о каком-то дополнении к приданому — «приданое и ранее упомянутое...» (строка 6: τῆν φερνὴν καὶ τὰ προῦρη ὑραμμένα...); возможно, это кетуба. Таким образом, две тысячи денариев, принадлежащие жене (строка 12), могли включать в себя и приданое, и кетубу.
- ⁶⁹ B2.6 (= Cowley 15) and B3.8 (= Kraeling 7) в Porten and Yardeni, *Textbook*, 30-33, 78-83.
- ⁷⁰ Перевод Archer, *Her Price*, 294.
- ⁷¹ См. B2.6 (= Cowley 15) и B3.8 (= Kraeling 7) в Porten and Yardeni, *Textbook*, 30-33, 78-83; and Yaron, *Introduction*, 47-48.
- ⁷² О возвращении приданого при разводе см. Mug 19. Относительно XHev/Se 13 идут споры, что представляет собой этот документ — объявление о разводе, отправленное женщиной мужу, или отказ разведенной женщины от претензий на имущество бывшего мужа, заставляющий предположить, что она уже получила от него свою кетубу и/или приданое (см. T. Ilan, "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judaean Desert," *HTR* 89 [1996] 195-202; A. Yardeni, "Aramaic and Hebrew Documentary Texts," *DJD* 27:65-70).
- ⁷³ J.D.M. Derrett, "Ananias, Sapphira, and the Right of Property," *DRev* 89 (1971) 225-232.
- ⁷⁴ Например, J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York: Doubleday, 1998) 322; B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998) 215. R.G. Maccini, *Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John* (JSNTSup 125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 79, неверно говорит, что «если бы [собственность] была частью ее приданого или приобретена после брака, он мог бы продать ее самостоятельно».

- ⁷⁵ См. F.S.Frick, "Widows in the Hebrew Bible: A Transactional Approach," in A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 1/6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 148–151. О спорных свидетельствах брачных договоров из Элефантины см. Yaron, *Introduction*, 71–76; он же, *Gifts*, 14–16.
- ⁷⁶ Позднейшая Мишна отрицает, что жена может быть наследницей мужа (*Бава Батра*, 8:1), однако не объясняет, что же делать, если ни у мужчины, ни у его братьев не осталось наследников. Если бы вдова могла наследовать от мужа, можно было бы предположить, что в случае ее второго замужества имущество возвращалось в семью мужа, если же она не выходила замуж во второй раз, оно навсегда отчуждалось от семьи мужа. См. Yaron, *Introduction*, 74.
- ⁷⁷ См. Ilan, *Mine*, 88–97.
- ⁷⁸ Вдова-владелица собственности в Новом Завете — Мария, мать Иоанна Марка, владевшая домом в Иерусалиме (*Деян* 12:12). Поскольку ее сын был жив и, по всей видимости, достиг совершеннолетия, нельзя предположить, что она унаследовала этот дом от мужа. Если бы этот дом принадлежал мужу, он перешел бы к Иоанну Марку, а не к Марии. Так что, возможно, она унаследовала этот дом от отца, или получила в дар, или же он составлял ее кетубу или приданое.
- ⁷⁹ Ilan, *Jewish Women*, 184–190.
- ⁸⁰ О женщинах, торговавших на базаре см.: Ilan, *Mine*, 171–174.
- ⁸¹ См. Ilan, *Mine*, 229–230.
- ⁸² То, что они были незамужними и девственницами, ясно из 2 Вар 10:19.
- ⁸³ Ilan, *Mine*, 139–143.
- ⁸⁴ О проститутках см. Ilan, *Jewish Women*, 214–221.
- ⁸⁵ См. Archer, *Her Price*, 125–126.
- ⁸⁶ См. Archer, *Her Price*, 151–153. Отметим, однако, Ilan, *Jewish Women*, 65–69, где делаются некоторые уточнения к этому общему правилу. О том, что иудейские женщины, остававшиеся незамужними всю жизнь, нам практически неизвестны, см. Ilan, *Jewish Women*, 62–65.
- ⁸⁷ Я имею в виду, что состояние одержимости бесами могло не позволить ей выйти замуж или вызвать развод; однако С.В. Unieta, "Mary Magdalene and the Seven Demons in Social-Scientific Perspective," in Kitzberger, ed., *Transformative Encounters*, 221, полагает, что одержимость могла стать результатом вдовства или развода: «Симптомы одержимости в таком обществе указывали на чувство своей неадекватности, и в то же время на некий молчаливый и неэффективный протест».
- ⁸⁸ Sim, "Women Followers," 52.
- ⁸⁹ Флавий, *Иудейская война*, 2.117, 169, 223, 247, 252, 271, 273; *Иудейские древности*, 15.406; 20.2, 14, 97, 99, 107, 132, 142, 162; Филон, *Аллегиии Закона*, 299. В том же смысле, как синоним, Флавий использует слово ἑταρχος:

- Иудейская война, 6.305; *Иудейские древности*, 18:33,237; 19.363; 20.197. В: Флавий, *Иудейская война*, 1.199; *Иудейские древности*, 14.143, где отец Ирода Антипатр сделан ἐπίτροπος Иудеи, это слово, возможно, имеет более узкий смысл и относится именно к финансовому управлению. О различных смыслах этого слова см. E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b.c. – a.d. 135)*, ed. G.Vermees and F.Millar, vol. 1 (Edinburgh: T.&T.Clark,1973) 358–360; E.M.Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1981) 39, 145; N.Kokkinos, *The Herodian Dynasty* (JSPSup 30; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 98 прим. 52.
- ⁹⁰ Тавмаст — греческое имя, известное и у других рабов, рожденных в Риме. Маловероятно, что Тавмаст был иудеем.
- ⁹¹ О предположении, что Тавмаст был для Иосифа Флавия источником большинства его материалов об Агриппе Втором и Беренике, см. D.R.Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (TSAJ 23; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1990) 10 прим. 13.
- ⁹² См. Schwartz, *Agrippa I*, 168–169.
- ⁹³ Smallwood, *Jews*, 95, называет его «полномочным представителем Набатеи».
- ⁹⁴ P.Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1996) 280 прим. 73.
- ⁹⁵ Smallwood, *Jews*, 158, 175, 189; Z.Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (London: Routledge, 1994) 323–324.
- ⁹⁶ Smallwood, *Jews*, 159 прим. 56.
- ⁹⁷ R.A.Horsley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1995) 210–214; D.A.Fiency, *The Social History of Palestine in the Herodian Period* (Lewiston, N.Y.: Mellen, 1991) 24–48. Предположение, что Антипа выстроил город Тиверию на царской земле (J.Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine* [London: Routledge, 1997] 133–134, следуя Avi-Yonah), отвергается Horsley, *Galilee*, 212. Отметим, однако, упоминание о царской земле в Шихине в Тосефте, *Шаббат*, 13(14).9, на которое ссылается сам Horsley, *Galilee*, 214. Кроме того, из *Vita* Флавия, 119 мы знаем, что еще одно царское поместье (в то время принадлежавшее царице Беренике) находилось возле Бесары (Бет-Шеарим) в Нижней Галилее, на границах с владениями Антипы.
- ⁹⁸ Fiency, *Social History*, 48.
- ⁹⁹ См. R.A.Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996) 34.
- ¹⁰⁰ Он мог получить в дар часть царских земель в Перее. Иосиф Флавий (*Vita*, 33) упоминает Криспа, сына Компса, который был при Агриппе Первом «эпархом» (военачальником?) и, будучи связан с Тиверией, одновременно имел земли в Перее. См. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 293; другой взгляд на Криспа см. в: Schwartz, *Agrippa I*, 114 прим. 27, 136 прим. 124. S.Schwartz, “Josephus in Galilee: Rural Patronage and Social

- Breakdown,” in F. Parente and J. Sievers, eds., *Josephus and the History of the Greco-Roman Period* (SPB 41; Leiden: Brill, 1994) 304, считает, что придворных награждали за службу землей в Галилее, однако при этом не обращает внимания на отсутствие каких-либо свидетельств о наличии в Галилее царских земель.
- ¹⁰¹ О долговой кабале как способе получения земли см. Horsley, *Galilee*, 215–216; и см. Schwartz, “Josephus in Galilee,” 302, о возможном свидетельстве того, что аристократы времен Тиберия получали землю, обманывая крестьян, у Флавия (*Vita*, 177, 392).
- ¹⁰² Датировка предложена М. Avi-Yonah, отвергнута Н. W. Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge: Cambridge University Press, 1972) 93–95, но подтверждена S. Freyne, *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian 323 bce to 135 ce* (2d ed.; Wilmington, Del.: Glazier; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998) 149 прим. 65; и Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 234–235.
- ¹⁰³ Например, V. R. L. Fry, “Chuzā,” *ABD* 1:1022.
- ¹⁰⁴ Об этом термине см. Флавий, *Vita*, 112, 149.
- ¹⁰⁵ Об этом см. Hoehner, *Herod*, 102. Мы не знаем, был ли Капернаум главным городом топархии, но это вполне возможно. Ближайшим из таких известных нам столиц топархий были Тарихии: Hoehner, *Herod*, 45–46; Freyne, *Galilee: From Alexander*, 55 прим. 52, 69.
- ¹⁰⁶ В ВJ 1.215; *Иудейские древности*, 14.183, Иосиф Флавий заставляет Антипатра назвать Гиркана Второго царем и σὺντροφός Ирода, сына Антипатра. В годы детства и юности Ирода Гиркан был близким другом семьи, однако он был старше Ирода, по крайней мере лет на двадцать. Так что здесь это слово никак не может означать «школьный товарищ» или «друг по детским играм».
- ¹⁰⁷ См. 2 Мак 9:29; другие ссылки см. в BAGD s.v. (793); а также G. A. Deissmann, *Bible Studies* (tr. A. Grieve; 2d ed.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1903) 310–312.
- ¹⁰⁸ Юность Антипа провел в Риме, где получал образование под присмотром «одного иудея» (Флавий, *Иудейские древности*, 17.20). Скорее всего, были у него и товарищи-иудеи того же возраста.
- ¹⁰⁹ Об этом сообщает Филипп Сидский: J. V. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (ed. J. R. Harmer; London: Macmillan, 1891) 519. Дж. Чапмен предположил, что матерью Манея (а также, с его точки зрения, кормилицей Антипы) была Иоанна (по сообщению A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem* [London: Longmans Green, 1958] 49). С нашей точки зрения и согласно аргументам, которые мы изложим далее, Иоанна не могла быть матерью Манея — для этого она была слишком молода.
- ¹¹⁰ Учитывая связи двора Ирода Антипы с христианами, вполне возможно, что Иродион (Рим 16:11) — бывший придворный тетрарха. Другие видят в нем вольноотпущенника кого-то из Иродов; это вполне возможно,

- однако аналогия с известными нам иудеями, носившими имя Ирод, но не принадлежавшими к царской семье (*Vita*, 33, 96), говорит в пользу моего предположения. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 270, 313, предполагает даже, что Аристовул из Рим 16:10 может быть Аристовулом Третьим, сыном Ирода Пятого Халкидского, а Иродион из Рим 10:11 — Иродом Седьмым, сыном Аристовула — и, возможно, тем же Иродом, которого упоминает Иосиф Флавий в *Против Аппиона*, 1.51. Поскольку в то время когда Павел писал Послание к Римлянам, Ирод был еще мальчиком, его называют уменьшительным именем Иродион. О возможном прочтении имени Иродион на надписании в римской синагоге, предложенном D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe* (2 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 2:252–254 (№ 292), см. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 313 прим. 169.
- ¹¹¹ Об этих терминах см. Hoehner, *Herod*, 102; S. Freyne, “Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources,” in Freyne, *Galilee and Gospel: Collected Essays* (WUNT 125; Tübingen: Mohr [Siebeck], 2000) 51. Говоря о чуть более позднем времени, о годах Агриппы Первого, Флавий упоминает «первых людей» (οἱ πρῶτοι) в Тивериаде (*Иудейские древности*, 18.273), а еще позже, во время восстания, «первых» (οἱ πρῶτοι) в Галилее (*Vita*, 220, 266, 305); ср. S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden: Brill, 1979) 208 и прим. 52.
- ¹¹² Флавий в *Vita*, 112, 149 применяет этот термин к языческой знати; однако этого недостаточно, чтобы, как Freyne, “Urban-Rural,” видеть в первой группе язычников, а во второй — иудеев.
- ¹¹³ Об иудейской элите в Галилее и ее отношениях с Иерусалимом см.: Ch. Safrai, “The Role of the Jerusalem Elite in National Leadership in the Late Second Temple Era,” in M. Poorhuis and Ch. Safrai, eds., *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives* (Kampen: Kok Pharos, 1996) 65–72.
- ¹¹⁴ A. Stein, “Gaius Julius, an Agoronomos from Tiberias,” *ZPE* 93 (1992) 144–148, полагает, что Гаем Юлием здесь называют Агриппу Первого; но Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 233 прим. 100, 272 прим. 26, 277, указывает, что агорономом Тивериады Агриппа Первый был в 34/35 году и что его полное имя должно было быть таким же, как у его сына Агриппы Второго: Марк Юлий Агриппа.
- ¹¹⁵ J. P. Meier, “The Historical Jesus and the Historical Herodians,” *JBL* 119 (2000) 740–746.
- ¹¹⁶ В то время, о котором рассказывает Иосиф Флавий, Крисп, бывший префект Агриппы Первого, покинул Тивериаду и жил в своем поместье в Перее (*Vita*, 33). Этот Крисп — очевидно, не тот же человек, что постельничий Агриппы Второго (*Vita*, 382, 388–389, 393) (против A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* [A Complete Concordance to Flavius Josephus, ed. K. H. Rengstorf, Supplement 1; Leiden: Brill, 1968] 76), хотя

- последний, возможно, его сын или иной родственник. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 293–294, отмечает, что Крисп из *Vita*, 32 может быть предком богатой женщины Юлии Криспины (начало II века н.э.), известной нам из архива Бабаты, где она фигурирует как отсутствующая собственница поместья в Египте.
- ¹¹⁷ В это время еще жил и активно действовал и сам Пист: *Vita*, 34, 87, 175.
- ¹¹⁸ Иисус был магистратом (ἄρχων) Тивериады (*Vita*, 134) и, очевидно, богатым человеком (*Vita*, 246), так что должен быть отнесен к элите, хотя в городской политической борьбе он и возглавлял партию бедняков. О неприязни Флавия к этому Иисусу см. J.Pastor, “Josephus and Social Strata: An Analysis of Social Attitudes,” *Henoch* 19 (1997) 308–309.
- ¹¹⁹ Имя Юст (Ἰούστος) было любимо иудеями в Рассеянии, поскольку считалось латинским эквивалентом еврейского имени Иосиф, очень распространенного среди иудеев того периода: G.Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources,” in J.W.van Henten and P.W.van der Horst, eds., *Studies in Early Jewish Epigraphy* (AGAJU 21; Leiden: Brill, 1994) 240.
- ¹²⁰ См. R.Bauckham, “Paul and Other Jews with Latin Names,” forthcoming in the *Festschrift for A.J.M.Wedderburn* (2002).
- ¹²¹ Пист (Πίστος) – имя не латинское, а греческое; см. Horsley, *Galilee*, 78. N.G.Cohen, “Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity,” *JSJ* 7 (1976) 121, предполагает, что еще одно имя непонятного происхождения, Миар (Μιάρός) – испорченное латинское «Марий», однако это остается недоказанным. Компс (Κομψός) – снова имя не латинское, а греческое (против Cohen, “Jewish Names,” 120), хотя соответствующее женское имя Κόμψη засвидетельствовано в латинском употреблении: см. примеры из латинских надписей в Помпеях и Лукании у P.M.Fraser and E.Matthews, eds., *A Lexicon of Greek Personal Names*, 3 vols. (Oxford: Clarendon, 1987–1997) III.A:254.
- ¹²² Имена Миар и Гамал из других источников неизвестны; но последнее – возможно, эллинизированная форма иудейского имени Гамла или Гамалиил (Флавий, *Иудейские древности*, 20.213, 222; Мишна, *Йебамот*, 6:4; и т.д.)
- ¹²³ Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 397–398. Вторым агороном носил иудейское имя и «отчество»: Иесай сын Маттия (Ἰαεσσαίου Μαθίου).
- ¹²⁴ Об иудее по имени Ирод сын Монима см. *СЦ* 983 (Сарепнаум).
- ¹²⁵ Имя отца Иисуса воспроизводится (в родительном падеже) как Σαλφια (*Vita*, 66; *Иудейская война*, 2.599), Σαλιθα (*Vita*, 134), Σαφατου (*Иудейская война*, 3.450) (однако в большинстве случаев имеются разночтения). Последнее открывает нам еврейскую форму имени, Сафат (שפט), что согласуется с греческими именами в тех формах, которые содержат сочетание πφ. Иисус сын Сапфы (Σαλφα и варианты чтения: см. *Иудейская война*, 2.566), один из первосвященников, назначенный одним из воена-

- чальников для Идумеи, не может быть тем же человеком — вопреки Schalit, *Namenwörterbuch*, 107 (против 60). Проблема этих двоих с одинаковыми именами и почти одинаковыми отчествами обсуждается (хотя и не разрешается) у T. Ilan and J. J. Price, “Seven Onomastic Problems in Josephus’ *Bellum Judaicum*,” *JQR* 84 (1994) 198–200.
- ¹²⁶ Horsley, *Galilee*, 170.
- ¹²⁷ E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 bce — 66 ce* (Philadelphia: Trinity Press International; London: SCM, 1992) 223; E. Regev, “Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Israel,” *JSJ* 31 (2000) 181–186.
- ¹²⁸ Немного странно, что сам Иосиф, священник, которому предписано воздерживаться от всякого контакта с трупами (Лев 21:1–4), свободно въезжает в Тивериаду. Возможно, он полагал, что этот закон, как и закон о шаббате, отменяется в случае военной необходимости. Ведь запрет на контакт с мертвыми телами помешал бы ему и сражаться в битвах.
- ¹²⁹ См. Freyne, *Galilee: From Alexander*, 133: Тивериада «была построена, поскольку Ирод Антипа не чувствовал себя комфортно в старом иудейском городе, даже аристократическом; он окружил себя «новыми иудеями», весьма отличными как от старой священнической аристократии, так и от простонародья».
- ¹³⁰ Horsley, *Galilee*, 170.
- ¹³¹ В *Vita*, 131 он именуется Яннаем, в *Иудейской войне*, 2.597 Аннаем. Первая форма, несомненно, предпочтительнее — это иудейское имя Яннай, сокращенное от Ионафан.
- ¹³² Cohen, *Josephus*, 208–209.
- ¹³³ G. Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources,” in van Henten and van der Horst, eds., *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 252 (с примерами из архива Бабаты), 261–268 (о еврейских именах, использовавшихся и мужчинами, и женщинами).
- ¹³⁴ L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority/Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) nos. 31 (= CIJ no. 1281), 202 (здесь имя, записанное латинскими буквами: IOHANA, может быть и мужским, и женским), 270, 871; P. Benoit, J. T. Milik, and R. De Vaux, *Les Grottes de Murabba’at* (DJD2; Oxford: Clarendon, 1961) № 10; CPJ № 7, строки 160, 166 (рабыня Ioanai, возможно, родом из Палестины); Лк 8:3 и 24:10. Ilan, “Notes on the Distribution,” 195; она же, *Jewish Women*, 54, насчитывает восемь случаев, однако включает Benoit, Milik, and de Vaux, *Grottes*, 18, строка 11, где это имя практически наверняка принадлежит мужчине.
- ¹³⁵ W. Horbury and D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) № 6; CPJ № 133, строки 35, 39.
- ¹³⁶ Из пятнадцати женщин, названных по именам в четырех евангелиях — пять Марий и одна Саломея.

- ¹³⁷ Вот цифры (первые девять по популярности имен для каждого пола). Женщины – Саломея 218, Мария (Мариамма) 131, Марфа 15, Сапфира 10, Иоанна 7 (у Илан 8), Сара 6, Амма 5, Кипрос 4, Бернис 4 (Пан, “Notes on the Distribution”); мужчины – Симеон 173, Иосиф 150, Иуда 128, Елеазар 124, Иоанн 90, Иошуа 71, Анания 55, Ионафан 51, Маттафия 46 (Т.Пан, “The Names of the Hasmoneans in the Second Temple Period” [на иврите], *ErIsr* 19 [1987], Hebrew section 238–241). Несомненно, эти цифры нуждаются в некотором обновлении в связи с появлением новых, недавно опубликованных источников; однако общие характеристики скорее всего не изменятся.
- ¹³⁸ Пан, “Names.” Ту же причину она приводит и в отношении популярности имени Иосиф, основываясь при этом на несколько ненадежном источнике – 2 Мак 8:22.
- ¹³⁹ M.Sawicki, *Crossing Galilee* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) 147.
- ¹⁴⁰ Об этом Йегоханане см. D.Barag and D.Flusser, “The Ossuary of Yeho’anah Granddaughter of the High Priest Theophilus,” *IEJ* 36 (1986) 39–44.
- ¹⁴¹ См. M.H.Williams, “Palestinian Jewish Personal Names in Acts,” in R.Bauckham, ed., *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, vol. 4 of *The Book of Acts in Its First Century Setting* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995) 85.
- ¹⁴² Пан, *Jewish Women*, 53–54.
- ¹⁴³ Barag and Flusser, “Ossuary.”
- ¹⁴⁴ Horsley, *Archaeology*, 59. Тезис Дж.Ф.Стренджа о «преобладании римской культуры» в Сепфорисе и Тивериаде Хорсли оценивает и принимает со значительными уточнениями. В особенности отвергает он изображение Нижней Галилеи как урбанизированного и культурно космополитического региона. S.Freyne, “Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee,” in Freyne, *Galilee and Gospel*, 59–72, также принимает тезис Дж.Ф.Стренджа лишь с серьезными уточнениями (экономические связи и архитектурный стиль не обязательно свидетельствуют о культурном единстве).
- ¹⁴⁵ См. S.Freyne, *Galilee, Jesus, and the Gospels* (Philadelphia: Fortress; Dublin: Gill and Macmillan, 1988) 147.
- ¹⁴⁶ Freyne, “Town,” 69.
- ¹⁴⁷ G.Theissen, “Jésus et la crise sociale de son temps: Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique,” in D.Marguerat, E.Norelli, and J.-M.Poffet, eds., *Jésus de Nazareth: Nouvelles approches d’une énigme* (Le Monde de la Bible 38; Geneva: Labor et Fides, 1998) 139.
- ¹⁴⁸ Horsley, *Archaeology*, 76–85.
- ¹⁴⁹ О налогообложении при Антипе см. Hoehner, *Herod*, 73–79.
- ¹⁵⁰ Horsley, *Archaeology*, 57.

- ¹⁵¹ О темных местах истории Тивериады во время восстания см. Horsley, *Galilee*, 271–275.
- ¹⁵² Рассказ Флавия о третьей партии, возглавляемой Юстом, вызывает сомнения, однако для наших целей он неважен.
- ¹⁵³ См. Horsley, *Galilee*, 78–79.
- ¹⁵⁴ Freyne, *Galilee: From Alexander*, 234, считает, что он «принадлежал к низшим классам».
- ¹⁵⁵ Horsley, *Archaeology*, 59.
- ¹⁵⁶ W. Bösen, цит. по: G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus* (tr. J. Bowden; Minneapolis: Fortress; London: SCM, 1998) 182–183.
- ¹⁵⁷ J. J. Rousseau and R. Arav, *Jesus and His World* (Minneapolis: Fortress, 1995) 318.
- ¹⁵⁸ См. R. Bauckham, “The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus’ Parabolic Interpretation of the Law of Moses,” *NTS* 44 (1998) 475–489.
- ¹⁵⁹ Ср. более общее рассуждение об этом у Freyne, *Galilee, Jesus*, 138.
- ¹⁶⁰ Freyne, *Galilee: From Alexander*, 139–140.
- ¹⁶¹ Richardson, *Herod*, 308–310.
- ¹⁶² J. A. Darr, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) глава 5.
- ¹⁶³ Theissen and Merz, *Historical Jesus*, 587.
- ¹⁶⁴ Множественное число βασιλείοις означает не «дворцы», а «дворец». Множественное число использовалось в этом смысле даже чаще, чем единственное (BAGD s.v. [136]).
- ¹⁶⁵ G. Theissen, *The Gospels in Context* (tr. L. M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1991) 26–42.
- ¹⁶⁶ Подробнее об этом говорит S. Freyne, “Jesus and the Urban Culture of Galilee,” in T. Fornberg and D. Hellholm, eds., *Texts and Contexts* (L. Hartman FS; Oslo: Scandinavian University Press, 1995) 597–622.
- ¹⁶⁷ Freyne, “Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee,” in *Galilee and Gospel: Collected Essays* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 2000) 71.
- ¹⁶⁸ Sawicki, *Crossing Galilee*, 146.
- ¹⁶⁹ H. J. Cadbury, “Some Semitic Personal Names in Luke-Acts,” in H. G. Wood, ed., *Amicitiae Corolla* (J. R. Harris FS; London: University of London Press, 1933) 53–54, приводит три случая упоминания этого имени в надписях, описанных до публикации его статьи (т.е. №№ 1, 3 и 4, см. далее), однако делает странный вывод: «Но я не вижу причин считать носителя [имени] набатеем». Комментаторы Луки, по всей видимости, не знают статьи Кэдбери и, если упоминают об имени Хузы, ссылаются на BAGD, который указывает два случая: №№ 1 и 4. Так, например, J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) 698, просто переписывает две ссылки из BAGD, сохраняя даже ошибочную датировку статьи Литмана 1912 года 1913-м. Fry,

- “Chuza,” *ABD* 1:1022, говоря об этом имени, ссылается только на комментарий Фитцмейера! Казалось бы, где же искать исторические данные о библейском имени, если не в новейшем шеститомном библейском словаре? По всей видимости, комментаторы полагают, что это работа справочных изданий, а составители справочников видят в этом задачу комментаторов.
- ¹⁷⁰ Это имя отсутствует в списке М. Maraqtan, *Die semitischen Personennamen in der alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien* (Texte und Studien zur Orientalistik 5; Hildersheim: Olms, 1988), которая охватывает надписи на арамейском с X на III века до н.э.; или в: J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions* (Oxford: Clarendon, 1971).
- ¹⁷¹ Благодарю Филиппа Александера и Джона Хили за советы в связи с этим исследованием.
- ¹⁷² *CIS*, 2/1:266 (№ 227).
- ¹⁷³ F. C. Burkitt, “Chuza,” *Expositor* 9 (1899) 118–122. Сперва Беркитт нашел арамейский вариант этого имени в: S. A. Cook, *A Glossary of Aramaic Inscriptions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1898) 63; однако Кук просто отмечает его присутствие в *CIS* 227, никак не связывая с Лк 8:3.
- ¹⁷⁴ J. F. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada’in Salih* (JSS Sup 1; Oxford: Oxford University Press, 1993) 174–175 (no. H21), с копией и фотографией в конце тома.
- ¹⁷⁵ A. Negev, “The Nabatean Necropolis at Egra,” *RB* 83 (1976) 203–236, цит. 205. О Хегре см. также: A. Negev, *Nabatean Archeology Today* (New York: New York University Press, 1986) 25–27, 73–75; D. F. Graf, “Hegra,” *ABD* 3:113–114; Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 1–48. Иудеи, по-видимому, связывали Хегру с Агарью, что можно предположить по сообщению Павла о связи Агари с горой Синай в Аравии (Гал 4:25): M. Hengel and A. M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch* (tr. J. Bowden; Louisville; Westminster John Knox; London: SCM, 1997) 113–114.
- ¹⁷⁶ Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 288–289; Negev, “Nabatean Necropolis,” 207–208. Надпись H18 может относиться к следующему 75/76 году: см. Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 165.
- ¹⁷⁷ См. Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 27–28, 175.
- ¹⁷⁸ Burkitt, “Chuza,” 122, следуя за Euting, предпочел перевод: «Хайяну, сыну Хузы, его потомки [воздвигли эту гробницу]».
- ¹⁷⁹ Об этом см. в: Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 174–175.
- ¹⁸⁰ Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 7.
- ¹⁸¹ Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 95; см. 97 о других свидетельствах присутствия иудеев в Хегре.
- ¹⁸² За исключением этого случая, оно известно нам лишь как название близлежащего Лийянитского царства (в Дедане): см. Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 175.

- 183 E. Littmann and D. Meredith, "Nabataean Inscriptions from Egypt," *BSOAS* 15 (1953) 15 (№ 44).
- 184 Littmann and Meredith, "Nabataean Inscriptions," 16.
- 185 A. Negev, *Personal Names in the Nabatean Realm* (Qedem 32; Jerusalem: Institute of Archaeology of the Hebrew University, 1991) 179-180.
- 186 Negev, *Personal Names*, 78-79.
- 187 E. Littmann, "Eine altsyrische Inschrift," *ZA* 27 (1912) 381, сравнивает его с немецким именем Круг.
- 188 G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem* (Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie 2; Leipzig: Hinrichs, 1912) 96 (№ 84). Прочтение Дальмана републиковано в CIS 1430.
- 189 E. Littmann, "Zu den nabatäischen Inschriften von Petra," *ZA* 28 (1914) 275. Еще одно набатейское имя, которое может быть здесь восстановлено, если Литманн правильно прочитал другие буквы — כּוּבִי (Negev, *Personal Names*, 35).
- 190 N. Giron, "Notes épigraphiques," *Mélanges de l'Université St. Joseph* 5 (1911) 77-78; см. также Littmann, "Eine altsyrische Inschrift," 379-383.
- 191 H. J. W. Drijvers and J. F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene* (Leiden: Brill, 1999) 57-58 (№ As6), с таблицей 4.
- 192 Giron, "Notes," 78.
- 193 Littmann, "Eine altsyrische Inschrift," 381-382.
- 194 Healey, *Nabataean Tomb Inscriptions*, 33.
- 195 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 58; см. Giron, "Notes," 78. Об имени Кайми см. Stark, *Personal Names*, 110; Negev, *Personal Names*, 58; об имени Абдаллат см. Stark, *Personal Names*, 102.
- 196 J. B. Segal, "Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Centuries a.d.," *BASOR* 16 (1954) 16-17.
- 197 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 87-88 (№ As26).
- 198 Segal, "Some Syriac Inscriptions," 14.
- 199 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 87.
- 200 О культе Сина в Суматар-Харабеси см.: H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa* (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 92; Leiden: Brill, 1980) глава 5.
- 201 Negev, *Personal Names*, 26.
- 202 Stark, *Personal Names*, 19.
- 203 T. Zahn, *Das Evangelium des Lukas* (Kommentar zum Neuen Testament 3; Leipzig: Deichert, 1913) 339-340 прим. 8. Он следовал H. L. Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 37; Leipzig: Hinrichs, 1910) 45*-47*.
- 204 Имена Пармашта и Вайезата взяты из списка сыновей Амана в Есф 9:9. Версия Тг 1 включает в себя Агага, но другие, как ни странно, не включают.

- ²⁰⁵ О шести рукописях Тг 1, а также трактатах «Соферим» и «Аггадат Эстер», см. таблицу в: В. Grossfeld, *The First Targum to Esther: According to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliothèque Nationale* (New York: Sepher-Hermon, 1983) 144; о пятнадцати рукописях Тг 2 см. таблицу в: В. Grossfeld, *The Two Targums of Esther* (Aramaic Bible 18; Collegeville, Minn.: Liturgical; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991) 211.
- ²⁰⁶ Все эти предположения собраны в: В. Ego, *Targum Scheni zu Ester* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1996) 234 прим. 411; см. также Strack, *Jesus*, 46*–47*.
- ²⁰⁷ Считается, что агадические предания в обоих Таргумах на Книгу Есфирь восходят к более обширному, не дошедшему до наших дней трактату «Таргум Раббати»: см. Grossfeld, *Two Targums*, 14–16, 23–24.
- ²⁰⁸ Zahn, *Lukas*, 339–340 прим. 8, попытался объяснить, как читатель Евангелия от Луки мог увидеть в Хузе сына Понтия Пилата. Однако представляется маловероятным, чтобы автор родословия Амана брал данные из Евангелия. Эпиграфических свидетельств этого имени Занн не знал.
- ²⁰⁹ I. Shatzman, *The Armies of the Hasmonaeans and Herod* (TSAJ 25: Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991) 305–307.
- ²¹⁰ О взаимоотношениях Ирода Великого с Набатеей см. А. Kasher, *Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs* (TSAJ 18: Tübingen: Mohr [Siebeck], 1988) 126–174; Shatzman, *Armies*, глава 7; Richardson, *Herod*, 62–67, 101–103, 166–169, 238–239, 279–281.
- ²¹¹ Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 229–232 (см. также 376–377), считает, что это была Фазелис, старшая дочь Ареты, известная нам по монетам и надписям, и что свадьба состоялась в в 7/6 годах до н.э.
- ²¹² Серьезные трудности, в том числе хронологические, связанные с описанием этих событий в евангелиях и у Флавия (и там, и там в событиях принимает участие Иоанн Креститель), нет нужды обсуждать здесь: см.: Hoehner, *Herod*, глава 7; Kasher, *Jews*, 177–181; Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 265–269. Хенер предлагает датировать брак Антипы и Иродиады 27/28 или 29/30 годами н.э., Кашер — самое позднее 28-м, Коккинос — 34/35 (по его ревизионистской хронологии Иисус был распят в 36 году).
- ²¹³ Подробности их участия в заговоре в двух рассказах Иосифа Флавия об этом различаются.
- ²¹⁴ Этой теме подробно касается М.Т. DesCamp, “Why Are These Women Here? An Examination of the Sociological Setting of Pseudo-Philo Through Comparative Reading,” *JSP* 16 (1997) 53–80; см. ее резюме: «Смешанные браки неминуемо ведут к идолопоклонству, а то и другое вместе — к гибели детей и общины. В историях Амрама, Кеназа и Михея идолопоклонство неизменно связано с гибелью детей. Ссылки на смешанные браки известных личностей — Авраама, Моисея, Иосифа, Самсона — отвергаются, подчеркивается злонамеренность чужестранок». О полемике против смешанных браков в Книге Юбилеев см.: В. Halpern-Amaru, *The*

- Empowerment of Women in the Book of Jubilees* (SJSJ 60; Leiden: Brill, 1999), особенно 147–159. Она считает, что автор Книги Юбилеев озабочен не столько идолопоклонством, сколько нарушением ритуальной чистоты.
- ²¹⁵ Силлей, как набатей, мог быть уже обрезан.
- ²¹⁶ Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 183.
- ²¹⁷ Эти примеры — впечатляющее свидетельство того, насколько престижен был брачный союз с династией Иродов. Ироды могли настаивать на обрезании (практике, которая за пределами иудейского народа воспринималась как неприятная, даже отвратительная) мужей своих сестер и дочерей только потому, что благодаря этим бракам мужья сильно выигрывали в политическом отношении: см. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 356. Так что мы можем экстраполировать эту закономерность и на другие подобные случаи, где об обращении источники не говорят.
- ²¹⁸ Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 355.
- ²¹⁹ Smallwood, *Jews*, 96 прим. 128, в этом сомневается; однако он рассматривает не все свидетельства. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 355, добавляет еще один случай (Алексас), в котором Иосиф Флавий не упоминает об обращении, однако оно, несомненно, состоялось.
- ²²⁰ S.J.D.Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew,” *HTR* 82 (1989) 25.
- ²²¹ Theissen, *Gospels*, 29.
- ²²² Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 268 прим. 13, считает, что Ирод женился на Иродиаде после смерти ее первого мужа Филиппа; но, поскольку Филипп умер бездетным, такой брак не был бы запрещен иудейским законом. Коккинос не может объяснить, за что же критиковал Антипу Иоанн Креститель.
- ²²³ В Рассеянии так было не всегда — мы знаем, что мать Тимофея, иудейка, вышла замуж за язычника (Деян 16:1). Однако даже в рассеянии не так просто найти чистый случай смешанного брака: см. M.H. Williams, *The Jews among the Greeks and Romans* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998) 131. О противостоянии смешанным бракам в рассеянии см. J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan* (323 BCE–117 CE) (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996) 410–412.
- ²²⁴ Согласно Флавию, *Иудейские древности*, 1.124, арабских мальчиков обрезали в тринадцатилетнем возрасте. Обрезание в Набатее было запрещено лишь после того, как в 106 году н.э. она стала римской провинцией Аравией: см. F. Millar, *The Roman Near East 31 BC–AD 337* (Cambridge: Harvard University Press, 1993) 11–12.
- ²²⁵ Corley, *Private Women*, 111 прим. 13.
- ²²⁶ T. Ilan, “The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism During the Second Temple Period,” *HTR* 88 (1995) 1–33.
- ²²⁷ Ilan, “Attraction,” 14.

- ²²⁸ Reid, *Women*, 129; H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1988) 161; он же, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts," in J. H. Neyrey, ed., *The Social World of Luke-Acts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991) 263; Seim, *Double Message*, 64-66; Corley, *Private Women*, 111, 118-119.
- ²²⁹ Например, свидетельство, приведенное К. С. Hanson and D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1998) 70-80, относится только римской и иродианской правящей элите в Палестине. Лк 7:1-10 также попадает в эту категорию, однако едва ли может служить достоверным свидетельством о Палестине, поскольку тема покровительства возникает здесь только у Луки: в параллельном месте Мф 8:5-13 ее нет.
- ²³⁰ Мохнес, "Patron-Client Relations," 249-250; ср. Seim, *Double Message*, 65, о женщинах в этой роли.
- ²³¹ Мохнес, "Patron-Client Relations," 262-263.
- ²³² Seim, *Double Message*, 64.
- ²³³ Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, 205.
- ²³⁴ E. J. Via, "Women, the Discipleship of Service, and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke," *SLJT* 29 (1985) 38.
- ²³⁵ Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, 218-220. Любопытно, что этот патриархальный предрассудок проявляется и в: Corley, *Private Women*, 113, 116-117, 140-143. Ее разделение *διακονέω* как женского служения и *διακονία* как мужской управленческой работы несостоятельно, как ясно показывают Деян 6:1-2.
- ²³⁶ См. R. Bauckham, "Did Jesus Wash His Disciples' Feet?" in B. D. Chilton and C. A. Evans, eds., *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28/2; Leiden: Brill, 1999) 411-429.
- ²³⁷ Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters*, 209-211.
- ²³⁸ Мохнес, "Patron-Client Relations," 263.
- ²³⁹ Green, *Luke*, 319.
- ²⁴⁰ B. J. Brooten, "Junia . . . Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)," in L. and A. Swidler, eds., *Women Priests* (New York: Paulist, 1977) 141-144; P. Lampe, "Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7)," *ZNW* 76 (1985) 132-134; он же, *Die Städtömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1987) 137 прим. 40, 139-140; R. S. Cervin, «A Note Regarding the Name "Junia(s)" in Romans 16.7,» *NTS* 40 (1994) 464-470; J. Thorley, "Junia, a Woman Apostle," *NovT* 38 (1996) 18-29.
- ²⁴¹ J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; New York: Doubleday, 1993) 737-738.
- ²⁴² M. H. Burer and D. B. Wallace, "Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7," *NTS* 47 (2001) 77, следуя за J. Piper and W. Grudem, цитируют «Список учеников» Епифания: «Юниас, также упомянутый

- Павлом, стал епископом Апамеи Сирийской» (местоимение мужского рода *οὗ* неоспоримо доказывает, что Епифаний считает Юнию-Юниаса мужчиной). Прискилла (Рим 16:3) в этом отрывке также трактуется как мужчина, Приск, ставший епископом Колофона. Упомянутый список приписывается Епифанию монахом Епифанием, жившим в IX веке, а также рукописью XIII века — одной из девяти известных нам рукописей этой книги; в других рукописях имени Епифания нет, и сомнительно, чтобы книга эта в самом деле была написана епископом Саламина. В таком случае датировка ее остается неясной — можно сказать лишь, что она написана не позднее IX века. Так что едва ли есть причины говорить о том, что «один отец церкви игнорируется без всяких объяснений» (Burer and Wallace, “Was Junia,” 77). См Т. Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum Discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanyo, Hippolyto Aliisque Vindicata* (Leipzig: Teubner, 1907) XXXV (обсуждение), 125 (текст).
- ²⁴³ А. С. Headlam, “Junias (or Junia),” in J. Hastings, ed., *A Dictionary of the Bible*, vol. 2 (New York: Charles Scribner’s Sons; Edinburgh: T. & T. Clark, 1899) 825. Сравнение статьи Хедлама с W. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (5th ed.; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1902) 422–423, показывает, что в первом издании Хедлам высказывает это мнение не столь жестко: «Более вероятно, что это мужское имя» (423).
- ²⁴⁴ С. Н. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC; New York: Harper & Row; London: Collins, 1959) 241 (первое изд. 1932). Обзор этого вопроса в английских переводах, комментариях и греческих изданиях НЗ см. в: Cervin, “Note,” 464–66.
- ²⁴⁵ М.-Ж. Lagrange, *Saint Paul: Épitre aux Romains* (Ebib; Paris: Gabalda, 1931) 366 (первое изд. 1915).
- ²⁴⁶ Lampe, *Städrömischen*, 139. Cervin, “Note,” 468, приводит несколько примеров из литературы и эпиграфики.
- ²⁴⁷ Девять примеров приводится в: Fraser and Matthews, eds., *Lexicon*, vols. 1–3. Один пример иудея с таким именем см. в: Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, no. 71 (из Монтеверди): *Ἰούνιος Ἰούβστος*.
- ²⁴⁸ Cervin, “Note,” приближается к такому заключению, хотя и знает, что здесь возможно мужское имя Юниан, а не Юний. Мнение, что здесь перед нами мужское имя Юний, едва ли нужно опровергать; насколько мне известно, оно никогда и не высказывалось. Сервин явно ошибается, когда пишет: «Лишь немногие комментаторы, по-видимому, опознали в Юнии латинское имя» (467).
- ²⁴⁹ См. I. Kajanto, *The Latin Cognomen* (Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum 36/2; Helsinki: Helsingfors, 1965) 32–35.
- ²⁵⁰ Kajanto, *Latin Cognomen*, 148.

- ²⁵¹ H. Solin and O. Salomies, *Repertorium nominum gentilicium et cognominum Latinorum* (второе издание; Alpha-Omega A50; Hildersheim: Olms/Weidmann, 1994) 99.
- ²⁵² См. BDF §125 (1), (2).
- ²⁵³ Я нашел лишь один пример имени Ἰουνιανός (Solin and Salomies, *Repertorium*, 99). У Fraser and Matthews, eds., *Lexicon*, vols. 1-3. нет ни одного примера.
- ²⁵⁴ В: Fraser and Matthews, eds., *Lexicon*, vols. 1-3, встречаются 248 примеров. Известно также пять примеров имени Λουκιανός, и по одному — имен Λευκῖνος и Λουκάκιος.
- ²⁵⁵ Сходные имена, возможно, указывают на членов одной семьи.
- ²⁵⁶ Lampe, "Iunia/Iunias," 133-134; Lampe, *Städtrömischen*, 147, 152-153.
- ²⁵⁷ Например, E. E. Ellis, "Coworkers, Paul and His," in G. F. Hawthorne and R. P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove, Ill./Leicester: InterVarsity Press, 1993) 186; см. также Lagrange, *Saint Paul*, 366, который считает, что речь идет о своего рода клане, который мог включать в себя сотни людей.
- ²⁵⁸ Возможно, это исключает предположение, что в Рим 16:7 Павел имеет в виду «членов иудейской диаспоры», следуя иудейской традиции употребления слова αἰχμαλωσία (пленение) в смысле «Рассеяние».
- ²⁵⁹ См. C. S. Wansink, *Chained in Christ: The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments* (JSNTSup 130; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) гл. 4.
- ²⁶⁰ J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996) 275-276 (цитируя Abbott, Dibelius, and Scott) 347-348. Об общем контексте, в котором это было возможно, см. B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994) (vol. 3 of *The Book of Acts in Its First-Century Setting*) главу 14, особенно цитату из Лукиановского *Путешествия*, 12 на с. 379 (церковные вожди ночуют в тюрьме вместе с узником-христианином). На с. 372-378 Рапске спорит с тем, что в Деян 27:2 Аристарх буквально является узником вместе с Павлом. Я же полагаю, что ни Епафрас, ни Аристарх не были приговорены к тюремному заключению — они добровольно проводили время с Павлом в темнице.
- ²⁶¹ Wansink, *Chained*, 171-173. Быть может, Павел обратил внимание на то, как подходит эта метафора к значению имени Андроник («победитель мужей»)?
- ²⁶² Данн ошибается, говоря, что «все три послания были написаны во время одного заключения» (*Epistles*, 276). Послание к Римлянам, скорее всего, написано одновременно с Посланием к Коринфянам, с чем и он сам соглашается в другом месте — Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A; Dallas: Word, 1988) xliv.

- ²⁶³ G.S.Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (London: Hodder & Stoughton, 1929) 68; and R.Riesner, *Paul's Early Period* (tr. D.Stott; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 213, полагают, что Павел находился в тюрьме в Эфесе, и к этому заключению относится также упоминание в Рим 16:4а. Однако если Андроник и Юния были членами древней Иерусалимской церкви, значит, это произошло раньше — возможно, в начале его проповеди в Антиохии (Dodd, *Epistle*, 241), или даже во время ранних миссионерских экспериментов Павла в Аравии (Набатее), куда Юния и Андроник вполне могли отправиться с ним, чтобы задействовать свои набатейские связи (если Андроник и Хуза — одно лицо). (О том, что Юния и Иоанна могут быть одним лицом, мы подробнее поговорим позже.) Более того: поскольку Андроник и Юния явно были значительными фигурами в раннехристианском движении, которых Павел высоко ценил, мы вправе ожидать, что они будут упомянуты и в других посланиях Павла или в Деяниях, если они были связаны с Павлом в пору его служения в Эфесе.
- ²⁶⁴ Sanday and Headlam, *Romans*, 423; C.E.B.Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2 (ICC; Edinburgh: T.&T.Clark, 1979) 788–789.
- ²⁶⁵ За замечания к этому разделу благодарю профессоров Ч.Ф.Д.Моула и Ч.Э.Крэнфида.
- ²⁶⁶ См., например, Оригена и Златоуста, цитируемых в: J.B.Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (7th ed.; London: Macmillan, 1881) 96.
- ²⁶⁷ Подробный обзор см. в: Burer and Wallace, “Was Junia,” 78–84.
- ²⁶⁸ Например, Cranfield, *Romans*, 2:789; ср. Dunn, *Romans* 1–8, 849 («почти несомненно»).
- ²⁶⁹ Burer and Wallace, “Was Junia,” 90.
- ²⁷⁰ Там же, 76.
- ²⁷¹ Там же, 82.
- ²⁷² Там же, 84.
- ²⁷³ Там же, 84.
- ²⁷⁴ Там же, 90.
- ²⁷⁵ Там же, 86.
- ²⁷⁶ Там же, 87.
- ²⁷⁷ Там же, 90.
- ²⁷⁸ В этих цифрах я исхожу из установок самих Бюрера и Уоллеса — из их понимания и классификации всех приводимых ими текстов. Однако я не включаю сюда случаи с дательным падежом без *év*.
- ²⁷⁹ Burer and Wallace, “Was Junia,” 87.
- ²⁸⁰ J.Viteau, *Les Psaumes de Salomon* (Documents pour l'Étude de la Bible; Paris: Letouzey & Ané, 1911) 258.

- ²⁸¹ Wright, "Psalms of Solomon," in J.H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; Garden City, N.Y.: Doubleday; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985) 2:652.
- ²⁸² H.F.D. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984) 655.
- ²⁸³ В сирийском тексте читаем: «Сыновья и дочери его — в горьком плену, / На шее их — ошейники с печатями язычников». Вторая строчка — возможно, попытка осмысления темного и, вероятно, испорченного греческого текста: см.: J.L. Trafton, *The Syriac Version of the Psalms of Solomon* (SBLSCSS 11; Atlanta: Scholars Press, 1985) 29, 35.
- ²⁸⁴ Burer and Wallace, "Was Junia," 87.
- ²⁸⁵ Синтаксис этих двух отрывков, приведенных в Burer and Wallace, "Was Junia," 87–88 прим. 52, значительно различается.
- ²⁸⁶ Несмотря на Burer and Wallace, "Was Junia," 87 прим. 52, невозможно понять, что должен доказывать этот стих.
- ²⁸⁷ В этих текстах (приведенных в Burer and Wallace, "Was Junia," 77) используется превосходная степень ἐπίσημος. За превосходной степенью, естественно, следует родительный падеж — но это ничего не доказывает по отношению к обычной форме, ἐπίσημότητος.
- ²⁸⁸ Здесь имеется конструкция ἐπίσημος + ἐκ + родительный.
- ²⁸⁹ Здесь имеется конструкция ἐπίσημος + παρά + дательный.
- ²⁹⁰ Я вынужден был также исключить из таблицы (см. далее) отрывок Лукиана, *Пereгрин*, 22.2, на который ссылаются Бюерер и Уоллес в "Was Junia," 90 прим. 65, поскольку из этой ссылки неясно, к какой категории он относится; данные ошибочны, а найти оригинальный отрывок у меня не было возможности.
- ²⁹¹ Ссылка (Burer and Wallace, "Was Junia," 89 прим. 63) неверна — по-видимому, процитированный отрывок нигде в «Пereгрине» не встречается. Проследить его происхождение у меня не было возможности.
- ²⁹² Burer and Wallace, "Was Junia," 88–89, пишут, что «параллель здесь неточная»: возможно, они введены в заблуждение переводом Теккерей. Точное значение отрывка: «[Послы], среди которых известны были Сава, Антипа и Костобар».
- ²⁹³ Burer and Wallace, "Was Junia," 88, пишут, что эти три надписи содержат «схожие идиомы», поэтому цитируют только TAM 2.905.1 west wall coll. 2.15.18.
- ²⁹⁴ Burer and Wallace, "Was Junia," 85.
- ²⁹⁵ Пример его сравнительной степени см. в: Лукиан, *Пereгрин*, 4: τὸν τοῦ Ἠλίου ἐπίσημότερον.
- ²⁹⁶ Burer and Wallace, "Was Junia," 84.
- ²⁹⁷ Там же, 78 прим. 12. Также они порицают Лайтфута и Крэнфилда за доверие к святоотеческой интерпретации.

- ²⁹⁸ См., например, Ellis, "Coworkers," 186; G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century* (London: Longmans, Green, 1913) 25.
- ²⁹⁹ Цит. по Burer and Wallace, "Was Junia," 81.
- ³⁰⁰ Поэтому Burer and Wallace, "Was Junia," 90 прим. 68, неправы, когда утверждают, что «те, кто придерживается инклюзивной гипотезы, вынуждены приписывать слову ἀπόστολος более широкий смысл, чем обычен для него в корпусе Павловых посланий». У нас нет убедительных причин полагать, что Андроник и Юния не могли быть апостолами в этом обычном для Павла смысле.
- ³⁰¹ Maccini, *Her Testimony*, 230, утверждает: «Юния не была свидетельницей воскресения». Откуда он это знает?
- ³⁰² Edmundson, *Church*, 26 прим. 1.
- ³⁰³ Свидетельства этого представлены в: Bauckham, "Paul and Other Jews."
- ³⁰⁴ G. H. R. Horsley, "Names, Double," *ABD* 4:1015, говорящий, что эта практика «не была особенно распространена», недооценивает имеющиеся свидетельства. Отчасти это связано с тем, что он различает имена и «заменители имен» (1016). Однако в приводимых им примерах последние ничем не отличаются от первых: Симон (Петр) не прекращает использования семитской формы своего имени Симеон (Деян 15:14; 2 Петр 1:1), Сила тоже не до конца заменяет свое имя латинским Сильван. Из Деяний очевидно, что альтернативные имена использовались в различных обстоятельствах — там, где были уместны. Ту же ошибку, что и Хорсли, ранее допустил Deissmann, *Bible Studies*, 315 прим. 2.
- ³⁰⁵ Свидетельства распространенности этой практики среди не-иудеев см. в: Horsley, "Names, Double," 1015; Deissmann, *Bible Studies*, 315; С. J. Hemer, "The Name of Paul," *ТунВ* 36 (1985) 179–183, где приводится интересный случай уроженца Киликии, звавшегося одновременно Луций Антоний Леон и Неон, сын Зоила (CIL 10.3377).
- ³⁰⁶ См. N. G. Cohen, "Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity," *JSJ* 7 (1976) 112–117; однако она не принимает во внимание, что популярность имени Симон/Симеон в эпоху Второго храма в значительной степени была связана с тем, что это имя хасмонейское. Пан, "Names," 238–241, показывает, что все наиболее популярные в Палестине мужские имена принадлежали Маккавеям: Симеон, Иосиф, Иуда, Елезар, Иоанн. (По поводу Иосифа как одного из братьев Маккавеев Илан ошибочно ссылается на 2 Мак 8:22.) Отличный пример взаимозаменяемости имен Симон и Симеон встречаем мы в N. Lewis, Y. Yadin, and J. C. Greenfield, eds., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989) №№. 21–22, где два иудея в греческих частях документов именуется Σίμων, а в арамейских и набатейских — Шимеон.
- ³⁰⁷ Флавий, *Иудейские древности*, 12.385.

- ³⁰⁸ Ἀσθήρ – имя довольно необычное для греков, но популярное у иудеев, как в греческой (Ἀσθήρ или Ἀσθήρ), так и в латинской (Aster) форме (о греческом произношении этого имени см. Noy, *Jewish Inscriptions*, 1:66–67; M. Schwabe and B. Lifshitz, *Beth She'arim*, vol. 2 [New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1974] 64: Ἀσθήρ – греческое имя, воспринятое иудеями); например, Williams, ed., *Jews among Greeks and Romans*, 47 (no. II.70) (= CIL VIII. 8499), 77 (no. III.55) (CIJ 874); Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 1, №№ 26, 47, 130, 192; vol. 2, №№ 91, 140, 278, 552, 596; Schwabe and Lifshitz, *Beth She'arim*, №№ 147, 176. О возможном происхождении имени Эстер-Есфирь от персидского слова «звезда» иудеям того времени скорее всего ничего не было известно.
- ³⁰⁹ Лк 24:18; Deissmann, *Bible Studies*, 315 прим. 2; также см. далее, главу 6.
- ³¹⁰ Флавий, *Иудейские древности*, 12.239; Рим 16:21. См. также N. G. Cohen, “The Names of the Translators in the Letter of Aristeas: A Study in the Dynamics of Cultural Transition,” *JSJ* 15 (1984) 46–48.
- ³¹¹ Деян 21:16; CPJ 28 l.17; Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, № 544. См. также Cadbury, “Some Semitic Personal Names,” in Wood, ed., *Amicitiae Corolla*, 51–53.
- ³¹² CPJ 20; Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, № 74.
- ³¹³ Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, № 15.
- ³¹⁴ Schwabe and Lifshitz, *Beth She'arim*, 147–148; см. №№ 166, 175; Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, №№ 120, 288, 466 (?); Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 1, № 176.
- ³¹⁵ О трех мужских именах в этом списке см. *Левит Рабба*, 32:5 (и то же предание в *Песнь Песней Рабба*, 56:6 на Песн 4:12): «Р. Хуна от имени Бар-Каппары провозгласил: четырьмя установлениями был Израиль искуплен из Египта — как то: они не изменяли имена свои... Не изменяли они имена свои: нареченные при рождении Рувимом и Симеоном жили Рувимом и Симеоном. Не называли они Иуду «Леоном», Рувима «Руфом», Иосифа «Лестом» (правильно: Иустом) или Вениамина «Александром». В «Песн Раб» 56:6 текст приводится в такой форме: «Не называли они Рувима «Руфом», Иуду «Юлианом», Иосифа «Иустом» или Вениамина «Александром» (из J. Neusner, *Song of Songs Rabbah: An Analytical Translation*, vol. 2 [BJS 196; Atlanta: Scholars Press, 1989] 73).
- ³¹⁶ Деян 1:23; Иосиф Флавий, *Vita*, 5, 427.
- ³¹⁷ Кол 4:11.
- ³¹⁸ Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 2, № 377.
- ³¹⁹ Если Μαρία из Рим 16:6 — иудейка, значит, латинская форма (Мария) ее еврейского имени Мариам точно соответствует по звучанию латинскому имени Мария, женской форме от Марий. Однако не совсем ясно, использовали ли иудеи это созвучие.

- ³²⁰ По поводу спорного вопроса, выбрал ли Павел себе имя Павел как звуковой эквивалент еврейского Савл, см. Bauckham, "Paul and Other Jews."
- ³²¹ Мк 15:21; Рим 16:13. Об этом созвучии см. Cohen, "Jewish Names," 117–128. Она обсуждает также созвучие Рувима и семитского имени Рубель.
- ³²² Общеизвестно, что Сильван (2 Кор 1:19; 1 Фес 1:1; 1 Петр 5:12) — тот же человек, что и Сила (Деян 15:22, 27, 32, 34, 40; 16:19, 25, 29; 17:4, 10, 14, 15; 18:5).
- ³²³ Williams, "Palestinian," in Bauckham, ed., *Book of Acts*, 105.
- ³²⁴ Там же, 104.
- ³²⁵ По Евсевий, *Церковная история* 3.39.9.
- ³²⁶ Об иудеях по имени Андроник см. Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 13.75, 78, 79; CPJ 18; Horbury and Noy, *Jewish Inscriptions*, 322; Noy, *Jewish Inscriptions*, vol. 1, № 85.
- ³²⁷ L. Dussaut, "Le triptyche des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)," RB 94 (1987) 168, ему следует J. Nolland, *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C; Dallas: Word, 1993) 1191.
- ³²⁸ В Деян 14:14 он применяет это слово к Павлу и Варнаве, однако в не-терминологическом смысле — имея в виду, что они посланники Антиохийской церкви. Маловероятно, что этот термин относится только к Двенадцати в Лк 11:49 — однако это отрывок из Q; Матфей в параллельном месте термин «апостолы» не употребляет.
- ³²⁹ См. С. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (ed. С. H. Gempf; WUNT 49; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1989) 350–351. Отметим роль дочерей Филиппа для Папия: Евсевий, *Церковная история* 3.39.9.
- ³³⁰ Лука опускает историю Марка о казни Иоанна Крестителя (Мк 6:17–29) — возможно, именно потому, что из своих источников знает о ее легендарности.
- ³³¹ В. H. Streeter, "On the Trial of Our Lord before Herod — a Suggestion," in W. Sanday, ed., *Studies in the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1911) 231; A. Hastings, *Prophet*, 42–49. Оба также упоминают Манаила.
- ³³² Этот отрывок объясняет вражду между Иродом и Пилатом, о которой упоминается в 23:12. См. Streeter, "Trial," 229–231, который доказывает, что упоминание об этой вражде — серьезный признак историчности рассказа Луки о появлении Иисуса перед Иродом: Hoehner, *Herod*, 236–237.
- ³³³ T. Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neuen Volkskunde* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 123–137. A. Hastings, *Prophet*, 40, считает, что женщины стали источником Лк 9:51 — 18:14.
- ³³⁴ О гиноцентричном характере Лк 1–2 см. выше, глава 3.
- ³³⁵ Другие две — это Лк 13:20–21 = Мф 13:33 (Q); Мф 25:1–12 (M).
- ³³⁶ Некоторые ученые видят в этом рассказе редакцию Мк 14:3–10, однако большинство полагает, что он исходит из другого источника, даже если оба они в конечном счете восходят к одному преданию.

- ³³⁷ Некоторые ученые относят этот отрывок к Q, хотя он не имеет параллелей у Матфея.
- ³³⁸ K. Paffenroth, *The Story of Jesus according to L* (JSNTSup 147; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- ³³⁹ Paffenroth, *Story*, 124 прим. 45.
- ³⁴⁰ Там же, 157 прим. 70. Автор ссылается на теорию Дэвиса относительно происхождения апокрифических Деяний: S. L. Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale: Southern Illinois University Press; London: Feffer & Simons, 1980).
- ³⁴¹ Ricci, *Mary Magdalene*, 44.
- ³⁴² E. Schüssler Fiorenza, *In Memory*, 60–61; см. также она же, *Jesus and the Politics of Interpretation* (New York/London: Continuum, 2000) 50.
- ³⁴³ Schüssler Fiorenza, *In Memory*, 61. То же самое отмечает R. S. Kraemer, “Women’s Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period,” in A. J. Levine, ed., “*Women Like This*”: *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBLJIL 01; Atlanta: Scholars Press, 1991) 232–233.
- ³⁴⁴ J. Dewey, “Jesus’ Healings of Women: Conformity and Non-conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction,” *BTB* 24 (1994) 122–131.
- ³⁴⁵ Dewey, “Jesus’ Healings,” 125.
- ³⁴⁶ Там же, 124. Подробное обсуждение этой темы в: Seim, *Double Message*, приводит автора к более тонкому и осторожному заключению: он отмечает и активную роль женщин в Евангелии от Луки, и более пассивную и подчиненную — в Деяниях.
- ³⁴⁷ Описание дискуссии по этому поводу и ссылки на позиции обеих сторон см. в: Fitzmyer, *Gospel according to Luke X–XXIV* (AB 28A; New York: Doubleday, 1985) 1541,
- ³⁴⁸ См., например, Nolland, *Luke* 18:35–24:53, 1184–1185.
- ³⁴⁹ Часто полагают, что в 24:6 Лука упоминает Галилею, потому что о ней говорится в 16:7 у Марка, однако ему приходится изменить смысл этого упоминания, поскольку у него ученики не встречаются в Галилее с воскресшим Христом. Но это очень странное объяснение. В этих двух отрывках о Галилее сообщается по совершенно разным причинам — это напоминает женщинам (и читателям) о самом первом этапе служения Иисуса. Нет никакой нужды полагать, что он взял это из рассказа Марка и почему-то счел нужным непременно его сохранить.
- ³⁵⁰ Краткий пересказ этого предания в пространной концовке Евангелия от Марка (16:12–13), по всей видимости, зависит от Луки.
- ³⁵¹ Скорее всего, это тот же человек, что Клопа у Ин 19:25 [слав. «Мария Клеопова» соответствует одному из разночтений греч., где исконное чтение, видимо, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. — Прим пер.]; см. главу 6. Однако Клеопа — греческий фонетический эквивалент семитского имени Клопа. Крайне

- маловероятно, что одно из упоминаний о нем зависит от другого. Как показано в главе 6, они оба подтверждают историчность друг друга.
- ³⁵² Fitzmyer, *Luke* 2:1564, полагает, что «лучшее объяснение этого — то, что имя [Клеопа] стало частью предания, дошедшего до Луки». Но это ставит перед нами тот же вопрос, лишь немного отодвинутый в прошлое: почему в предании, дошедшем до Луки, сохранилось одно это имя?
- ³⁵³ Лк 6:13; 9:1, 10, 12; 17:5; 18:31; 22:3, 14, 47. В Лк 9:12 и 17:5 Лука поясняет Марка, заменяя Марковых «учеников» (в смысле Двенадцати) «Двенадцатью» или «апостолами». В одном случае, где Марк явно говорит о большем числе учеников (4:10: «окружающие его, вместе с Двенадцатью»), Лука заменяет это выражение «учениками» (Лк 8:9), подтверждая, что для него этот термин имеет более широкое значение, чем «Двенадцать».
- ³⁵⁴ Это предположил J. V. Bartlett, “The Sources of St. Luke’s Gospel,” в *Sanday*, ed., *Oxford Studies*, 344–345. Он полагает, что свой оригинальный материал Лука получил от Филиппа Благовестника (Деян 21:8), который собирал предания семидесяти учеников (женщин, по-видимому, Бартлетт в их число не включает), а также апостола Иоанна.
- ³⁵⁵ См. главу 6.
- ³⁵⁶ Моя реконструкция значительно отличается от исторических гипотез об Иоанне и Марии Магдалине, выдвинутых Sawicki, *Crossing Galilee*, глава 7. На мой взгляд, ее идеи чересчур спекулятивны и не соответствуют тем наиболее вероятным выводам, которые можно сделать из имеющихся у нас свидетельств об Иоанне. Совики предполагает, что Мария Магдалина торговала в Магдале соленой рыбой, а Иоанна организовывала развлечения для гостей, посещавших двор Ирода, и что их связывали деловые отношения. Иисуса, по ее мнению, они сначала узнали как целителя, практиковавшего на курорте близ Тивериады.
- ³⁵⁷ J. Dewey, “Women in the Synoptic Gospels: Seen but Not Heard?” *BTB* 27 (1997) 58.
- ³⁵⁸ Dewey, “Women,” 58–59, отмечает это соображение, но по весьма шатким основаниям: она не замечает, что большинство отмеченных ею евангельских исключений (в том числе у Иоанна) не подпадают под требование к женщинам не начинать первыми разговор с незнакомым мужчиной в публичном месте. Хотя ее утверждение, что в эгалитарном сообществе Иисуса женщины высказывались так же свободно, как и мужчины, в целом верно — к этим историям оно не относится, поскольку (за исключением одного-двух случаев) речь здесь идет не об ученицах, а о женщинах, встретивших Иисуса впервые.
- ³⁵⁹ Как считает Dewey, “Women,” 57–58.
- ³⁶⁰ J. Dewey, “From Storytelling to Written Texts: The Loss of Early Christian Women’s Voices,” *BTB* 26 (1996) 71–78, приводит в пример европейские

женские сказки, которые стали намного более андроцентричными, будучи отредактированы мужчинами для печатных изданий, и утверждает, что в раннем христианстве голоса женщин были утрачены на пути от устной традиции к рукописи. Интересный пример андроцентричной редакции изначального более гиноцентричного литературного текста — три версии (Септуагинта, 4QSam'a, Масоретский текст) 1 Цар 1:24-28; 2:11. E.Tov, "Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework," in M.Cogan, B.L.Eichler, and J.H.Tigay, eds., *Tehillah le-Moshe* (M.Greenberg FS; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997) 151-157, показывает, что действия, в ранних версиях (Септуагинта, 4QSam'a) приписанные Анне, в Масоретском тексте оказались переданы Елкане: «Создается впечатление, что МТ не желал приписывать эти действия Анне, поскольку она женщина, и редактор счел, что женщина не должна играть центральную роль в этой истории» (156).

³⁶¹ Schüssler Fiorenza, *Jesus*, 36.

VI. Мария Клеопова

- ¹ L.Santucci, *Wrestling with Christ* (tr. V.Wall; London: Collins, 1972) 200.
- ² В этом отношении данная глава представляет собой дополнение к моей книге *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T.&T.Clark, 1990). О родственницах Иисуса см. с. 15-16, 37, 44, 130; а также далее, главу 7.
- ³ См. J.Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (2d ed.; SBS 21; Stuttgart: Katholischer Bibelwerk, 1967) 111.
- ⁴ Этот аргумент часто приводится как решающий: например, у Blinzler, *Brüder*, 113; R.Bultmann, *The Gospel of John* (tr. G.R.Beasley-Murray; Philadelphia: Westminster; Oxford: Blackwell, 1971) 672 прим. 1; R.E.Brown, *The Gospel according to John* (xiii-xxi) (AB 29A; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966; London: Chapman, 1971) 904; G.R.Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Waco: Word, 1987) 348; D.A.Carson, *The Gospel according to John* (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 615.
- ⁵ BAGD 437; Blinzler, *Brüder*, 116 прим. 20.
- ⁶ Blinzler, *Brüder*, 112-113.
- ⁷ C.K.Barrett, *The Gospel according to St John* (2d ed.; Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1978) 551.
- ⁸ Об использовании и неиспользовании артикля с этим «родительным родства» см.: BDF §162 (1)-(4); K.Meisterhans, *Grammatik der attischen Inschriften* (3d ed.; Berlin: Weidmann, 1900) 223-224; F.Eakin, "The Greek Article in First and Second Century Papyri," *AJP* 37 (1916) 337; C.W.E.Miller, "Note on the Use of the Article before the Genitive of the Father's Name in Greek Papyri," *AJP* 37 (1916) 341-342; E.Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1933) 2/2.7;

V.L.Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek from Homer to Demosthenes* (repr. Groningen: Bouma, 1980) 266. В классическом греческом было бы сказано Μαρία ἡ Κλωπᾶ (подразумевая θυγάτηρ, γυνή или μήτηρ) (см. также Мк 15:47; 16:1; Лк 24:10), однако официальные документы (а также, в целом, папирусы и надписи) опускают артикль — за исключением случаев, когда первое имя стоит в родительном падеже и артикль необходим для ясности (см. также Лк 6:16; Ин 6:71; Деян 1:15; 20:4). Добавляя ко второму имени, стоящему в родительном падеже, второй артикль (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ), Ин 19:25 следует более позднему литературному греческому (см., например, Плутарх, *Нравы* 205А, ἡ τοῦ Μετέλλου [имеется в виду мать (μήτηρ)]; Мф 1:6; 4:21; 10:2-3; Деян 13:22).

- ⁹ Алкифрон, цит. в: BDF §162 (4), однако этот пример неточен: после *ho* в рукописи имеется пропуск.
- ¹⁰ Согласно J.Robert and L.Robert, *Bulletin épigraphique* 4 (1959-1963) 1960: р. 168 (по. 216), именно так это обычно понималось. Однако, вопреки R.S.Kraemer, "Hellenistic Jewish Women: The Epigraphical Evidence," SBLSP 1986 (Atlanta: Scholars Press) 197 прим. 51, Робер никак это не «демонстрирует».
- ¹¹ L.J.Archer, *Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 66; Sheffield: JSOT Press, 1990) 207-208 (citing *m. Ket.* 4:5). Однако это не означало, что она порывает все связи с отцовским домом: Archer, *Her Price*, 164 и прим. 1.
- ¹² См. также: Аристофан, *Женщины в народном собрании*, 727: «τὸν τῆς στρατηγού (ἄνδρα)», что означает «[жена] командира».
- ¹³ См. также: Плутарх, *Нравы* 205А.
- ¹⁴ CIJ № 948, 1000, 1007, 1061, 1160.
- ¹⁵ Иудейские надписи из Малой Азии отражают скорее словоупотребление, принятое у язычников.
- ¹⁶ CIJ №№ 909, 937, 946, 1107, 1108, 1147, 1169, 1172, 1237, 1387.
- ¹⁷ CIJ № 964.
- ¹⁸ CIJ №№ 949, 1284.
- ¹⁹ CIJ №№ 888, 1007, 1035.
- ²⁰ CIJ № 1007.
- ²¹ CIJ №№ 948, 1000, 1007, 1061, 1160.
- ²² CIJ №№1198 (= J.A.Fitzmyer and D.J.Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* [Second Century b.c.-Second Century a.d.] [BibOr 34; Rome: Biblical Institute Press, 1978] [henceforth FH] № A2), 1294, 1295, 1313, 1314, 1338 (= FH № 104), 1341 (= FH № 103), 1353 (= FH № 94), 1356 (= FH № 98), 1362 (= FH № 97), 1384 (= FH № 147), FH №№ 84, 122, *Masada ostraca* №№ 399, 400, 402 (in *Masada I: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965: Final Reports: Y.Yadin and J.Naveh, The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions* [Jerusalem: Israel Exploration Society/Hebrew University of Jerusalem, 1989]).

- ²³ CIJ №№ 1144, 1145, 1199 (= FH № A3), 1245 (= FH №134), 1253, 1265, 1296, 1297 (= FH № 111), 1311, 1317, 1353, FH №№ 74, 88, 119, A51, A52, Masada ostraca №№ 401, 403, 405.
- ²⁴ CIJ №№ 1145, 1353.
- ²⁵ В этой связи см. также: FH № 51, строки 12, 16; № 62, строка 1; и Mur 29 обратная сторона строка 3; Mur 30 строки 25–26, 33.
- ²⁶ См.: Archer, *Her Price*, 110–122. Это еще более верно, если, как мы увидим далее, Мария Клеопова была ученицей Иисуса из Галилеи, странствовавшей с ним из Галилеи в Иерусалим вместе с другими ученицами.
- ²⁷ См.: Vauckham, *Jude*, глава 2 и далее.
- ²⁸ J. T. Milik in P. Benoit, Milik, and R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at* (DJD 2; Oxford: Clarendon, 1961) 151. Возможно, то же имя появляется в набатейской надписи из Пальмиры ((J. V. Chabot, "Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale," *JA* 10 [1897] 328), хотя и не вполне понятно, следует ли читать его как קלויפ или как מלויפ.) В списке J. K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions* (Oxford: Clarendon, 1971) этого имени нет.
- ²⁹ Хотя этого мнения все еще придерживается J. Wenham, "The Relatives of Jesus," *EvQ* 47 (1975) 13–14; ср. другие упоминания об этом в: Blinzler, *Brüder*, 135–136 прим. 40. В предполагаемом тождестве имен Ἀλφάϊος и Κλωπῶς филологи всегда сомневались: см. Blinzler, *Brüder*, 120–121; J. J. Gunther, "The Family of Jesus," *EvQ* 46 (1974) 25–26. См. также многочисленные греческие формы имени קלפי, собранные в: H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients* (Studien zur Epigraphik und Papyruskunde 1/4; Leipzig: Dieterich, 1950) 16–18, 61–62, 119, 141: долгая первая гласная имени Κλωπῶς во всех них отсутствует.
- ³⁰ BAGD s.v.
- ³¹ Подробнее об этом см. в: Vauckham, *Jude*, 79–84.
- ³² Ссылки на ученых, проводящих такое отождествление, см. у: Blinzler, *Brüder*, 113 прим. 11; L. Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage: Zur Frage "Brüder Jesu" in der Synopse* (FB 19; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975) 121–122; можно добавить к этому Beasley-Murray, *John*, 348.
- ³³ T. Ilan, "Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods," *JJS* 40 (1989) 186–200; ср. Vauckham, *Jude*, 43; а также далее, главу 7 раздел 1.
- ³⁴ Vauckham, *Jude*, 12–13.
- ³⁵ Параллели для такого наименования у палестинских иудеев см. в: CIJ №№ 1038 [Иосиф меньший: Ἰωσήφ (. . .) μικρός], 1039 (Иуда меньший: יהודה הקטן), а также в именах рабби Самуила Меньшего (שמעון הקטן) и Хони Меньшего (חוני הקטן), внука Хони Рисователя Кругов. См. также: L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of*

- Israel* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority/Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) 172, № 421: черепок из Иерусалима, подписанный גַּיִם טַבִּיט — «Гай малый», где גַּיִם происходит от греческого κάρλιος «карлик».
- ³⁶ Vauckham, *Jude*, 13–15.
- ³⁷ Vauckham, *Jude*, 61–62, и далее гл. 2.
- ³⁸ См.: Gunther, “Family of Jesus,” 26–30.
- ³⁹ В *Mur* 29 греческое имя Κλέοπος (обратная сторона с. 1) передается по-еврейски как קְלֵבִיט (первая сторона с. 10). То, что этот Клеоп подписал еврейский документ по-гречески, возможно, свидетельствует о том, что греческий язык был для него родным. P.J.Sijpesteijn, “A Note on P. Murabba’at 29,” *IEJ* 34 (1984) 49 заключает из его имени, что Клеоп был «греческого происхождения»; однако, поскольку его жена (Сапфира, дочь Иошуа), несомненно, иудейка, скорее всего сам он был иудеем из диаспоры.
- ⁴⁰ См. также: Сила (Деян 15:22 и др.) = Сильван (например, 1 Фес 1:1); см. C.J.Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1989) 230.
- ⁴¹ Vauckham, *Jude*, 83.
- ⁴² Vauckham, *Jude*, 70–71.
- ⁴³ См. Vauckham, *Jude*, 9n.14; а также далее, глава 7, прим. 48.
- ⁴⁴ См., например, J.E.Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition* (CTM 5; Stuttgart: Calwer; London: SPCK, 1975) 190–200; I.H.Marshall, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1978) 890–891.
- ⁴⁵ Предполагают иногда (см., например, Marshall, *Luke*, 894), что спутницей Клеопы была его жена, то есть, на мой взгляд — Мария Клеопова. Ничто в рассказе Луки не противоречит этой гипотезе; в то же время, если бы другой ученик был известен Луке как один из раннехристианских лидеров — например, Иаков, брат Господень, или Симеон, сын Клопы (об этих предположениях см. Vauckham, *Jude*, 17–18), — Лука непременно назвал бы его по имени.
- ⁴⁶ M.R.D’Angelo, “Women Partners in the New Testament,” *JFSR* 6 (1990) 79–80, пытается связать это с использованием слов ἀδελφός и ἀδελφή для обозначения товарищей-миссионеров (см. далее) — на мой взгляд, не слишком убедительно.
- ⁴⁷ Vauckham, *Jude*, 57–68.
- ⁴⁸ E.Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983) 172.
- ⁴⁹ О том, что ἀδελφοί у Павла часто относится к коллегам-миссионерам, см. в: E.E.Ellis, “Paul and His Co-Workers,” in *Ellis, Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (WUNT 18; Tübingen: Mohr [Siebeck]; Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 13–22.

- ⁵⁰ Здесь я по умолчанию принимаю убедительную интерпретацию этого стиха, предложенную J.D.G.Dunn, *Romans* 9–16 (WBC 38B; Dallas: Word, 1988) 894–895, которой следуют и другие современные ученые; см. также выше, главу 5 раздел 6.
- ⁵¹ Schüssler Fiorenza, *In Memory*, 172.
- ⁵² См.: J.D.G.Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster; London: SCM, 1975) 273.
- ⁵³ См.: Schüssler Fiorenza, *In Memory*, 172–173, 178–179. D’Angelo, “Women Partners,” 73–74, предполагает, что Филолог и Юлия, а также Нирей и «сестра его» (= коллега по миссионерству; Рим 16:15) также составляли миссионерские «команды» из мужа и жены. Основная идея ее статьи — аргументация в пользу того, что в древней церкви встречались и миссионерские пары женщин: Трифена и Трифоса (Рим 16:12), Марфа и Мария.
- ⁵⁴ См. прим. 44.
- ⁵⁵ Schüssler-Fiorenza, *In Memory*, 169.
- ⁵⁶ О дальнейших свидетельствах этого см.: J.Jeremias, “Paarweise Sendung im Neuen Testament,” in A.J.V. Higgins, ed., *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson* (Manchester: Manchester University Press, 1959) 136–143.
- ⁵⁷ Перевод взят из Schüssler Fiorenza, *In Memory*, 201 прим. 43. Отметим также т.н. *Сирийскую Дидакалию*, 16 и *Апостольские постановления*, 3.15, где предписывается в случаях, когда посещение дома мужчиной-диаконом может стать источником соблазна для неверующих, отправлять туда диакониссу.
- ⁵⁸ Schüssler-Fiorenza, *In Memory*, 173.
- ⁵⁹ Archer, *Her Price*, 113–120. Хотя работу Арчер и критикуют за использование раввинистических свидетельств (не обязательно относящихся к периоду до 200 года н.э., а также, возможно, отражающих не столько реальное положение дел, сколько пожелания раввинов), в этом пункте она предоставляет достаточно ранние и надежные свидетельства.
- ⁶⁰ Schüssler Fiorenza, *In Memory*, глава 5.
- ⁶¹ R.T.Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress; Edinburgh: T.&T.Clark, 1988) 177, 181, 185.
- ⁶² Brown, *John*, 922 — хотя он и допускает, что вставка Иоанна о присутствии любимого ученика в 26–27 могла иметь под собой историческую основу.
- ⁶³ О моем собственном взгляде на любимого ученика как автора Четвертого Евангелия см. две мои статьи: “The Beloved Disciple as Ideal Author,” *JSNT* 49 (1993) 21–44; “Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel,” *JTS* 44 (1993) 24–69. Нынешняя моя аргументация подходит к самым разным взглядам на соотношение любимого ученика и автора Евангелия.

- ⁶⁴ См.: Brown, *John*, 923-927; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1975) 399-403; R. E. Brown, et al., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1978) 212-214; Beasley-Murray, *John*, 349-350; Carson, *John*, 617-618.
- ⁶⁵ См.: Brown, et al., *Mary in the New Testament*, 209-210.
- ⁶⁶ Bultmann, *John*, 672; Brown, *John*, 922 (однако на с. 906 он более внимателен).
- ⁶⁷ См. особенно: F. L. Cribbs, "St. Luke and the Johannine Tradition," *JBL* 90 (1971) 422-450.
- ⁶⁸ Vauckham, *Jude*, 46-49.
- ⁶⁹ О том, что Матфей вовсе не приглашает эту тему, см.: Vauckham, *Jude*, 49-50.
- ⁷⁰ Vauckham, *Jude*, 50-52.
- ⁷¹ Vauckham, *Jude*, 56.
- ⁷² Стоит отметить и дальнейшее развитие этого феномена в повествованиях о Страстях и воскресении. В вопросе о том, где происходили явления воскресшего Иисуса ученикам-мужчинам, Иоанн согласен как с Матфеем и Марком (в Галилее), так и с Лукой (в Иерусалиме).
- ⁷³ О подлинности этого стиха см.: Marshall, *Luke*, 888 (ссылки на другую литературу); R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82; Rome: Biblical Institute Press, 1978) 59-62; F. Neiryneck, "Lc xxiv.12: Les témoins du texte occidental," in idem, *Evangelica* (BETL 60; Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1982) 313-328.
- ⁷⁴ Об этом пишет Dillon, *From Eye-Witnesses*, 63-65, хотя J. Muddiman, "A Note on Reading Luke xxiv, 12," *ETL* 48 (1972) 547, видит в этом типе расплывчатую генерализацию, призванную снизить значимость посещения пустой гробницы.

VII. Две Саломеи и Тайное Евангелие от Марка

- ¹ Псалмы Фомы 16, в переводе С. R. C. Allberry, ed., *A Manichaean Psalm-Book Part II* (Stuttgart: Kohlhammer, 1938) 222. Полный текст псалма см. в приложении к этой главе.
- ² См. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983) 320; B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 120; J. A. Grassi, *The Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1989) 40-44; C. Ricci, *Mary Magdalene and Many Others* (tr. P. Burns; Minneapolis: Fortress, 1994) 174-177.
- ³ Аргументация Моргана Смита в пользу подлинности «Послания к Феодору» принимает большинство исследователей; принимаю ее и я. Однако

А.Н. Criddle, "On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria," *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 216–220, считает, что письмо, наряду с типичными чертами посланий Климента, содержит в себе много неклиментовых черт и должно рассматриваться как сознательное подражание стилю Климента. Более того, никто из ученых, кроме самого Смита, оригинала документа не видел [в 2005 году, оказалось, что это не так, см. далее. — Прим. ред. пер.] — следовательно, вопрос о его подлинности вряд ли может быть решен окончательно. О состоянии дискуссии по этому вопросу на сегодняшний день см.: M. Smith, "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade," *HTR* 75 (1982) 449–461; S. Levin, «The Early History of Christianity, in Light of the "Secret Gospel" of Mark,» *ANRW* 25/6 (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) 4272–4275. [Вышедшая в 1973 году публикация Мортон Смита (1915–1991) — одного из наиболее авторитетных, хотя и наиболее экстравагантных ученых в своей области — поставила трудноразрешимую моральную проблему перед ученым миром 1970-х годов, то есть поколением его многолетних друзей и коллег и поколением учеников. Почти никто психологически не мог допустить, что речь идет о сознательной подделке, созданной высокоавторитетным членом их собственного научного сообщества. Но поколения постепенно сменились, и теперь сформировался если не абсолютный, то абсолютно преобладающий научный консенсус против подлинности «находки» Мортон Смита. Об обстоятельствах создания фальшивки в связи с особенностями психологии Мортон Смита см., в частности, S.C. Carlson, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark* (Waco, TX: Baylor UP, 2005); P. Jeffery, *The Secret Gospel of Mark Unveiled. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery* (New Heaven—London: Yale UP, 2007; ссылки на более новые материалы дискуссии см. в обновляющейся библиографии на сайте П. Джеффери: <http://music2.princeton.edu/jeffery/raves.htm> accessed on 22 Oct. 2013); наиболее последовательный защитник подлинности «Тайного Евангелия» в настоящее время Скотт Браун, защитивший в 1999 году по этому тексту диссертацию (Ph.D.); см. особ. его монографию S.G. Brown, *Mark's Other Gospel. Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery* (Studies in Christianity and Judaism, 15; Waterloo: W. Laurier UP, 2005, где особый интерес представляет рассказ об истории рукописи «Послания к Феодору» (с. 25–28): эта рукопись якобы XVIII века была, видимо, спрятана или потеряна церковными властями Иерусалимского патриархата в конце 1970-х годов, после ее изъятия ими из монастыря Святого Саввы, так что в настоящее время доступна лишь ее цветная фотокопия, опубликованная впервые в 2000 году; однако в 1976 году, когда рукопись еще находилась там, где Мортон Смит ее оставил, с ней смогла ознакомиться представительная ученая делегация в составе Ги Струмзы, Давида Флюссера и Шломо

- Пинеса). В 2009 году научно-популярный журнал *Biblical Archaeology Review* предложил исследовать фотокопии рукописи двум греческим экспертам: судебному эксперту-графологу Венеции Анастасопулу и специалисту в области греческой культуры и палеографии Агамемнону Целикасу (он-лайн публикация всех материалов экспертизы от 14 октября 2009: <http://www.biblicalarchaeology.org/scholars-study/did-morton-smith-forge-secret-mark/>). Целикас высказался однозначно в пользу того, что Мортон Смит либо самостоятельно подделал документ, либо воспользовался чьей-то помощью; Анастасопулу лишь исключила для Мортон Смиа способность к необходимому уровню стилизации под греческий курсив XVIII века. — *Прим. ред. пер.*]
- ⁴ M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard University Press, 1973) 189–192.
- ⁵ В *Панарии*, 78.8.1 их порядок — «Мария, Саломея», в *Панарии*, 78.9.6. — «Саломея, Мария». О других именах см.: J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (2d ed.; SBS 21; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967) 36–38.
- ⁶ Текст *Анкорат*, 60.1 дает вариант «Анна и Саломея» (Ἄνναν καὶ Σαλώμην). Возможно, Ἄνναν — описка вместо Μαρτίαν [так полагает K. Holl, *Eiphanias*: 1: Ancoratus und Panarion Haer. 1–33 (GCS 25; Leipzig: Hinrichs, 1915) 70 прим.]; но если так — это ранняя ошибка, известная уже Софронию Иерусалимскому, который говорит о трех дочерях Иосифа — Марии, Анне и Саломее (Blinzler, *Brüder*, 36–37).
- ⁷ В дошедшем до нас тексте Епифания имени первой жены Иосифа нет, однако Анастасий Синаит в книге «Вопросоответы», 153 (PG 89:812), приводя цитату из Епифания (*Панарий* 78.8.6), называет ее Саломеей. Другие поздние авторы отождествляют ее с Марией, матерью Иакова и Иосии (Мк 15:40).
- ⁸ H. J. Lawlor, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili* (1912; reprinted Amsterdam: Philo Press, 1973) 11–12.
- ⁹ *Панарий*, 78.7.2; *Протоэвангелие Иакова*, 9. Упоминания о возрасте Иосифа в *Панарии*, 78.8.1–2, не восходящие к «Протоэвангелию Иакова», грубо, неточно коррелируют с *Книгой Иосифа Плотника*, 14.
- ¹⁰ Ссылки см. в: Blinzler, *Brüder*, 36–37.
- ¹¹ О Марии, матери Иисуса, как его постоянной спутнице см.: Епифаний, *Панарий*, 78.13.1. С ним не согласен Тертуллиан, *О плоти Христа*, 7.9.
- ¹² О Марии Магдалине как супруге Иисуса см. также: *Евангелие от Филиппа*, 63:32–36.
- ¹³ Перевод W. W. Isenberg in J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (New York: Harper & Row; Leiden: Brill, 1977) 135–136.
- ¹⁴ H. J. Klauck, “Die dreifache Maria: Zur Reception von Joh 19, 25 in *EvPhil* 32,” in F. Van Segbroeck, et al., eds., *The Four Gospels* 1992, vol. 3 (F. Neirynck FS; Leuven: Leuven University Press/Peeters, 1992) 2352–2358, доказывает,

что речь идет о разных женщинах. Он считает, что первый список взят из Ин 19:25, в то время как вариация во втором списке указывает на его аллегорическую интерпретацию. Клаук сам весьма свободно истолковывает Ин 19:25–27, полагая, что в этих стихах Любимым Учеником является не кто иной, как Мария Магдалина (см. *Евангелие от Филиппа*, 63:34–35). Таким образом, если Мария Магдалина приняла мать Иисуса как свою мать — после этого она могла называться сестрой Иисуса. Поэтому в следующем списке она как любимая ученица Иисуса занимает почетное первое место и получает звание «его сестры». Однако такое истолкование не объясняет противоречия между двумя списками. Клаук объясняет это тем, что буквальный смысл Иоаннова текста сменяется его аллегорическим истолкованием — но противоречие находится именно на буквальном уровне.

- ¹⁵ См. главу 6. Древние экзегеты в этом вопросе расходятся; см. T.Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentliche Kanons und der altkirchen Literatur* 6 (Leipzig: Deichert, 1900) 338 прим. 1; Blinzler, *Brüder*, 112. Согласно L.Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage: Zur Frage der "Brüder Jesu" in der Synopse* (FzB 19; Stuttgart; Katholisches Bibelwerk, 1975) 124 прим. 391, большинство экзегетов полагают, что сестра матери Иисуса и Мария Клеопова — разные люди.
- ¹⁶ См.: J.J.Buckley, *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism* (Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, 1986) 108.
- ¹⁷ См. R.M.Wilson, *The Gospel of Philip* (London: Mowbray, 1962) 97–98.
- ¹⁸ О постоянном присутствии «других Марий» (в том числе и Марии Магдалины) рядом с Иисусом см.: Тертуллиан, *О плоти Христа*, 7.9.
- ¹⁹ О некоторых позднейших авторах, идентифицировавших Марию, сестру Иисуса, с Марией, матерью Иакова и Иосии (Мк 15:40) см. Blinzler, *Brüder*, 36. Согласно Анастасию Синаиту, *Вопросоответы* 153 (PG 89:812), Мария, дочь Иосифа и сестра Иисуса, вышла замуж за своего дядю, брата Иосифа, Клопу, и потому стала называться сестрой Марии, матери Иисуса (Ин 19:25) (см. также Ипполита Фивского, цит. в: Blinzler, *Brüder*, 36.) Эта информация, по-видимому, основана на «Панарии» Епифания, но не на сохранившемся тексте *Панарий*, 78:7–8, и, возможно, представляет собой позднейшее развитие мотивов Епифания, основанное, быть может, на его словах, что, согласно Евангелиям от Марка и от Иоанна, у Иосифа было шестеро сыновей и две дочери (*Панарий*, 78.7.6). Это помогает нам понять имеющийся текст *Евангелия от Филиппа*, 59:6–11: Мария, сестра Иисуса, оказывается таким образом и сестрой Марии, матери Иисуса! Однако маловероятно, чтобы так думал автор «Евангелия от Филиппа».
- ²⁰ См. B.Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, N.Y.: Doubleday; London: SCM, 1987) 272–274 и примеры в: Ириней, *Против ересей*, 1.2.3–4; 1.8.1.

- ²¹ См. обсуждение женского символизма в «Евангелии от Филиппа» в: Buckley, *Female Fault*, 105–125.
- ²² Klauck, *Dreifache Maria*, 2356–2358.
- ²³ Предание, изложенное в 73:9–15, по другим источникам неизвестно. Предание в 63:25–30 — вариант истории о детстве Иисуса, изложенной в некоторых «Евангелиях детства»: см. M.R.James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1924) 66–67; O.Cullmann, “Infancy Gospels,” in W.Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, vol. 1 (tr. and ed. R.M.Wilson; rev. ed.; Cambridge: James Clarke; Louisville: Westminster/John Knox, 1991) 453.
- ²⁴ О датировке см.: E.De Stryker, *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsidia Hagiographica 33; Brussels: Société des Bollandistes, 1961) 412–418; H.R.Smid, *Protevangeliium Jacobi: A Commentary* (Assen: Van Gorcum, 1965) 22–24; Cullmann, “Infancy Gospels,” in Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:423–424. De Stryker, *La Forme*, следуя Smith, *Clement*, 191, помещает создание «Протоевангелия Иакова» в Египет; однако возражения на аргументы Де Стрикера см. в: Smid, *Protevangeliium*, 20–22. В пользу его сирийского происхождения указывает связь с другими произведениями сирийской христианской литературы II века: см.: Vauckham, *Jude*, 26–28.
- ²⁵ В главах 19–20, где появляется Саломея, текст древнейшей рукописи (Папирус Бодмера V) заметно короче, чем в других рукописях. De Stryker, *La Forme*, 377–389, и Smid, *Protevangeliium*, 7, 131, согласны друг с другом в том, что Папирус Бодмера V дает здесь не оригинальную форму, а сокращение более пространного текста. Впрочем, для моей аргументации это особого значения не имеет.
- ²⁶ Smid, *Protevangeliium*, 139, указывает, что Саломея вместе с повитухой — это два свидетеля, которые необходимы согласно Второзаконию (Втор 19:15; ср. Мф 18:17).
- ²⁷ Smith, *Clement*, 190–191.
- ²⁸ Сокращенная версия главы 20 в Папирусе Бодмера V называет ее повитухой (ἡ μαῖα) в 20:2. В большинстве рукописей с более пространной версией главы 20 содержится молитва Саломеи, где упоминается ее повивальное ремесло (τὰς θεροπεΐας), однако в рукописи С этого упоминания нет. Очевидно, перед нами две альтернативные попытки писцов отождествить Саломею с повитухой и таким образом объяснить ее появление в повествовании. Мнение Смита (*Clement*, 191), что 20:2 в Папирусе Бодмера V отражает более старую версию, в которой Саломея является повитухой (одной и единственной), явно несостоятельно.
- ²⁹ Саидский фрагмент переведен F.Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels* (TextsS 4/2; Cambridge: Cambridge University Press, 1896) 196–197; «Беседа Димит-

- рия» переведена E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London: Trustees of the British Museum, 1915) 652–698.
- ³⁰ Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, 674.
- ³¹ Без сомнения, благодаря этому коптскому преданию в позднейшей арабской и эфиопской литературе о детстве Иисуса Саломея появляется в роли постоянной спутницы святого семейства. James, *Apocryphal New Testament*, 88 прим. 1, упоминает «коптский текст, еще полностью не опубликованный», рассказывающий всю историю Саломеи — но мне этот текст найти не удалось.
- ³² James, *Apocryphal New Testament*, 183; J.-D. Kaestli and P. Cherix, *L'évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes* (Turnhout: Brepols, 1993) 195. О датировке: James, *Apocryphal New Testament*, 186, предполагает V–VI века; Kaestli and Cherix, *L'évangile*, предполагает V–VI века; см. также W. Schneemelcher in Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:557.
- ³³ См.: С. Trautmann, “Salomé l'incrédule, récits d'une conversion,” in J.-E. Ménard, ed., *Écritures et Traditions dans la Littérature Copte: Journée d'Études Coptes Strasbourg 28 Mai 1982* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 1; Louvain: Peeters, 1983) 67–68.
- ³⁴ Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels*, 196; Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, 673.
- ³⁵ Отметим также коптские фрагменты, опубликованные E. Revillout, “Le Livre de Jacques: La sage-femme Salome et la princesse Salome,” *JA* 5 (1905) 409–461; обсуждаются у Trautmann, “Salomé,” 61–72. В этих фрагментах, зависимых от «Протоевангелия Иакова», однако не называющих Саломею сестрой Иисуса, вначале излагается история ее жизни, а затем сообщается о встрече с Иосифом во время рождения Иисуса. Саломея — блудница, дочь священника Симеона (Лк 2:25). Она обращается и строит в пустыне странноприимный дом для путников. Там-то и встречается с ней Иосиф. Эта история — видимо, еще одна попытка объяснить, кто такая Саломея, появляющаяся без всяких объяснений в «Протоевангелии Иакова». Эти фрагменты также имеют определенную связь с «Рассказом Димитрия», как показывает Trautmann, “Salomé,” 70–72,
- ³⁶ Smith, *Clement*, 190–191.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Подробнее об этом см. Blinzler, *Brüder*, 36.
- ³⁹ Blinzler, *Brüder*, 36.
- ⁴⁰ H. V. Swete, *The Gospel according to Mark* (3d ed.; London: Macmillan, 1909) 113; Blinzler, *Brüder*, 36.
- ⁴¹ T. Ilan, “Notes on the Distribution of Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods,” *JJS* 40 (1989) 186–200. Вторую цифру можно увеличить до 59, поскольку Илан не учитывает Марию Клеопову (Ин 19:25), по-видимому, ошибочно считая ее тем же лицом, что и Мария, мать Иакова и Иосии.

- ⁴² Пан, "Notes," 191-192.
- ⁴³ G. Mayer, *Die Jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike* (Stuttgart: Kohlhammer, 1987) 104-106. Первая цифра станет выше, если включить сюда имя Марион (и его варианты), распространенное в Египте.
- ⁴⁴ Mayer, *Jüdische Frau*, 106-107; см. с. 109-110.
- ⁴⁵ См. Mayer, *Jüdische Frau*, 42.
- ⁴⁶ Первым это предположил Ориген в *Комментариях на Матфея*, 141; в наше время его поддерживает Grassi, *Hidden Heroes*, 41. Witherington, *Women in the Ministry*, 120, оставляет вопрос открытым.
- ⁴⁷ В этом разделе я исхожу из первенства Евангелия от Марка; однако та же аргументация применима и к другим отношениям между синоптиками.
- ⁴⁸ Феномен наличия и отсутствия личных имен в евангельских преданиях требует намного более подробного исследования, здесь невозможного. E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1969) 128-135, 145, 168-173, 184-186, 275, собрал полезную коллекцию свидетельств, однако его рассуждения и выводы неудовлетворительны, поскольку он игнорирует необходимые различия — между именами личными и географическими наименованиями, или между случаями, когда один и тот же человек имеет имя в одном тексте, но появляется безымянным в другом и когда он упомянут без имени в каком-то отрывке, однако из текста в целом его имя можно извлечь.
- ⁴⁹ См. J. McNHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1975) 243-244.
- ⁵⁰ См. главу 6.
- ⁵¹ В *Евангелии от Петра*, 12:50, как и в Ин 20:1, возле пустой гробницы упоминается только Мария Магдалина.
- ⁵² Smith, *Clement*, 190.
- ⁵³ В «Первом Апокалипсисе Иакова» (Наг-Хаммади V, 3) семь учениц аллегоризируются как «семь духов».
- ⁵⁴ Мария Магдалина: Ипполит, *Опровержение*, 5.7.1; 10.9.3; Ориген, *Против Цельса*, 5.62; Епифаний, *Панарий*, 26.8.1-3; *Евангелие от Филиппа*, 59:6-11; 63.33; *Премудрость Иисуса Христа* (Наг-Хаммади, BG 3), 98:9; 114:8; *Евангелие от Фомы*, 21, 114; *Первый Апокалипсис Иакова*, 40:25; *Диалог Спасителя* (Наг Хаммади III, 5), 126:17; 131:19; 134:25; 137:3; 139:8; 140:14, 19, 23; 141:12; 142:20; 143:6; 144:5, 22; *Евангелие от Марии, passim*; *Пистис София, passim*.
Марфа: *Первый Апокалипсис Иакова*, 40:26; *Пистис София*, 38-39, 57, 73, 80; Ориген, *Против Цельса*, 5.62.
Арсиноя: *Первый Апокалипсис Иакова*, 40:26.
Мария, мать Иисуса: *Евангелие от Филиппа*, 59:6-11; *Пистис София*, 59, 61-62.
Мария, сестра Иисуса: *Евангелие от Филиппа*, 59:6-11.

- ⁵⁵ Текст дошел до нас фрагментарно, и нельзя исключать возможность, что в оригинале имен было больше: см. текст и примечания в: W.R.Schoedel in D.M.Parrott, ed., *Nag Hammadi Codices V.2-5 and VI with Papyrus Berolinensis* 8502, 1 and 4 (Coptic Gnostic Library; NHS 11; Leiden: Brill, 1979) 98–99.
- ⁵⁶ Allberry, *Manichaean Psalm-Book*, 192 строки 21–24; 194 строки 19–22.
- ⁵⁷ Мария, сестра Марфы, и Мария Магдалина считались одним и тем же лицом: см. 189 строки 13–23 и 192 строки 20–21.
- ⁵⁸ В переводе Schneemelcher, “Gospel of Mani,” in Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:402.
- ⁵⁹ См. W.L.Petersen, “An Important Unnoticed Diatessaronic Reading in Turfan Fragment M-18,” in *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J.Klijn* (ed. T. Baarda, et al.; Kampen: Kok, 1988) 187–192.
- ⁶⁰ Она не имеет отношения к Арсиное, появляющейся в краткой версии «Деяний Фомы» 20–42 [текст см. у M.R. James, *Apocrypha Anecdota II* (Texts S5/1; Cambridge: Cambridge University Press, 1897) 32–37] и в эфиопских «Проповедях святого Фомы в Индии» (Е.А.W.Budge, *The Contendings of the Apostles* [Oxford: Oxford University Press, 1935] 269–274).
- ⁶¹ О египетских иудейках по имени Арсиноя см. W.Horbury and D.Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) nos. 33, 38.
- ⁶² Оно встречается на двух иудейских амулетах из Сирии: R. Kotansky, “Two Inscribed Jewish Aramaic Amulets from Syria,” *IEJ* 41 (1991) 267–281.
- ⁶³ Пан, “Notes,” 194.
- ⁶⁴ С.М.Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition* (ed. J.Riches; Edinburgh: T.&T.Clark, 1986) 97–100, не находит в «Первом Апокалипсисе Иакова» доказательств зависимости от Марка.
- ⁶⁵ Allberry, *Manichaean Psalm-Book*, 222–223.
- ⁶⁶ Trautmann, “Salomé,” 69, связывает образ строительства башни с идеей, высказанной в одном из коптских фрагментов, опубликованных Ревийу, что Саломея построила в пустыне гостиницу, где нашел прибежище Иосиф во время рождения Иисуса. Однако такая связь выглядит натянутой.
- ⁶⁷ *Евангелие от Фомы*, 21; *Премудрость Иисуса Христа*, 98:9; 114:8; *Диалог Спасителя*, 126:17; 131:19; 134:25; 137:3; 139:8; 140:14, 19, 23; 141:12; 142:20; 144:5, 22; *Евангелие Марии*, 10:10–17:7; Епифаний, *Панарий*, 26.8.2–3; *Пустис София*, passim.
- ⁶⁸ См. W.Schneemelcher, “Gospel of the Egyptians,” in Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:215.
- ⁶⁹ Ко времени появления «Первой гомилии на Лк 1:1» Оригена оно, очевидно, в ортодоксальных кругах уже считалось еретическим.

- ⁷⁰ Smith, *Clement*, 190; так же Schneemelcher, “Gospel of the Egyptians,” in Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, 1:211–212. О том, что офиты использовали именно «Евангелие египтян» из Наг-Хаммади, свидетельствует значимость фигуры Адаманта как в последнем, так и в учении офитов, согласно Ипполиту, *Опровержение*, 5.7.1–9.
- ⁷¹ См. также *Евангелие от Филиппа*, 70:9–17.
- ⁷² Об истории традиции этих речений (или одного двучастного речения) см. подробное исследование в: D. R. MacDonald, *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (HDR 20; Philadelphia: Fortress, 1987).
- ⁷³ Об истолковании этого речения см. J. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (NHS 5; Leiden: Brill, 1975) 161–162; M. Lelyveld, *Les Logias de la Vie dans L'Évangile selon Thomas* (NHS 34; Leiden: Brill, 1987) 55–68; Buckley, *Female Fault*, 100–102.
- ⁷⁴ О датировке и месте создания см.: M. Tardieu and J.-D. Dubois, *Introduction à la Littérature Gnostique* (Paris: Cerf, 1986) 1:80.
- ⁷⁵ Только Тертуллиан, *Против Маркиона*, 4.19.1 (ссылаясь на Лк 8:2–3) упоминает Иоанну, однако не называет ее по имени.
- ⁷⁶ É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain; Gembloux: Duculot, 1950) 651–655; Tuckett, *Nag Hammadi*, 149–152. Об использовании Марка гностиками см. также Ириней, *Против ересей*, 3.11.7.
- ⁷⁷ См. предание о том, что Марк сам принес свое Евангелие в Египет: Евсевий, *Церковная история*, 2.16.1; Климент Александрийский, *Послание к Феодору*, 1.19–20.
- ⁷⁸ Оксиринхский Папирус 654 датируется концом II или началом III века.
- ⁷⁹ Smith, *Clement*, 89–90; в отличие от Levin, “Early History of Christianity,” 4287.
- ⁸⁰ См. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York: Paulist, 1980) 136.
- ⁸¹ Так переводится в старосирийской версии евангелий Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου.
- ⁸² R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum* (Oxford: Clarendon, 1929) 133 прим.; ср. р. хxi.
- ⁸³ Впрочем, о Сусанне упоминает Ориген, *Против Цельса*, 1.65.
- ⁸⁴ См. также цитату из Севериана Габальского в: W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* [Tübingen: Mohr (Siebeck), 1904] 450 прим. 3.
- ⁸⁵ Вот наилучшее объяснение, какое я могу предложить для «Марии, матери Руфа»: 1) сначала автор отождествил Марию Магдалину, которая, согласно всем четырем евангелиям, стояла у креста, с Марией из Вифании (Ин 12:3); 2) затем предположил, что Симон прокаженный (Мк 14:3), в

- доме у которого Мария помазала Иисуса, был ее мужем; и 3) отождествил Симона прокаженного с Симоном Киринейянином, отцом Александра и Руфа (Мк 15:21; ср. Рим 16:13). Такие многоступенчатые отождествления евангельских персонажей — в святоотеческой литературе не редкость.
- ⁸⁶ См. также *Панарий*, 79.7.3–4: Саломея, другая Мария, мать Руфа, Марфа.
- ⁸⁷ *Книга воскресения Варфоломея*, 8:1, в: James, *Apocryphal New Testament*, 183; Kaestli and Cherix, *L'évangile*, 195; Коптское «Успение Девы», в: Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels*, 51, 59.
- ⁸⁸ См. E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979; London: Weidenfeld & Nicolson, 1980) 59–69.
- ⁸⁹ Smith, *Clement*, 190–192.
- ⁹⁰ Там же, 191.
- ⁹¹ Там же, 191, 192.
- ⁹² Помимо Смита, см.: R. E. Brown, «The Relation of “The Secret Gospel of Mark” to the Fourth Gospel,» *CBQ* 36 (1974) 480; J. D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of the Canon* (Minneapolis: Winston, 1985) 109; Levin, «Early History of Christianity,» 4286–4387; W. Munro, «Women Disciples: Light from Secret Mark,» *JFSR* 8 (1992) 46–64. M. W. Meyer, «The Youth in Secret Mark and the Beloved Disciple in John,» in J. E. Goehring, et al., eds., *Gospel Origins and Christian Beginnings* (J. M. Robinson FS; Sonoma, Calif.: Polebridge, 1990) 94–105, сосредоточивается на словах «юноша, которого любил Иисус», но остальную часть фразы не рассматривает.
- ⁹³ F. Neiryck, «The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark,» in J.-M. Sevrin, ed., *The New Testament in Early Christianity* (BETL 86; Leuven: Leuven University Press/Peeters, 1989) 168–70; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 1: The Root of the Problem and the Person* (New York: Doubleday, 1991) 120–122; J.-D. Kaestli, «L'Évangile secret de Marc: Une version longue de l'Évangile de Marc réservée aux chrétiens avancés dans l'Église d'Alexandrie?» in J.-D. Kaestli and D. Marguerat, eds., *Le Mystère Apocryphe: Introduction à une littérature méconnue* (Essais bibliques 26; Geneva: Labor et Fides, 1995) 85–106.
- ⁹⁴ Такой взгляд принимают Н. Koester, «History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and “Canonical” Mark),» in B. Corley, ed., *Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approaches* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983) 35–57; Crossan, *Four Other Gospels*, 91–121; H.-M. Schenke, «The Mystery of the Gospel of Mark,» *SecCent* 4 (1984) 65–82; Munro, «Women Disciples». Мнение Смита в целом сводится к тому, что канонический Марк и «Тайный Марк» исходят из одного источника: см. Smith, *Clement*, 192–194; он же, *Clement*, 452–453. Это мнение совместимо с третьим предположением, кроме убеждения Смита, что 10:46 у канонического Марка представляет собой сокращение: см. Smith, *Clement*, 188–189, 194.

- ⁹⁵ Smith, *Clement*, 122.
- ⁹⁶ Вопрос о том, является ли Мк 10:46 в каноническом Марке сокращением более пространныго текста, обсуждать здесь нет необходимости: см. Smith, *Clement*, 122-123; Koester, "History," 42; Crossan, *Four Other Gospels*, 109-110; Н. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990) 301. Канонический Мк 10:46 вовсе не противоречит мнениям этих ученых. Если бы Марк хотел сказать, что Иисус встретил Вартимея, выходя из Иерихона, вначале он упомянул бы, что Иисус туда пришел.
- ⁹⁷ Smith, *Clement*, 121-122.
- ⁹⁸ Там же, 121.
- ⁹⁹ См. Levin, "Early History of Christianity," 4287.
- ¹⁰⁰ J.P. Ardenzen, «An Entire Syriac Text of the "Apostolic Church Order,"» *JTS* 3 (1901) 72-73.
- ¹⁰¹ Smith, *Clement*, 121.
- ¹⁰² См. W.L. Lane in Corley, ed., *Colloquy*, 84.
- ¹⁰³ Такое предположение осторожно высказывает Brown, "Relation", в ответ на мнение Смита, что «Тайный Марк» и Ин 11 имели общий источник. Ответ Смита см. в: *Clement*, 454, прим. 13. Crossan, *Four Other Gospels*, 104-106, 110, по-видимому, считает, что Ин 11 зависит от «Тайного Марка».
- ¹⁰⁴ См. P52.
- ¹⁰⁵ См. параллели в: Brown, "Relation," 471.
- ¹⁰⁶ Blinzler, *Brüder*, 73-74 прим. 2. Среди современных защитников этого тождества S.W. Trompf, "The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel," *NTS* 18 (1971-1972) 308-330; и J.J. Gunther, "The Family of Jesus," *EvQ* 46 (1974) 30-35; против них см. Oberlinner, *Historische Überlieferung*, 117-120; Bauckham, *Jude*, 13-15.
- ¹⁰⁷ Перевод этих отрывков взят из W.D. Stroker, *Extracanonial Sayings of Jesus* (SBLRBS 18; Atlanta: Scholars Press, 1989) 10-12, 157 (где приведен и греческий текст). В третьей цитате я предпринял стилистические изменения, нивелирующие сексистский язык оригинального перевода.
- ¹⁰⁸ Перевод из Stroker, *Extracanonial Sayings*, 105, 35.
- ¹⁰⁹ Перевод из Allberry, *Manichean Psalm-Book*, 222-223.
- ¹¹⁰ Переводы этих отрывков взяты из Smith, *Clement*, 447.

VIII. Воскресение и женщины: можно ли им верить?

- ¹ Джон Беньян, «Путь паломника»; John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (ed. R. Sharrock; Harmondsworth: Penguin, 1965) 316.
- ² См., например, E.L. Bode, *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus* (AnBib 45; Rome: Biblical Institute Press, 1970) 157-158 (цитирует более ранних ученых), 160-161, 173; G. O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1973) = *The Easter*

Jesus (London: Darton, Longman & Todd, 1973) 42–43; P. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Garden City, N.Y.: Doubleday; London: Chapman, 1984) 94; W. J. Lunny, *The Sociology of the Resurrection* (London: SCM, 1989) 112; B. Gerhardsson, “Mark and the Female Witnesses,” in H. Behrens, D. Loding, and M. T. Roth, eds., *Dumu-E2-Dub-Ba-A* (A. W. Sjöberg FS; Occasional Papers of the Samuel Noah Kramer Fund 11; Philadelphia: University Museum, 1989) 218; S. T. Davis, *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans; London: SPCK, 1993) 182; S. Coakley, «Is the Resurrection a “Historical” Event? Some Muddles and Mysteries,» in P. Avis, ed., *The Resurrection of Jesus Christ* (London: Darton, Longman & Todd, 1993) 100; B. Hebblethwaite, “The Resurrection and the Incarnation,” in Avis, ed., *Resurrection*, 158; T. Lorenzen, *Resurrection and Discipleship* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995) 171; W. L. Craig, “John Dominic Crossan on the Resurrection of Jesus,” in S. T. Davis, D. Kendall, and G. O’Collins, eds., *The Resurrection* (New York: Oxford University Press, 1997) 259; A. J. M. Wedderburn, *Beyond Resurrection* (Peabody, Mass.: Hendrickson; London: SCM, 1999) 57–60; S. Byrskog, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123; Tübingen: Mohr [Siebeck], 2000) 193–194. Серьезные попытки опровергнуть этот аргумент встречаются на удивление редко. J. M. G. Barclay, “The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship,” in G. D’Costa, ed., *Resurrection Reconsidered* (Rockport, Mass./Oxford: Oneworld, 1996) 23, замечает: «Первостепенная роль женщин... не столь сильный аргумент (в пользу историчности пустой гробницы), как кажется, поскольку она могла возникнуть попросту из литературной необходимости: если Марк работал с источником, в котором свидетельницами погребения Иисуса оказывались только женщины, значит, они и должны были увидеть пустую гробницу». Однако здесь стоит задать вопрос: с какой стати источникам Марка вообще интересоваться свидетелями погребения, если погребение не рассматривалось как «предисловие» к открытию пустой гробницы? Более того: необходимо принять во внимание различия в списках женщин на погребении (15:47) и у пустой гробницы (16:1) у Марка (см. далее). Еще менее адекватную попытку опровержения этого аргумента см. в: G. Lüdemann, *The Resurrection of Jesus* (Minneapolis: Fortress; London: SCM, 1994) 116–117. Иногда можно услышать [см., например, Lorenzen, *Resurrection*, 173; T. Williams, “The Trouble with the Resurrection,” in C. Rowland and C. H. T. Fletcher-Louis, eds., *Understanding, Studying and Reading: New Testament Essays in Honour of John Ashton* (JSNTSup 153; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 233], что обнаружение пустой гробницы необходимо было приписать женщинам, поскольку общеизвестно было, что все ученики-мужчины бежали в Галилею; однако Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 58–60, справедливо отвечает на это: у нас нет никаких

- свидетельств, заставляющих предполагать, что ученики хотя бы думали о возвращении в Галилею немедленно после смерти Иисуса. И в любом случае они не стали бы путешествовать в субботу.
- ³ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (tr. J. Marsh; 2d ed.; Oxford: Blackwell, 1968) 290; также у М. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (tr. B. L. Woolf; London: Nicholson and Watson, 1934) 190. Lüdemann, *Resurrection*, 118, соглашается с таким описанием Мк 16:1–8.
- ⁴ См., например, Gerhardtsson, “Mark,” 225–226; B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995) 300.
- ⁵ E. Schüssler-Fiorenza, *Discipleship of Equals* (New York: Crossroad; London: SCM, 1993) 78; T. K. Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) 147–163; C. Setzer, “Excellent Women: Female Witness to the Resurrection,” *JBL* 116 (1997) 259–272; J. Lieu, “The Women’s Resurrection Testimony,” in S. Barton and G. Stanton, eds., *Resurrection* (L. Houlden FS; London: SPCK, 1994) 34–44; A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1998) 163–164; T. Mattila, “Naming the Nameless: Gender and Discipleship in Matthew’s Passion Narrative,” in D. Rhoads and K. Syreeni, eds., *Characterization in the Gospels* (JSNTSup184; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 167–168; Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 58; Byrskog, *Story*, 197.
- ⁶ О первом появлении этого подхода в трудах Дибелиуса и его влиянии см.: J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition* (CTM 5; Stuttgart: Calwer, 1975) 23–24.
- ⁷ Lüdemann, *Resurrection*, 121.
- ⁸ Это подробно аргументировано у Alsup, *Post-Resurrection*.
- ⁹ См. Alsup, *Post-Resurrection*, 55–61.
- ¹⁰ Об этом рассказе мы знаем чуть больше из сирийской «Дидаскалии» 21 [R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum* (Oxford: Clarendon, 1929) 183; см. lxxv–lxxvi], упоминание Левия в которой несомненно указывает на то, что источником для нее является «Евангелие от Петра». Стоит отметить, что J. D. Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988), глава 10, обсуждает последние три сохранившиеся стиха из «Евангелия от Петра», ни словом не упоминая *Дидаскалию*, 21, а Alsup, *Post-Resurrection*, 130–131, обсуждает *Дидаскалию*, 21, не упоминая «Евангелие от Петра».
- ¹¹ В своем последнем исследовании С. Е. Hill, “The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp,” *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 1–53, приводит доводы в пользу его написания в Малой Азии в период 117–148 годов н. э.; однако ср. J.-N. Pérès, “L’Épître des Apôtres et

- l'Anaphore des Apôtres: Quelques Convergences," *Apocrypha* 8 (1997) 89-96, который выступает за Восточную Сирию.
- ¹² О взаимоотношениях «Евангелия от Петра» и канонических евангелий идут споры, однако даже Crossan, *Cross*, глава 9, полагает, что перикопа о женщинах у пустой гробницы (12:50 – 13:57) зависит от Марка и не является частью раннего «Евангелия Креста», к которому он относит большую часть «Евангелия от Петра» и которое, по его мнению, предшествовало каноническим евангелиям. Однако Н. Koester, *Ancient Christian Gospels* (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990) 238-239, считает, что эта перикопа зависит, скорее, от источника Марка, чем от самого Марка.
- ¹³ Таково мнение R. E. Brown, "The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority," *NTS* 33 (1987) 321-343; в то же время A. Kirk, "Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels," *NTS* 40 (1994) 572-595, видит здесь процесс редактуры текста, схожий с классическим взглядом на отношение Матфея и Луки к Марку. На мой взгляд, «Евангелие от Петра» имеет признаки «возвращения к устному творчеству»: об этом см.: Burskog, *Story*, 16, 127, 138-144.
- ¹⁴ J. Jeremias, *New Testament Theology: Part 1: The Proclamation of Jesus* (tr. J. Bowden; New York: Scribner; London: SCM, 1971) 300; его одобрительно цитирует Lüdemann, *Resurrection*, 21. Разумеется, у повествований о Страстях гораздо больше общих эпизодов.
- ¹⁵ Это признают, пусть и в не столь явной форме, G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus* (tr. J. Bowden; Minneapolis: Fortress; London: SCM, 1998) 495.
- ¹⁶ На мой взгляд, вполне вероятно, что поручение женщинам рассказать о воскресении ученикам (16:7) взято Марком из другой истории явления Иисуса женщинам, которую он не сообщает.
- ¹⁷ У Иоанна два подобных эпизода – пасхальным вечером и неделю спустя.
- ¹⁸ Трудно сказать, существовал ли этот эпизод как отдельное предание или всегда связывался с вознесением.
- ¹⁹ Я склонен думать, что пространное окончание Евангелия от Марка зависит и от Луки, и от Иоанна (так же считает, например, Lüdemann, *Resurrection*, 26-27), однако некоторые полагают, что параллели с одним или обоими этими евангелиями объясняются общей зависимостью от устной традиции: см., например, В. Н. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1924; New York: Macmillan, 1925) 348-350 (зависимость от Луки, но не от Иоанна), R. H. Smith, *Easter Gospels* (Minneapolis: Augsburg, 1983) 208 (нет зависимости ни от того, ни от другого), Кроме того, я склонен думать, что оно было составлено как своего рода приложение к Евангелию от Марка – хотя вполне возможно, что в нем отрази-

лись керигматические сообщения о явлениях по воскресении; но многие другие ученые полагают, что оно существовало как отдельный текст до того, как было добавлено к Марку [см., например, W. L. Lane, *The Gospel of Mark* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1974) 604].

- ²⁰ О различиях в рассказах о женщинах у гробницы и сомнениях в их достоверности, которые эти различия вызывают, см. недавние работы: U. Ranke-Heinemann, *Putting Away Childish Things* (tr. P. Heinegg; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994) 135–140; Williams, “Trouble,” 221–222.
- ²¹ Лексические совпадения между Лк 24:1–9 и Мк 16:1–8 очень невелики и явно недостаточны для того, чтобы говорить о литературной зависимости. Из того, что Лука, как нам известно, знал и использовал Марка, еще не следует, что это его повествование построено по Маркову образцу. Попытки многих ученых исследовать предполагаемую редактуру этого эпизода у Марка, предпринятую Лукой, зиждутся на крайне шатком основании. Рассуждения на эту тему у R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82; Rome: Biblical Institute Press, 1978) 1–8, просто напрашиваются на возражения.
- ²² «Послание апостолов», несомненно, зависит от Евангелий от Матфея, Марка и Луки. Его версия прихода женщин к гробнице, живая и оригинальная, видимо, объясняется явлением «реорализации», т. е. возвращения письменных текстов в устный обиход, относящегося к периоду, когда уже существующие евангелия вращались в мире господствующей устной традиции.
- ²³ Мишна позволяет женщинам выступать свидетельницами в некоторых случаях: см. R. G. Maccini, *Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John* (JSNTSup125; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 68; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996) 163–166. Maccini, *Her Testimony*, 66–70, 95–96, 228, слишком легко принимает на веру, что Мишна отражает законы, действовавшие в период Второго храма, как и R. J. Karris, “Women and Discipleship in Luke,” *CBQ* 56 (1994) 18–19. Илан пишет: «Раввины... дисквалифицировали женщин как свидетельниц, однако судебная система того времени [греко-римского периода] не подчинялась указаниям фарисеев и в действительности достаточно часто нуждалась в свидетельских показаниях женщин». «Достаточно часто» — звучит расплывчато, но не невероятно, во всяком случае, в сравнении со столь же обобщенным утверждением Иосифа Флавия; стоит, однако, отметить, что Флавий хорошо разбирался не только в фарисейских установлениях, но и в реальной практике иудейских судов.
- ²⁴ См., например, M. Hengel, “Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,” in O. Betz, M. Hengel, and P. Schmidt, eds., *Abraham Unser Vater* (O. Michel FS;

- Leiden: Brill, 1963) 246; Jeremias, *New Testament Theology*, 306; Gerhardsson, "Mark," 217–218, 225; Seim, *Double Message*, 156; Byrskog, *Story*, 73–75.
- ²⁵ Он добавляет, что к свидетельству не допускались и рабы: «Из-за низости их душ, поскольку весьма вероятно, что они, из алчности или из страха, не станут давать правдивые показания».
- ²⁶ См., например, Филон, *Вопросы на Бытие*, 4.15. Однако стоит отметить, что иудейская литература далеко не всегда поддерживает такой взгляд на женщин: см., например, 2 Мак 7:21; Иуд 8:29; *Библейские древности*, 33:1; 40:4.
- ²⁷ Maccini, *Her Testimony*, 77–82, 96, 228–229, склонен отрицать роль пола женщин в недоверии их рассказам, если только текст прямо не указывает на этот фактор. Но это слишком жесткий принцип: он не учитывает повсеместной распространенности гендерных предрассудков, которые, разумеется, действовали не только там, где о них сообщается открыто.
- ²⁸ Ювенал, *Сатиры*, 6.511–591; Плутарх, *De Pyth. or. 25 (Нравы 407С)*; Фронто по Минуцию Феликсу, *Октавий*, 8–9; Климент Александрийский, *Paed.* 34.28; Цельс по Оригену, *Против Цельса*, 3.55; 2 Тим 3:6–7. А также: R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (a.d. 100–400) (New Haven: Yale University Press, 1984) 39, 137 прим. 33; R. Shepard Крамер, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (N.Y./Oxford: Oxford University Press, 1992) 3, 211 прим. 1; M.Y. MacDonald, "Early Christian women married to unbelievers," *SR* 19(1990) 229–231; M.Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 109, 123–124.
- ²⁹ «Кто-нибудь» употребляется здесь в мужском роде (τις ἄλλος).
- ³⁰ Перевод Н. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (2d ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1965) 109. Цельс приписывает эти слова некоему иудею, которого Ориген считает персонажем вымышленным. О том, что сам Цельс, в отличие от этого иудея, возможно, не считал нужным подчеркивать пол свидетелей воскресения, см.: G. Stanton, "Early Objections to the Resurrection of Jesus," in Barton and Stanton, eds., *Resurrection*, 81. G. W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian* (Berkeley: University of California Press, 1994), глава 5, описывает культурный бэкграунд (такой, как мнимые смерти и «воскресения» в греческих романах), с которым Цельс сопоставляет сообщения о воскресении Иисуса. Он полагает, что популярность темы воскресения в этот период отчасти обусловлена влиянием христианства. Однако вопрос достоверности сообщений женщин им не рассматривается.
- ³¹ О слове «paroistros» см.: MacDonald, *Early Christian Women*, 2–3 и прим. 7.
- ³² C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 699, ссылается на «Библейские древности», однако не развивает эту мысль.

- ³³ Таков же и вердикт P.W.van der Horst, "Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*," in van der Horst, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 122. Лучшую аргументацию в пользу женского авторства «Библейских древностей» приводит М.Т. DesCamp, "Why Are These Women Here? An Examination of the Sociological Setting of Pseudo-Philo Through Comparative Reading," *JSP* 16 (1997) 53–80.
- ³⁴ Перевод Н. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, vol. 1 (AGAJU 31; Leiden: Brill, 1996) 105.
- ³⁵ Эта возможность, быть может, подтверждается тем, что b. Sog. 11B, 12b–13a, рассказывает о пророчестве (не сне) Мириам о Моисее как будущем спасителе Израиля.
- ³⁶ В пересказе истории Маноя и его жены у Иосифа Флавия (*Иудейские древности*, 5.276–281) тема пророчества подчинена бытовому мотиву: Маной ревнует и подозревает в измене свою красавицу-жену. Сравните с версией Псевдо-Филона, которую мы обсудим ниже.
- ³⁷ В. Halpern Amaru, "Portraits of Biblical Women in Josephus' Antiquities," *JJS* 39 (1988) 147, указывает, что Флавий опускает обмен репликами между Богом и Сарой в Быт 18:15 (Флавий, *Иудейские древности*, 1.213), который «Бытие Рабба» считает единственным случаем, когда Бог «счел необходимым вступить в беседу с женщиной» (20:6; 45:10; 48:20; 63:7). («Бытие Рабба» проводит различие между ситуациями «Бог обращается к женщине» и «Бог ведет диалог с женщиной»; последнее в Книге Бытия происходит только в 18:15.) Однако, если это не простое сокращение — вполне возможно, что здесь Флавий стремился избежать изображения Сары в негативном свете. О случаях изображения женщин, приемлющих божественное откровение, в литературе периода Второго храма, см.: R.D. Chesnutt, "Revelatory Experiences Attributed to Biblical Women in Early Jewish Literature," in A.-J. Levine, ed., "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBLEJIL01; Atlanta: Scholars Press, 1991) 107–125; основные его примеры — Ревекка в «Юбилеях», Асенефа в «Иосифе и Асенефе», дочери Иова в «Завете Иова».
- ³⁸ Перевод Jacobson, *Commentary*, 163. В других переводах молитва Маноя не звучит как вопрос, но, на мой взгляд, это вполне уместно.
- ³⁹ Перевод J.J. Slotki, *Midrash Rabbah: Numbers*, vol. 1 (London: Soncino, 1939) 366.
- ⁴⁰ Другие примеры откровения, даруемого женщинам и через женщин у Псевдо-Филона — пророчество Мелхи об Аврааме (*Библейские древности*, 4:11) и пророческое и наставническое служение Деворы (30; 32:14–15). С. А. Brown, *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) 218, считает, что дочь Иеффая и

Анна также изображены у Псевдо-Филона как получающие божественное откровение.

- ⁴¹ См. F.J.Murphy, *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993) 166-167.
- ⁴² В. Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 165, задает этот же вопрос по поводу рассказа Марка о женщинах у гробницы.
- ⁴³ Позднее тот же мотив появляется в гностическом «Евангелии от Марии», 17:16-22, где Петр не может поверить, что Иисус наедине преподал откровение женщине (Марии Магдалине) вместо того, чтобы дать его ученикам-мужчинам.
- ⁴⁴ См. выше, главы 3-4, а также упоминания Псевдо-Филона в главе 3.
- ⁴⁵ Самое недавнее рассуждение об этом см. в: Seim, *Double Message*, глава 2.
- ⁴⁶ Любопытно, что некоторые феминистические авторы видят в мотиве неверия мужчин-учеников женщинам, у Луки и в «Послании апостолов», очернение женщин этими авторами: см.: Setzer, "Excellent Women," 265-266; В.Е.Reid, *Choosing the Better Part: Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1996) 201-202. Совершенно очевидно, что в обоих случаях откровение, данное женщинам, истинно и исходит от Бога, а мужчины, не веря ему, заблуждаются. В отношении Луки Seim, *Double Message*, 156-163, понимает это вполне ясно, однако, противореча самому себе, не делает из этого необходимых выводов. Возражения против прочтения Лк 24:11 у Шюсслер-Фьоренца, которая видит в этом дисквалификацию женщин как свидетельниц, см. в: S.Barton, "The Hermeneutics of the Gospel Resurrection Narratives," in Barton and Stanton, eds., *Resurrection*, 45-48, с таким выводом: «Есть основания полагать... что метод, принятый Фьоренца, не обеспечивает наилучшим образом ни адекватное понимание воскресения, ни даже защиту интересов феминизма... Слабость ее подхода в том, что он направлен на обслуживание очень узкого и тенденциозного прочтения традиции. В поисках неких тайных андроцентричных сил, скрытых в глубине текста Луки, при этом подходе не замечают открытую симпатию к женщинам, лежащую на его поверхности» (47-48). Однако эта феминистическая интерпретация Лк 24:11, по-видимому, начала складываться еще в до-феминистической науке. Например, R.H.Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York: Macmillan, 1971; London: СПСК, 1972) 100-101, пишет, что неверие апостолов «призвано сохранить независимость апостольского свидетельства: апостолы не могут прийти к вере благодаря свидетельству из вторых рук. Они должны сами увидеть, сами уверовать и свидетельствовать о происшедшем как очевидцы». Однако в этом случае они вполне могли бы поверить женщинам — и тем не менее, сходить и увидеть все своими глазами, как и происходит у Матфея.

- ⁴⁷ См. Seim, *Double Message*, 159 («предание женщин-свидетельниц уходит в песок»); P.Perkins, «I Have Seen the Lord» (John 20:18): Women Witnesses to the Resurrection,» *Int* 46 (1992) 33, 38.
- ⁴⁸ Слово *προσκυβεῖν* Матфей использует в полутерминологическом смысле, обозначая им религиозное поклонение (а не просто почтение к вышестоящему), подобающее Иисусу, и подчеркивает, что именно такова правильная реакция на Иисуса. О свидетельствах этого см. R.Bauckham, «Jesus, Worship of,» *ABD* 3:813.
- ⁴⁹ Поэтому неверно говорить, что в рассказе Матфея о воскресении «неважна сущность Воскресшего» (E.M.Wainwright, *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus* [Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1998] 115)
- ⁵⁰ Здесь я не согласен с Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 174.
- ⁵¹ В наше время большинство ученых полагают, что 24:12 относится к изначальному тексту Луки, хотя R.Mahoney, *Two Disciples at the Tomb: The Background and Message of John 20.1-10* (Theologie und Wirklichkeit 6; Frankfurt: P.Lang; Bern: H.Lang, 1974) глава 2, приводит пространные аргументы против подлинности этого отрывка.
- ⁵² G.W.Trompf, «The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel,» *NTS* 18 (1971-1972) 313, 325-327; E.Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983) 51, 332; F.Bovon, «Le Privilège Pascal de Marie-Madeleine,» *NTS* 30 (1984) 51-52; C.Osiek, «The Women at the Tomb: What Are They Doing There?» *Ex Auditu* 9 (1993) 105-106; J.D.Crossan, *Who Killed Jesus?* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995) 207; Seim, *Double Message*, 159; S.Schneiders, «John 20.11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene — A Transformative Feminist Reading,» in F.F.Segovia, ed., «*What Is John?*»: *Readers and Readings of the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1996) 160-161. Аргументация G.O'Collins and D.Kendall, «Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection,» *TS* 48 (1987) 631-646, отчасти направлена против предположения, что предание о явлении Иисуса Марии Магдалине конкурировало с другими преданиями о воскресении.
- ⁵³ Многие комментаторы, возможно, под влиянием 1 Кор 15:5, по-видимому, считают очевидным, что явление Петру произошло первым. Fuller, *Formation*, 112, даже полагает, что Лука вставил упоминание о Петре, «поскольку не соглашается с впечатлением, которое создает его источник — что первым было явление путникам на дороге в Эммаус». Но если так, значит, изменить это впечатление ему не удалось. Почему, собственно, явление Петру не могло произойти, когда путники возвращались из Эммауса в Иерусалим?
- ⁵⁴ R.E.Brown, «John 21 and the First Appearance of the Risen Jesus to Peter,» in E. Dhanis, ed., *Resurrexit* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1974)

246–261, указывает, что Ин 21 включает в себя предание о первом явлении Петру, однако размещенное не на своем месте, поскольку эта глава была добавлена к евангелию позднейшим редактором, желавшим включить в книгу все Иоанновы фрагменты, изначально в нее не вошедшие. По моему мнению, Ин 21 — это эпилог, сюжетно и композиционно входящий в общий замысел евангелия.

- ⁵⁵ В пререканиях между Петром и Марией Магдалиной в «Евангелии от Фомы», 114 и «Евангелии от Марии», 17:7 — 18:21 вопрос, кому Воскресший явился первым, не рассматривается; ничего не говорится об этом и в других упоминаниях Марии Магдалины в гностических писаниях, список которых приводит Bovon, “Privilège,” 53–56 (также см. главу 7). Эти упоминания интересны в связи с восприятием этой ученицы и ее символической значимости в гностических группировках, однако они не обнаруживают никакой связи с предполагаемыми спорами о том, кому первым явился Воскресший — ей или Петру.
- ⁵⁶ Литературу по этому вопросу см. в: Karris, “Women,” 10–12. Здесь я оставляю в стороне спорный вопрос, присутствуют ли женщины на Тайной вечере в изображении Луки.
- ⁵⁷ Здесь я не согласен с С. Ricci, *Mary Magdalene and Many Others* (tr. P. Burns; Minneapolis: Fortress, 1994) 50–61, которая считает, что и Двенадцать, и женщин Лука отделяет от группы людей, называемой «ученики/его ученики», и утверждает, что они стояли ближе к Иисусу, чем эти «ученики».
- ⁵⁸ В стихе 10 ученики, слышавшие рассказ женщин, становятся «апостолами» (этот термин Лука употребляет по отношению к Двенадцати), возможно, для того, чтобы усилить эффект от того, что они не верят женщинам (стих 11). Не только как мужчины, но и как апостолы они ожидали, что подобное откровение будет дано им, а не женщинам.
- ⁵⁹ Пропуск ἕξ ἡμῶν в D, возможно, тенденциозен: писец хотел отделить женщин от группы учеников-мужчин.
- ⁶⁰ Среди ученых, признающих это — Dillon, *From Eye-Witnesses*, 8–9, 53–55, 291; Perkins, *Resurrection*, 167; Karris, “Women,” 17; J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 850. J. Plevnik, «“The Eleven and Those with Them” According to Luke,» CBQ 40 (1978) 205–211, обсуждает две фразы, 24:9 и 24:33 (24:13, 22 он не комментирует) и показывает, что Лука готовит читателей к выбору еще одного апостола на замену Иуды в Деян 1:15–26, давая понять, что, помимо одиннадцати, были среди учеников и другие, отвечавшие всем требованиям к апостолам (Деян 1:21–22: «Один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас»). Однако, хотя Лука и подчеркивает особую роль Двенадцати в древней церкви, его интерес к «бывшим с самого начала очевидцами» (1:2) не

ограничивается Двенадцатью, как показывают его упоминания женщин (в Лк 8:2-3; Деян 1:14, а также в повествованиях о Страстях и воскресении). Женщины отвечают всем требованиям к апостолам в понимании Луки — они не отличаются от Двенадцати ничем, кроме своего пола. Более того: на мой взгляд, не следует читать Лк 24 (да и любую другую часть евангелий) лишь ретроспективно, как преддверие Деяний апостолов. Начало Деяний смещает фокус внимания Луки в рассказе о воскресении соответственно интересам повествования о древней церкви; но из этого никак не следует, что и у Лк 24 должны прослеживаться те же интересы и заботы.

- ⁶¹ То, что между «общим апостольским поручением, данным общине в целом», в конце Лк 24 и поручением Двенадцати в начале Деяний имеется различие, признает также Crossan, *Who*, 205-206.
- ⁶² Едва ли это можно назвать «апостольской ролью» свидетельницы у пустой гробницы, как пишет M.Scott, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 225, 228.
- ⁶³ См. R.Bauckham, "The Beloved Disciple as Ideal Witness," JSNT 49 (1993) 21-44, переиздано в: S.E.Porter and C. A. Evans, *The Johannine Writings* (Biblical Seminar 32; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 46-68.
- ⁶⁴ T.K.Seim, "Roles of Women in the Gospel of John," in L.Hartman and B.Olsson, eds., *Aspects on the Johannine Literature* (ConBNT 18; Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1987) 56-73; S.M.Schneiders, "Women in the Fourth Gospel," in M.W.G. Stibbe, ed., *The Gospel of John as Literature* (NTTS 17; Leiden: Brill, 1993) 129-130.
- ⁶⁵ Ин 20:17, разумеется, вызывает разные толкования и немало споров, в которые мы здесь и сейчас входить не будем.
- ⁶⁶ C.F.D.Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel," in Moule, *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 91-109.
- ⁶⁷ Setzer, "Excellent Women," 268, пишет, что Иоанн не считает Марию Магдалину ученицей, поскольку в 21:14 упоминаются только три явления Воскресшего «ученикам». Однако очевидно, что там имеются в виду только явления группам учеников.
- ⁶⁸ К сожалению, NRSV, желая избежать гендерных местоимений, превращает единственное число в стихах 21, 23-24 в множественное, тем самым уничтожая сознательный и поразительный «индивидуализм» этих строк.
- ⁶⁹ Об относительной незначимости Двенадцати для Иоанна см.: A.J.Kostenberger, *The Missions of the Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 147-148.
- ⁷⁰ Здесь я не согласен с Lieu, "Women's," 39.
- ⁷¹ Об этом традиционном именовании см. R.E.Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979) 190 прим. 336.

- ⁷² Слово ἀπόστολος появляется только в Ин 13:16, где используется в нетерминологическом смысле.
- ⁷³ F. Watson, «“He Is Not Here”: Towards a Theology of the Empty Tomb,» in Barton and Stanton, eds., *Resurrection*, 99–101.
- ⁷⁴ A. T. Lincoln, “The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8,» *JBL* 283–300, особенно 299.
- ⁷⁵ Lincoln, “Promise,» 289.
- ⁷⁶ H. Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994) 110, полагает, вслед за Мольтманн-Вендел, что женщины могли убежать, испугавшись, что «будут обвинены и арестованы как последовательницы Иисуса, поскольку тело Иисуса исчезло из гробницы, что могло привести к слухам о мятеже». Однако выглядит невероятным, что женщины, не боявшиеся ареста в 15:40 (когда его боялись ученики-мужчины), теперь вдруг почему-то испугались.
- ⁷⁷ Lincoln, “Promise,» 287; P. Danove, “The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15, 40–41.47; 16, 1–8,» *Bib* 77 (1996) 390 (он ссылается также на 5:34; 13:14, утверждая, что «контекст, вызываемый словом ἔφυγον, подтверждает негативную оценку женщин»).
- ⁷⁸ В свете отсылки к Мк 14:27–28 (где очевидно, что имеются в виду только ученики-мужчины) мне кажется маловероятным, что слово ὄμις или глаголы второго лица множественного числа в Мк 16:7 включают в себя женщин. Этот вопрос обсуждают Theissen and Merz, *Historical Jesus*, 497–498 прим. 36; они полагают, что точно ответить на него невозможно, но склонны считать, что женщины сюда включены.
- ⁷⁹ Lincoln, “Promise,» 292.
- ⁸⁰ Об этом пишет D. Catchpole, “The Fearful Silence of the Women at the Tomb,» *JTSA* 18 (1977) 3–10 – статья, которую мне прочитать не удалось; см. также T. Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (JSNTSup 128; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 191–192, цитирующий и других своих единомышленников (прим. 174); и J. L. Magness, *Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark’s Gospel* (Semeia Studies; Atlanta: Scholars Press, 1986) 100.
- ⁸¹ Watson, “He is not here,» 101.
- ⁸² Dwyer, *Motif*, показывает, что это кульминационный момент темы, проходящей через все Евангелие от Марка (о сознательном стремлении произвести впечатление на читателя см. с. 53).
- ⁸³ Lincoln, “Promise,» 286–287.
- ⁸⁴ Об этом см., например, Dwyer, *Motif*, 109–111; J. Marcus, *Mark 1–8* (AB 27A; New York: Doubleday, 1999) 334.
- ⁸⁵ В Писании можно найти несколько случаев бегства при столкновении со сверхъестественным: Дан 10:7; 1 Ен 106:4; ср. Мк 5:14.

- ⁸⁶ Из примеров, приведенных, по Pesch and Lightfoot, в G. O'Collins, "The Fearful Silence of Three Women (Mark 16:8c)," *Greg* 69 (1988) 501: в 1 Цар 3:16, Самуил боится сообщить Илии о своем видении, поскольку видение угрожает судом Илии и его семье; в Иез 3:26; 24:27; Лк 1:20 молчать заставляет героев сам Бог по особым причинам; а Дан 7:15, 28; 8:17, 27; 10:7 не утверждают, что Даниил молчал о том, что мог бы открыть другим. В Еврейской Библии/Ветхом Завете звучит мотив, что при богоявлении все должно «молчать перед Господом» [Ав 2:20; Соф 1:7; Зах 2:13 (LXX 17)], однако едва ли с этим мотивом как-то связано молчание женщин о воскресении.
- ⁸⁷ J.D.G. Dunn, "The Messianic Secret in Mark," in C. Tuckett, ed., *The Messianic Secret* (IRT 1; London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1983) 116-131.
- ⁸⁸ M. Cotes, "Women, Silence and Fear (Mark 16:8)," in G.J. Brooke, ed., *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion 31; Lewiston, N.Y.: Mellen, 1992) 150-166, especially 151-160.
- ⁸⁹ Cotes, "Women," 166.
- ⁹⁰ Cotes, "Women," 160.
- ⁹¹ О раввинистическом совете женщинам молчать на публике см. Пап, *Jewish Women*, 126-127. Однако трудно сказать, насколько следовали этому совету обычные люди. Свидетельства греко-римских писателей о том, что для женщин не принято было публично заговаривать с мужчинами-неродственниками, см. в: J.H. Neyrey, "What's Wrong with This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space," *ВТВ* 24 (1994) 81.
- ⁹² J. Dewey, "Women in the Synoptic Gospels: Seen but Not Heard?" *ВТВ* 27 (1997) 58, приписывает относительное молчание женщин в синоптических евангелиях андроцентричным предрассудкам авторов. Возможно, отчасти дело в этом; однако, доказывая, что евангелия, непоследовательные в этом вопросе, не отражают социальную реальность, она не уделяет должного внимания ни различиям ситуаций (публичная или частная беседа) и собеседников (родственники, друзья семьи, знакомцы), ни тому, мужчина или женщина начинает разговор. Лишь в очень немногих случаях женщина первой в публичном месте обращается к незнакомому мужчине. Нечасто делают это даже более активные женщины Четвертого Евангелия: даже Мария из Вифании, в 11:32 свободно, как и ее сестра, разговаривающая с Иисусом, совершает помазание молча — что связано с тем, что за столом сидит множество мужчин (12:1-8).
- ⁹³ Cotes, "Women," 160.
- ⁹⁴ R.A. Guelich, *Mark 1-8:26* (WBC 34A; Dallas: Word, 1989) 298; Dwyer, *Motif*, 118; Marcus, *Mark 1-8*, 359-360.
- ⁹⁵ Иаков и Иоанн, по-видимому, молчат, но к этому Марк не привлекает внимания.

- ⁹⁶ J. Painter, *Mark's Gospel* (NT Readings; London/New York: Routledge, 1997) 212–213, распространяет свое предположение о полемике Марка против руководства Иерусалимской церкви на финал Евангелия; по его мнению, молчание женщин подразумевает, что ученики, в нарушение приказа Иисуса, не пошли в Галилею, а остались в Иерусалиме (ср. Деян 1:4!)
- ⁹⁷ Возможно, стоять у креста для женщин было безопаснее, чем для мужчин; мужчин скорее могли арестовать по подозрению в нелояльности. Однако то, что женщины «смотрели издали» (Мк 15:40), видимо, не следует расценивать как малодушие (как считает Mattila, “Naming,” 169, 178). Подойти ближе им не позволили бы римские солдаты. По вопросу опасности для женщин см. Gerhardsson, “Mark,” 220–221, который считает, что большой опасности для них, возможно, не было, но сами они не могли об этом судить.
- ⁹⁸ Magness, *Sense*, 121.
- ⁹⁹ Об этих, а также более туманных «предвестиях» того, каким образом будет развиваться эта история после конца повествования, см. в: Magness, *Sense*, 108–113.
- ¹⁰⁰ D. Marguerat, *La Première Histoire du Christianisme: Les Actes des Apôtres* (LD 180; Paris: Cerf; Geneva: Labor et Fides, 1999) 309.
- ¹⁰¹ Magness, *Sense*, 22 и далее.
- ¹⁰² Там же, 28–34.
- ¹⁰³ Marguerat, *Première Histoire*, 313–315, на примере Геродота показывает, что этот пример использовался и в историографии.
- ¹⁰⁴ Соглашусь с Karris, “Women,” 4; см. также R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).
- ¹⁰⁵ E. E. Lemcio, *The Past of Jesus in the Gospels* (SNTSMS 68; Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- ¹⁰⁶ Ср. M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (tr. J. Bowden; Harrisburg: Trinity Press International; London: SCM, 2000) 143–144.
- ¹⁰⁷ Byrskog, *Story*.
- ¹⁰⁸ Там же, 52–53.
- ¹⁰⁹ Там же, 64.
- ¹¹⁰ Там же, 167.
- ¹¹¹ Там же, 149.
- ¹¹² Там же, 64.
- ¹¹³ Там же, 36–37, 66.
- ¹¹⁴ Там же, 46, 66–67.
- ¹¹⁵ Там же, 75–82.
- ¹¹⁶ Ср. Gerhardsson, “Mark,” 219–220, 222–223; Byrskog, *Story*, 75–78.
- ¹¹⁷ Byrskog, *Story*, 65.

- ¹¹⁸ Там же, 64.
- ¹¹⁹ Там же, 103–104.
- ¹²⁰ W. Carter, «“To see the tomb”: Matthew’s Women at the Tomb,» *ExpT* 107 (1996) 201–205, полагает: Мф 28:1 указывает, что женщины — не просто свидетельницы, но «те, кто достаточно понимает учение Иисуса и верит ему, чтобы терпеливо ждать воскресения» (205). Это можно было бы понять так, что женщины — *вдумчивые* свидетельницы, хорошо понимающие значение того, что видят, так же, как Любимый Ученик в Четвертом Евангелии. Однако я не уверен, что такое истолкование Мф 28:1 обоснованно. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 171, вслед за F. Neirynck, понимает Мф 28:1 как своего рода заголовок для последующего рассказа, а не как описание мотива прихода женщин к гробнице: «Евангелист полагает, что с точки зрения провиденциального замысла Божия женщины идут к гробнице, чтобы стать «свидетельницами» — независимо от того, каковы были в тот момент их собственные мотивы».
- ¹²¹ Byrskog, *Story*, 77.
- ¹²² Пожалуй, наиболее красноречивый из недавних примеров этой практики можно найти в: J. Wenham, *Easter Enigma* (Grand Rapids: Zondervan; Exeter: Paternoster, 1984) глава 3.
- ¹²³ T. Ilan, “Notes on the Distribution of Jewish Women’s Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods,” *JJS* 40 (1989) 191–192.
- ¹²⁴ Сестра матери Иисуса (Ин 19:25) — возможно, не четвертая женщина в группе Иоанна, а Мария Клеопова (см. главу 6).
- ¹²⁵ Gerhardsson, “Mark,” 218.
- ¹²⁶ Там же, 223.
- ¹²⁷ Setzer, “Excellent Women,” 260–261; ср. Lieu, “Women’s,” 42.
- ¹²⁸ Постоянные попытки (например, в Bode, *First Easter*, 20–22) объяснить эти различия в списках женщин у Марка разными источниками просто смешотворны. Одна теория полагает, что Марк нашел в разных источниках двух разных женщин, «Марию Иосиеву» (Мк 15:40) и «Марию Иаковлеву» (Мк 16:1), однако в 15:40 склеил из них одну, объявив ее «Марией, матерью Иакова меньшего и Иосии» (Bode, *First Easter*, 21). Куда легче предположить, что вначале Марк идентифицирует эту Марию по обоим ее сыновьям, называя также прозвище одного из них, чтобы дать читателям/слушателям более полные сведения о ней, а дальше, в 15:47 и 16:1, уже чувствует себя свободным называть ее сокращенно и по-разному; так же, как Матфей, сначала указал ее как «Марию, мать Иакова и Иосии» (Мф 27:56), дальше называет уже просто «другой Марией» (Мф 27:61; 28:1).
- ¹²⁹ Возможно, упоминание Марии Магдалины и Иоанны функционирует здесь как *inclusio* с 8:2–3, напоминая читателям, что эти женщины присоединились к Иисусу еще в Галилее и сопровождали его с первых дней служения и до воскресения.

- ¹³⁰ Таким же образом, называя по имени Клеопу (Лк 24:28), Лука позволяет предположить, что именно этот Клеопа был для него источником рассказа об Эммаусе.
- ¹³¹ Возникает искушение предположить, что рассказ или рассказы каждого евангелиста основаны на «показаниях» разных свидетельниц: у Марка — Саломеи, у Матфея — Марии, матери Иакова и Иосии, у Луки — Иоанны, у Иоанна — Марии Магдалины. Однако это недоказуемо.
- ¹³² Byrskog, *Story*, 81; см. также Perkins, "I Have," 31-41, который в целой статье, посвященной женщинам-свидетельницам воскресения, не называет ни одного имени, кроме Марии Магдалины.
- ¹³³ Byrskog, *Story*, 255; см. также 153 прим. 44.
- ¹³⁴ Там же, 106.
- ¹³⁵ Там же, 147.
- ¹³⁶ Вот почему вполне возможно, что Лука включал женщин в число не только очевидцев, но и «служителей Слова» (Лк 1:2), хотя это, разумеется, трудно проверить. Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 34-41, 80-81, 120-125, показала, что слово *αὐτοψία* и однокоренные с ним редко встречаются в работах античных историков (зато часто — в трудах античных врачей); однако Byrskog, *Story*, главы 2-3, показывает, что такой подход затемняет несомненную важность *идеи* и *практики* свидетельства в греко-римской историографии.
- ¹³⁷ Byrskog, *Story*, 81-82.
- ¹³⁸ Как, например, Bode, *First Easter*, 165-170. Утверждение, что древнейшая форма рассказа о посещении пустой гробницы содержится у Иоанна 20:1-2 (см., например: Jeremias, *New Testament Theology*, 304-305), явно ошибочно, поскольку анализ повествовательных единиц показывает, что Иоанн разбил надвое одно существовавшее предание (Ин 20:1-2, 11-13), вставив в его середину еще одно (20:3-10).
- ¹³⁹ R. Bauckham, "Kerygmatic Summaries in the Speeches of Acts," in B. Witherington III, ed., *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 185-217.
- ¹⁴⁰ Bauckham, "Kerygmatic Summaries," 197-198, 214-215.
- ¹⁴¹ Обзор таких попыток см. в: N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTSup 66; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992) 176-178.
- ¹⁴² Что касается 10:41, то, например, J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York: Doubleday, 1998) 466, полагает, что здесь имеются в виду не только Двенадцать (он ссылается на Лк 24:33), однако С. К. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1 (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) 527, and B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998) 358, считают, что речь идет только о Двенадцати, ссыла-

- ясь на 13:31. Barreth, *Acts*, 643, думает, что это не только Двенадцать, и Fitzmeyer, *Acts*, 516, по-видимому, с ним соглашается.
- ¹⁴³ Lieu, "Women's," 41, говорит, что Книга Деяний «перечисляет одиннадцать апостолов, а затем добавляет к ним, почти извиняющимся тоном: «с [некоторыми] женами, и Мариєю, матерью Иисуса, и братьями Его» (1:13–14). Он не замечает, насколько важно это указание. Из 120 членов общины перед Пятидесятницей (1:15) Лука выделяет как группы, заслуживающие особого упоминания, одиннадцать апостолов, женщин и братьев Иисуса. Если расположить эти три группы по порядку, то примечательно, что женщины оказываются упомянуты прежде братьев Иисуса.
- ¹⁴⁴ См., например, Fuller, *Formation*, 78.
- ¹⁴⁵ См., например, Witherington, *Conflict*, 300; Perkins, "I Have", 40, 41.
- ¹⁴⁶ См., например, Wedderburn, *Beyond Resurrection*, 58; см. также ученых, упомянутых в O'Collins and Kendall, "Mary Magdalene," 637–638.
- ¹⁴⁷ Schussler Fiorenza, *In Memory*, 332. Гипотетическую реконструкцию сложной «интриги», которая привела в исчезновению Марии Магдалины из 1 Кор 15, см. у Bovon, "Privilège," 52.
- ¹⁴⁸ A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets* (Minneapolis Fortress, 1990) 162.
- ¹⁴⁹ A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids; Eerdmans; Carlisle; Paternoster, 2000) 1204.
- ¹⁵⁰ Это признает и Witherington, *Conflict*, 300.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

В указатель не включаются имена, входящие в название библейских книг или их фрагментов: Книга Руфь, Евангелие от Марка, Песнь Деворы и т.д., имена, маркирующие родственные отношения и вводимые как определения (теща Петрова, сыновья Зеведеевы, потомки Давидовы и проч.)

Имена авторов книг в библиографических описаниях включены, если только входят в состав повествовательных предложений («Таль Илан пишет, что...»)

Иисус Христос – не включен

Курсивом – современные исследователи и персонажи Нового времени.

В виде исключения включены несколько групповых наименований ввиду их важности («Двенадцать» – 12 апостолов, Маккавеи, «братья Господни»).

Для обсуждаемых автором имен (филологические, статистические особенности) введено обозначение – в скобках (имя)

А

Аарон 75, 77, 115

Абдаллат 200, 421¹⁹⁵

Август 91, 184

Авденаго 112

Авиам, Мордехай 396¹⁴

Авраам 54–56, 58–61, 68, 69, 70, 71, 72, 87, 110, 115, 381³³, 381³⁵, 403⁹⁶, 423²¹⁴, 455⁴⁰

Агаг 203, 422²⁰⁴

Агарь 71, 96, 387¹⁵, 420¹⁷⁵

Агриппа Первый 182, 183, 413¹⁰⁰, 415¹¹¹, 114, 116

Агриппа Второй 182, 183, 188, 193, 205, 413⁹¹, 415^{114, 116}

Адам 55, 56, 118

Адамант 447⁷⁰

Аддай 291

Азария 142

Азария из Элефантины 171

Акива 135, 146, 395⁹, 399⁵³

Акила 215, 217, 229, 267

Александр, Филипп 420¹⁷¹

Александр (имя) 430³¹⁵

Александр Великий 152

Александр, сын Симона Киринаянина 289, 448⁸⁵

Александра 190

Алиу 199

Алким (имя) 231

Алкифрон 435⁹

Аллат (мифол.) 200

- Алфей 261
Амадафа 201, 203
Амалек 201
Амалик 203
Аман 201–203, 422²⁰⁴, 422²⁰⁸
Амвросий Медиоланский 213
Аминадав 79
Амма (имя) 418¹³⁷
Амос, пророк 80, 141
Амос (Амоц), отец Исайи 80, 81
Амплий 230
Амрам (отец Моисея) 330, 422²¹⁴
Анаил 142
Анан (имя) 190
Ананиил 142
Анания (имя) 190, 231, 418¹³⁷
Анания 142
Ананий (Анания) из Элефантины 171, 172
Анания (муж Сапфиры) 176
Анастасий Синаит 281, 441⁷, 442¹⁹
Анастасополу, Венеция 441³
Андрей, ап. 294, 361
Андроник (имя) 431³²⁶
Андроник 212, 213, 215–220, 225–230, 234, 250, 269, 270, 426²⁶¹, 427²⁶³, 429³⁰⁰
Аним 187
Анина (имя) 231
Анна (имя) 231, 401^{62, 63}
Анна (=Ханна, мать Самуила) 95, 97, 101, 102, 104–108, 111–114, 116, 120, 138, 387¹⁵, 434³⁶⁰
Анна, пророчица 122, 123, 125, 126, 129, 133, 137–139, 141–146, 239, 387¹², 390³⁸, 394¹, 395⁶, 402⁸⁴
Анна (мать Марии, матери Иисуса) 33, 50, 89
Анна, сестра Саломеи 441^{6,7}
Анниан (имя) 231
Анния (имя) 231
Антил 186, 187
Антипа (Антипатр), имя 214
Антипа см. Ирод Антипа
Антипа 428²⁹²
Антипатр 202, 413⁸⁹, 414¹⁰⁶
Аполит 202
Аполлон (мифол.) 183
Аполлос 228
Арам (сын Сима) 68, 69, 380²⁷, 381³⁷
Арам (потомок Нахора, сын Камуила) 68, 69, 70–72, 79
Аран 69
Арега Четвертый 204, 422²¹¹
Аристарх 217, 426²⁶⁰
Аристей Толкователь 77
Аристовул 415¹¹⁰
Аристовул III 415¹¹⁰
Арку (Адку) 200
Арландсон, Дж. М. 407¹⁹
Арриан 152
Арсинья 291, 299, 445⁵⁴, 446^{60, 61}
Архипп 217
Арчер, Л. Дж. 438⁵⁹
Аса 75, 382⁴⁷
Асенефа 70, 73, 96, 388²⁰, 455³⁷
Асир 125
Ассур 68, 69
Астер (имя) 231
Арфаксад 68, 69
Артаксеркс III 398⁴¹
Б
Бабата 168, 169, 171–174, 176, 181
Бар-Каппара 430³¹⁵
Бар-Кохба 399⁵³, 402⁸³
Бартлетт, Дж. В. 433³⁵⁴
Бедасуиль (Бедсуиль) 71
Береника 182, 205, 413⁹¹
Берия 126
Беркитт, Ф. С. 197, 420¹⁷³
Бернис (имя) 418¹³⁷
Бирског, Самуэль 356, 357, 362, 363
Бледстайн, Адриен 46
Блинтцер, Й. 286
Боман, Торлиф 238–240
Босуорт, А.С. 152, 405¹⁰⁹
Бозт 177
братья Господни 228, 237, 263, 267, 270, 271, 274, 275, 276, 282, 309, 465¹⁴³

Браун, Реймонд 60, 61, 64, 65, 75, 122,
123, 382⁴⁹, 394⁶
Браун, Скотт 440³
Бреннер, Аталия 375⁷, 387¹⁵
Бринк, Андре 35, 37, 39, 51
Брок, Себастиан 223
Бульманн, Рудольф Карл 313
Бэр, Ф.У. 63
Бюрер, Майкл 219, 220, 222-227, 427²⁷⁸,
428²⁹⁰

В

Вайезата 203, 422²⁰⁴
Варак 110, 112
Варнава 228, 237, 267, 269, 373, 431³²⁸
Варгимей 34, 290, 350, 449⁹⁶
Варфоломей, ап. 294
Вафуил (Вифуил, Вефуил) 69, 381³³
Вениамин (имя) 430³¹⁵
Вениамин 70, 126, 130
Вениамин из Гинзака 398⁴¹
Веселиил 384⁵⁷
Вирсавия 60, 61, 63, 66, 83, 259
Вителлий 190, 202
Вифлеем 79, 80
Вооз 38, 39, 41-43, 46, 47, 55, 56, 63, 65,
74-76, 79, 80, 383⁵⁰

Г

Гаваил 151, 152, 153
Гавриил, архангел 117
Гад 381³²
Гай 437³⁵
Гай Юлий 186, 415¹¹⁴
Гай Юлий Цезарь 216
Гай Юлий Цезарь Випсаниан, римск. имп.
182, 183
Гай Геренний Капитон 183
Гамал 187, 416¹²²
Гамалиил Старший 134, 135, 399⁴⁸
Гамалиил II Явнийский 399⁴⁸
Гамла 177
Гегесипп 146, 261, 262, 264, 280
Гедеон 100
Гейер, Джон 377²⁷

Гераклит 356, 357
Геродот 354, 462¹⁰³
Герхардссон, Биргер 359, 360
Гессий Флор 202
Гиллель 146
Гильденстерн (литер.) 48
Гиркан (имя) 398⁴¹
Гиркан I 398⁴¹
Гиркан II 398⁴¹, 414¹⁰⁶
Голиаф 394⁷⁸
Грапта (имя) 409⁴⁵
Грин, Джоэл 116, 117, 212
Гринфилд, Дж.С. 168

Д

Давид 38, 39, 40, 47, 54, 56, 57, 58, 60,
61, 63, 75, 76, 78, 79, 80, 100, 105,
107, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 130,
378³⁴, 379⁸, 381³⁹, 383⁵⁰, 383⁵⁶, 384⁵⁷,
394⁷⁸
Дальман, Густав 200
Даниил, прор. 110, 140, 461⁸⁶
Дарий 152
Дассион 188
Дафти, Чарльз 197
Двенадцать (апостолов) 156-160, 228,
236, 237, 241, 243, 247, 250, 251, 261,
270, 276, 277, 290, 291, 299, 317, 339,
340, 343, 352, 353, 359, 360, 368, 369,
373, 407¹⁵, 433³⁵³, 458^{57, 58, 60}, 459^{60, 61, 69},
464¹⁴², 465¹⁴²
Девора 50, 97, 101-105, 108-112, 331,
333, 455⁴⁰
Деселерс, Пауль 404⁹⁷
Деметрий Хронограф 381³⁵
Джеффри, П. 440³
Джонсон, Маршалл Д. 72, 73, 74, 78, 381³⁶,
381³⁹, 382³⁹, 383⁵⁶
Дибелиус, Мартин 356, 451⁶
Дина 76, 77, 383⁵²
Додд, Ч.Х. 213
Дрейверс, Хан Я.В. 200, 201
Друзилла 205, 206
Дьюи, Джоанна 241, 252
Дэвис, С.А. 432³⁴⁰

Дэвис, У.Д. 385⁷²

Е

Ева 109,

Еврипид 226

Евсевий Кесарийский 77, 264

Евфимий Зигабен 281, 286

Ездра 128, 131, 132, 147, 204, 403⁹⁶

Езекия 112, 124, 131, 396¹¹

Елам 68, 69

Елдад 81

Елеазар (имя) 189, 418¹³⁷, 429³⁰⁶

Елеазар 131

Елена 297

Елидад 81

Елиезер бен Гиркан 395⁹, 398⁴¹

Елизавета (имя) 138

Елизавета (жена Аарона) 75

Елизавета (мать Иоанна Крестителя) 33,
89, 91-95, 97, 101, 102, 106, 109, 114-
116, 121, 239, 386⁷, 387^{14, 15}, 391⁴⁹

Елиаким (имя) 231

Елиам (Аммиель), отец Вирсавии 60

Елиам, сын Ахитофела 60

Елимелех 38, 39, 42, 43, 78, 383⁵⁶

Елифаз 203

Елкана 95, 434³⁶⁰

Елума 331, 332, 336

Енох 347

Епафрас (Епафродит), имя 214

Епафрас 217, 426²⁶⁰

Епафродит 217

Епифаний Саламинский (Кипрский)
213, 280-282, 286, 297, 299, 425²⁴², 441⁷,
442¹⁹

Епифаний, монах 425²⁴²

Епенет 229

Есром 79, 384⁵⁷

Есфирь 101

Ефрафа 77, 79, 80, 384⁵⁷

Ефрем 126, 130

Ефрем Сирич 66

Ж

Жиль (Эгидий) Римский, еп. 213

Жирон 200, 201

З

Завул 409³⁸

Зайберт, Яков 152, 405¹⁰⁹

Заккай (Заббай) 201

Закхей 162, 163

Занн, Т. 422²⁰⁸

Захария 89, 91, 92, 97, 112, 116, 391⁴⁹

Зерах 57, 59

Зоровавель 119

И

Иаиль 101-104, 111, 120

Иаир 34

Иаким (имя) 231

Иаков 54, 55, 60, 69, 70, 76, 77, 95,
381³³

Иаков меньший брат Господень 33,
164, 229, 235, 243, 259, 261-263, 265,
266, 276, 283, 285, 286, 288, 290, 297,
299, 308, 309, 317, 320, 358, 359, 361-
363, 370, 371, 373, 437⁴⁵, 441⁷, 442¹⁹,
445⁴¹, 463¹²⁸, 464¹³¹

Иаков, ап., брат Иоанна 235, 250, 261,
294, 461⁹⁵

Иасон (имя) 231

Иасон 216

Игнатий Богоносец 366

Иезекииль 129

Иерахмиил 79

Иеремиа 64

Иероним Стридонский 213

Иесай 416¹²³

Иессей 119

Иеффай 333, 387²⁰, 455⁴⁰

Иехония (Иоахин) 56, 57, 58, 64, 379⁷,
379⁸

Иисус (Иешуа, Ясон, имя) 231

Иисус Навин 76, 77, 78, 79, 84, 85, 86,
100, 110

Иисус, сын Саффии (Сафата) 187, 188,
193, 197, 416¹²⁵

Илан, Галь 21, 178, 208, 286, 418¹³⁷, 429³⁰⁶,
444⁴¹, 453²³

Илия, прор. 352, 383⁵⁰, 461⁸⁶

- Имла 80
- Иоаким (отец Марии) 118
- Иоаким (отец Иехонии) 58
- Иоахаз (царь Иудеи) 58
- Иоанн (Йоханан, Йехоханан, имя) 189, 190, 191, 232, 418¹³⁷, 429³⁰⁶
- Иоанн Креститель 33, 91-93, 97, 109, 166, 194-196, 206, 208, 245, 422²¹², 423²²², 431³³⁰
- Иоанн, ап., еванг. 33, 235, 237, 242, 250, 257-259, 261, 263, 265, 272-278, 290, 292, 294, 309, 319-326, 328, 335, 336, 338, 341, 342, 343, 344, 358, 359, 361, 362, 374³, 433^{354, 356}, 438⁶², 439⁷², 452^{13, 19}, 459^{67, 69}, 461⁹⁵, 463¹²⁴, 464^{131, 138}
- Иоанн (Йегоханнан), сын Феофила 190, 418¹⁴⁰
- Иоанн Марк *см.* Марк
- Иоанн Дамаскин 213
- Иоанн Златоуст 213, 226
- Иоанна (Йехоханна, имя) 189, 233, 418¹³⁷
- Иоанна 33, 154, 155, 156, 163-167, 171, 181, 182, 184-191, 196, 197, 199, 203, 204, 207-209, 211, 212, 230, 232, 234-238, 241-250, 252, 263, 288, 290, 295, 299, 358, 359, 361, 363, 407^{19, 26}, 408^{26, 30, 36}, 414¹⁰⁹, 427²⁶³, 433³⁵⁶, 447⁷⁵, 463¹²⁹, 464¹³¹
- Иоанна (Йехохана), дочь Иоанна 190
- Иов 76, 77, 80, 383⁵¹, 383⁵², 455³⁷
- Иовав 77, 80
- Иоиль, прор. 384⁵⁹
- Ионафан (имя) 189, 418¹³⁷
- Иосиф (имя) 231, 232, 416¹¹⁹, 418¹³⁸, 418¹³⁷, 429³⁰⁶, 430³¹⁵
- Иосиф (ВЗ) 70, 96, 423²¹⁴
- Иосиф Обручник, «муж» Марии 56, 59, 89, 90, 97, 109, 116, 117, 118, 119, 243, 257, 261, 280, 282-284, 286, 379⁹, 441^{6, 7, 9}, 442¹⁹, 444³⁵, 446⁶⁶
- Иосиф (Иуст) Варсава 232, 233
- Иосиф Флавий (*см.* Флавий)
- Иосиф Меньший 436³⁵
- Иосия 396¹¹
- Иосия (НЗ, брат Иакова) 33, 164, 229, 259, 262, 263, 266, 288, 290, 308, 309, 358, 359, 362, 363, 441⁷, 442¹⁹, 445⁴¹, 463¹²⁸, 464¹³¹
- Иофор 381³⁵
- Иоханнан бен Заккаи 146, 399⁴⁹
- Иошуа (имя) 418¹³⁷
- Иошуа 178
- Ир 63, 68, 71, 73
- Ирод Антипа 31, 34, 64, 87, 91, 163, 165, 166, 182-188, 190-192, 194, 195, 196, 202-204, 206-208, 209, 234, 238, 244-247, 249, 375¹¹, 413⁹⁷, 414^{108, 109, 110}, 417¹²⁹, 418¹⁴⁹, 422²¹², 423²²², 431³³², 433³⁵⁶
- Ирод Великий 183, 189, 190, 203-205, 208, 413⁸⁹, 414¹⁰⁶, 422²¹⁰
- Ирод V Халкидский 415¹¹⁰
- Ирод VII 415¹¹⁰
- Ирод, сын Гамала 187, 193
- Ирод, сын Монима 416¹²⁴
- Ирод, сын Миара 186, 193
- Ирод Тивериадский 187
- Иродиада 33, 190, 204, 375¹¹, 422²¹², 423²²²
- Иродион 216, 414¹¹⁰, 415¹¹⁰
- Исаак 60, 69, 70, 331, 333, 388²⁰
- Исаак (Цадок), раввин 398⁴²
- Исав 70, 71, 77, 201, 203, 381³³
- Исайя 80, 81
- Иска (Иясака) 69, 70
- Иуда (имя) 189, 231, 418¹³⁷, 429³⁰⁶, 430³¹⁵
- Иуда 54, 56, 57, 59, 62, 63, 67-72, 75, 130, 380³¹, 381³⁵, 382⁴⁰
- Иуда Искарот 162, 236, 368, 458⁶¹
- Иуда, муж Бабаты 169, 170
- Иуда Кимвр 174, 175
- Иуда Меньший 436³⁵
- Иудифь 97, 101, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 120, 121, 145, 146, 177, 392^{56, 61}, 394⁷⁸
- Иуст (имя) 231, 233, 416¹¹⁹, 430³¹⁵
- Иуст *см.* Иосиф Варсава

Й

Йехоишма, дочь Анании из Элефантины
171

Йохевед (мать Моисея) 330

К

Каиафа 265

Кайми 200, 421¹⁹⁵

Камуил 68, 69

Карсен-Сейм, Турид 240

Кайанто, Ииро 214

Кашер, А. 422²¹²

Кеназ 84, 409³⁸, 422²¹⁴

Кетура 71, 381³⁵

Кидо 202

Кипрос (имя) 418¹³⁷

Корли, Кэтлин 66

Кларк, Антуанетта 371

Клаук, Ханс Йозеф 442¹⁴

Клеопа (Клопа, имя) 231, 264, 432³⁵¹,
433³⁵¹, 436²⁹, 437³⁹

Клеопа (Клопа) 33, 146, 164, 243, 244,
249, 257, 259–267, 270, 273, 274, 276,
278, 338, 437⁴⁵, 442¹⁹, 464¹³⁰

Клеопатра (имя) 292

Климент Александрийский 270, 271,
279, 293, 301–307, 309, 310, 440³

Коккинос, Никос 205, 422²¹², 423²²²

Коксон, Питер 376⁷

Коммодиан 148

Компс 187, 193, 413¹⁰⁰, 416¹²¹

Коринф 204

Костобар 428²⁹²

Коттон, Х.М. 168

Коу, Мария Эннисия 155

Коутс, Мэри 350, 351

Козн, Шайе 206

Краусс, С. 202

Крисп 187, 413¹⁰⁰, 415¹¹⁶

Кроссан, Д. 375⁸

Крэнфилд, Ч.Э. 427²⁶⁵, 428²⁹⁷

Ксенофонт 150, 404¹⁰²

Ксеркс 128

Кук, Джоан 105

Кук, С.А. 420¹⁷³

Курций 152

Кэдбери, Г.Дж. 419¹⁶⁹

Кюннет, В. 372

Л

Лаван 69,

Лагранж, А. 214

Лазарь 34, 267, 299, 308, 309

Лайк, Ларри 383⁵⁶

Лайтфут, Дж.Б. 428²⁹⁷

Лампе, Петер 214

Левий 69–71, 380²⁹, 451¹⁰

Левий, муж Саломеи Грапты 170

Левий, отец Янная 188

Леон (имя) 430³¹⁵

Ливия, императрица 183

Лидия 179, 209

Лидия (дочь Иосифа) 284

Лийян 198, 199

Линкольн, Эндрю 348

Лисия (дочь Иосифа) 284

Литманн, Энно 200, 419¹⁶⁹, 421¹⁸⁹

Лия (Лея, имя) 138, 231

Лия 55, 65, 69, 70, 71, 72, 95, 102, 387¹⁵,
388²⁷

Лот 69

Лоулор, Хью 280

Луд 68, 69

Лука (Лукий, Лукан, Луций), имя 214,
215

Лука, ап., еванг. 33, 34, 51, 89–92, 94–96,
98, 99, 102, 104, 106, 108, 110, 115–
119, 122, 123, 125, 129, 137, 138, 143–
146, 155–167, 179, 182, 189, 207, 210,
212, 228, 232–239, 241–243, 250–253,
263–266, 270, 273–278, 288–290, 292,
296, 299, 300, 317, 319–323, 325–327,
330, 334, 335, 337–339, 341, 342, 344,
358, 360, 361, 367–369, 373, 374³, 379⁹,
386⁷, 386¹⁰, 388³¹, 389–390³⁵, 390⁴¹,
391⁴¹, 401⁷⁰, 402⁸⁴, 407¹⁹, 408³¹, 465¹⁴³,
419¹⁶⁹, 424²²⁹, 431^{330, 332}, 432³⁵⁰, 433^{352–}
³⁵⁴, 437⁴⁵, 439⁷², 452^{16, 19}, 453²¹, 456⁴⁶,
457^{51, 53}, 458^{56–58, 61}, 459⁶⁰, 464^{130, 131, 136}

- Луций 216
 Луций Антоний Леон (Неон, сын Зоила) 429³⁰⁵
 Людemann, Герд 315
- М**
 Майер, Гюнтер 287
 Маккавеи 101, 124, 429³⁰⁶
 Манаил 165, 238, 246, 431³³¹
 Манассия (Мнасон, мнасей, имя) 231
 Манассия 130
 Маней (Менахем, Манаим) 185, 414¹⁰⁹
 Мани бен Иона, раввин 400⁵⁹
 Маной 331, 332, 333, 336, 387¹⁹, 455^{36, 38}
 Маралахе (мифол.) см. Син
 Мариам, Мария (имя) 138, 231, 280, 287, 417¹³⁶, 418¹³⁷, 430³¹⁹
 Мариам (Мирам), сестра Моисея 76, 77, 96, 111, 112, 137, 329, 330, 331, 387¹⁹, 392⁵⁶, 455³⁵
 Мариамна (жена Ирода) 137, 189, 190
 Марион (имя) 445⁴³
 Мария (Мариамма, имя) 165, 189, 263, 359
 Мария (мать Иисуса) Богородица 33, 34, 56, 59, 60, 64, 67, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 164, 239, 257, 258, 266, 272-276, 281-284, 291, 293-295, 299, 309, 358, 359, 363, 386⁷, 379⁹, 387¹⁴, 387¹⁵, 390³⁶, 393⁶⁴, 441¹¹, 442¹⁹, 446⁵⁴, 465¹⁴³
 Мария, сестра Иисуса 281, 282, 286, 287, 291, 299, 444⁴¹, 446⁵⁴
 Мария «другая» 288, 299, 358
 Мария (сестра Марфы) из Вифании 33, 162, 266, 267, 274, 297-299, 291, 305, 308, 309, 438⁵³, 446⁵⁷, 448⁸⁵, 461⁹²
 Мария Магдалина 33, 156, 165, 181, 234-236, 238, 244, 257, 258, 266, 272, 278, 281, 282, 288, 290, 291, 293-297, 299-301, 306, 308, 309, 319, 324, 327-329, 336, 341-344, 358-363, 369, 407¹⁹, 408³⁶, 465¹⁴⁷, 433³⁵⁶, 441¹², 445^{51, 54}, 446⁵⁷, 447⁸⁵, 456⁴³, 457⁵², 458⁵⁵, 459⁶⁷, 463¹²⁹, 464^{131, 132}
 Мария, мать Иакова и Иосии 33, 164, 229, 235, 244, 259, 263, 266, 285, 286, 288, 290, 299, 309, 358, 359, 362, 363, 441⁷, 442¹⁹, 445⁴¹, 447⁸¹, 463¹²⁸, 464¹³¹
 Мария, дочь Иакова 299, 447⁸¹
 Мария, жена Клеопы 33, 164, 249, 256-263, 265-267, 270-272, 274, 276, 281, 282, 299, 358, 359, 363, 432³⁵¹, 435⁸, 436²⁶, 437⁴⁵, 441^{5, 6}, 442¹⁹, 444⁴¹, 463¹²⁴
 Мария, мать Иоанна Марка 162, 209, 266, 412⁷⁸
 Мария (Мирам), мать Руфа 217, 299, 447⁸⁵, 448⁸⁵
 Марк (имя) 232
 Марк, ап., еванг. 83-85, 117, 158, 160, 162, 185, 209, 228, 232, 233, 235, 237, 239, 242, 243, 253, 266, 270, 273-277, 289, 290, 292, 295, 296, 300-310, 316, 320, 322, 325, 330, 335, 339, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 357, 358, 360, 361, 374³, 406⁹, 412⁷⁸, 431³³⁰, 432³⁴⁹, 460⁸², 433³⁵³, 439⁷², 446⁶⁴, 447⁷⁷, 448⁹⁴, 449^{94, 96, 103}, 450², 452^{12, 15, 16}, 453^{19, 21}, 456⁴², 461⁹⁵, 462⁹⁶, 463¹²⁸, 464¹³¹
 Марк Юлий Агриппа 415¹¹⁴
 Марк Юний Брут 216
 Маркан, Ж. 152
 Маркеллина 297
 Марта 177
 Марфа (имя) 418¹³⁷
 Марфа (сестра Марии) из Вифании 33, 209, 162, 210, 266, 267, 274, 291, 293-295, 297-299, 308, 309, 358, 438⁵³, 445⁵⁴, 448⁸⁵
 Маттафия (имя) 189, 418¹³⁷
 Матфей, ап., еванг. 54-63, 65, 67, 71-76, 80, 82-87, 108, 117, 119, 158, 160, 228, 235, 237, 243, 263, 270, 273, 274, 276, 288-290, 294, 296, 300, 301, 320-326, 327, 330, 335-337, 339, 341, 343, 344, 358, 360-362, 374³, 379⁷, 382⁴⁴, 382⁴⁶

- 382⁴⁷, 383⁵⁶, 384⁶⁵, 385⁷⁰, 406⁹, 432³³⁷,
439^{69,72}, 452¹⁶, 456⁴⁶, 457^{48,49}, 463¹²⁸, 464¹³¹
- Махлон 38, 39, 42
Махсейя 172
Мейерс, Кэрл 44, 45
Мелхиседек 72
Мерц, Аннет 194
Миар (Марий) 187, 416^{121, 122}
Мибтахия 172
Милка (мать Нахора) 69, 380²⁹
Милка (Мелка, жена Левия) 69, 70, 71,
455⁴⁰
Мириам 384⁵⁷
Мисах 112
Миша 383⁵²
Михайем, сын Имлы 80
Михей 80, 422²¹⁴
Моисей (Мусайлс, имя) 231
Моисей 76–78, 81, 95, 96, 100, 110–112,
136, 146, 262, 329, 330, 333, 352, 381³⁵,
392⁵⁶, 409³⁸, 423²¹⁴, 455³⁵
Мокнес, Хальвор 211
Моним 187
Мольтманн-Вендел, Элизабет 154, 460⁷⁶
Моул, Ч.Ф.Д. 342, 427²⁶⁵
Мухайяль 199
- Н**
Наассон 77, 79, 80
Нафан 119
Нафанаил, ап. 343
Наум (имя) 140, 141
Наум, прор. 136, 138, 139, 141, 142
Наум Мидянин 132, 133, 138, 139, 141,
145
Нахор 68, 69, 70, 71, 73, 380²⁹, 381³²,
381³³
Негев, Авраам 199
Неемия 132, 204
Неон, сын Хоила см. Луций Антоний Леон
Нирей 438⁵³
Никифор Каллист 281, 286
Неффалим 70
Ноеминь 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
46, 95, 377¹⁹, 387¹⁵
- Ной 55
- О**
Обед, Бустенай 127
Овид 40, 42, 56
Овода 182, 183
Озия 103, 388³⁰
Олда (Хульда) 331
Олоферн 120, 121
Ор 77, 80, 384⁵⁷
Ориген 213, 226, 297, 300, 301, 445⁴⁶,
447⁶⁹, 454³⁰
Оукмен Д.И. 66
- П**
Павел (Савл, имя) 231, 431³²⁰
Павел, ап. 34, 154, 209, 212, 213, 215–
218, 220, 225–228, 230, 232, 237, 250,
265, 267–269, 271, 314–317, 338, 343,
349, 365, 367–373, 415¹¹⁰, 420¹⁷⁵, 425²⁴²,
426^{258, 260, 261}, 427²⁶³, 429³⁰⁰, 431^{320, 328},
437⁴⁵
Папий Иерапольский 185, 233, 431³²⁹
Пардес, Илана 47
Пармашта 203, 422²⁰⁴
Паффенрот, Ким 239, 240
Пенуил (имя) 140
Петр, ап. (Кифа, Симон Петр, Симеон)
34, 160, 210, 229, 235, 236, 250, 264,
267, 271, 277, 278, 294, 299, 317, 319,
333, 337, 338, 341, 342, 346–348, 352,
353, 361, 367, 368, 370–372, 429³⁰⁴,
456⁴³, 457⁵³, 458^{54, 55}
Петуил 384⁵⁹
Пинес, Шломо 440³
Пист 187, 416¹²¹
Понтий Пилат 202, 265, 422²⁰⁸, 431³³²
Приск 425²⁴²
Прискилла (Приска) 215, 217, 229, 267,
425²⁴²
Псевдо-Примасий 213
Псевдо-Филон 55, 73, 76, 84, 95, 96,
97, 101, 102, 105, 108, 110, 120, 205,
329–334, 336, 385⁶⁷, 386¹⁰, 391⁴⁵, 455³⁶,
456^{40, 44}, 457⁴⁰

- Птолемей, царь 131
 Птолемей, епитроп Агриппы Второго 182
- Р**
- Раав (Рахава) 15, 33, 54, 55, 60, 63–67, 73–84, 86, 88, 382⁴⁹, 383^{55, 56}, 384⁶⁵, 385⁷¹, 382⁴⁴
 Рабибель 198
 Рагуил 151, 381³⁵
 Раде, Жорж 152
 Райт, Р.Б. 223
 Рам 384⁵⁷
 Рафаил (ангел) 142, 150–153
 Рахиль 69, 70, 71, 95, 102, 387¹⁵
 Ревекка 55, 65, 69–72, 101, 102, 331, 387¹⁷, 388²⁷, 455³⁷
 Рейд, Барбара 162
 Рейкел, Клаудия 111, 392⁶¹
 Рехавия (Рехав, слав. Равия) 81
 Риччи, Карла 51, 52, 240
 Рихав 79
 Роджерс С.М. 45
 Розенкранц (литер.) 47, 48
 Рувим (имя), Рубель 217, 231, 430³¹⁵, 431³²¹
 Руф (имя) 231, 430³¹⁵
 Руф 202, 217, 289, 299, 448⁸⁵
 Руфь 31–33, 35–43, 46, 49, 54, 60, 63, 66, 73, 82, 83, 84, 95, 383–384⁵⁶, 387¹⁵
 Рэмси, Уильям 153
- С**
- Савл 428²⁹²
 Салафиил 119
 Саломея (имя) 189, 263, 284, 286, 287, 417¹³⁶, 418¹³⁷
 Саломея, сестра Ирода Великого 183, 205, 409⁴²
 Саломея, сестра Иисуса 280, 282, 283, 284, 285, 286, 358, 443²⁸, 444³¹, 446⁶⁶
 Саломея, ученица Иисуса 33, 138, 165, 263, 279, 280, 284, 285, 286, 288–302, 304–306, 308, 310–312, 359, 361, 363, 464¹³¹, 441^{5–7}, 443^{25, 26, 28}, 444³⁵, 448⁸⁶
 Саломея Александра, царица 208
 Саломея Гропта (Грапта) 169, 170
 Саломея Комаиса 168–173, 181
 Саломис, Олли 214
 Салманасар 148
 Салмон 39, 55, 60, 63, 64, 65, 67, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 382⁴⁹, 383⁵³
 «Второй» Салмон (Салма, отец Вифлеема) 79, 80
 Салпаад 409³⁸
 Самсон 96, 102, 331, 391⁴⁸, 423²¹⁴
 Самуил 105, 107, 137, 138, 283, 384⁵⁹, 461⁸⁶
 Самуил Меньший, раввин 436³⁵
 Сапфира (имя) 418¹³⁷
 Сапфира 176
 Сапфира, дочь Иошуа 437³⁹
 Сара (имя) 418¹³⁷
 Сара, ученица Иисуса 358
 Сара (Сарра) 55, 65, 71, 72, 101, 102, 138, 387¹⁵, 388²⁷, 455³⁷
 Сара (Серах) 395⁶
 Сарра (невестка Товита) 141, 402⁷⁶
 Сэтлоу, М. 411⁶⁷
 Саффия (Сафат) 187, 188, 193, 197, 416¹²⁵
 Саул 56, 84
 Свиндлер, Леонард 239
 Севериан Габальский 447⁸⁴
 Седекия (царь Иудеи) 58
 Седрах 112
 Сейм, Тури Карлсен 166
 Сейла (Шейла) 387²⁰
 Сепфора 381³⁵, 388²⁷
 Серах (Сирах) 202
 Сервин, Р.С. 425²⁴⁸
 Сигал, Дж.Б. 201
 Сила (Сильван) 381³⁵, 429³⁰⁴, 431³²², 437⁴⁰
 Силлей 182, 183, 204, 205
 Сильван (Сила, имя) 231
 Сильван (Сила) 228, 232, 373, 437³⁵
 Сим 68, 72, 73, 381³⁷
 Сим, Дэвид 161–163, 167, 181, 182, 408³⁶
 Симеон (Симон, имя) 189, 231, 262, 263, 264, 283, 418¹³⁷, 429³⁰⁶, 430³¹⁵

- Симеон 70, 71, 380³¹
Симеон Богоприимец 108, 112, 113,
139, 144, 402⁸⁴, 444³⁵
Симеон (Симон), сын Клеопы 146,
261–263, 437⁴⁵
Симеон бен Шетах 173
Симеон, сын Гамалиила 399⁴⁹
Симон Киринейский 289, 356, 448⁸⁵
Симон фарисей 253
Симон прокаженный 448⁸⁵
Син (Маралахе, мифол.) 201, 421²⁰⁰
Сисара 110, 120, 121, 386⁴
Сихем 70
Смит, Мортон 279, 280, 283, 285, 286,
290, 293, 300–302, 304–306, 439³, 440³,
441³, 443²⁸, 448^{92, 94}, 449¹⁰³
Совики, Марианна 189, 190, 433³⁵⁶
Солин, Хейкки 214
Соломон 55, 61, 65, 118, 119, 379⁸,
384⁵⁸
Сосипатр 216
Софроний Иерусалимский 281, 441⁶
Стахий 230
Стоппард, Том 48
Страбон 328
Стрендж, Дж.Ф. 418¹⁴⁴
Стрикер, Э., де 443²⁴
Струмза, Ги 440³
Суит, Х.Б. 286
Сусанна (имя) 165
Сусанна 33, 156, 164, 165, 235, 244, 292,
299, 361, 407¹⁹, 408³⁶, 447⁸³
Сэтлау, М. 411⁶⁷
- Т**
Тавифа 209
Тавмаст 182, 413^{90, 91}
Талмон, Шемарьяху 81, 384⁶⁰
Тамут, жена Анании из Элефантины
171
Тейсен, Герд 84, 166, 191, 194, 195
Теккерей, Уильям М. 428²⁹²
Терриен, С. 393⁶²
Тертуллиан 441¹¹, 447⁷⁵
Тиберий 183, 414¹⁰¹
- Тиглатпаласар III 124, 126,
Тизелтон, Энтони 372, 390⁴¹
Тимофей 423²²³
Товиил 402⁷⁹
Товит (имя) 142
Товит 112, 127, 136, 138, 141, 142, 143,
150, 392⁵⁹, 402^{75, 76}, 404¹⁰⁰
Товия (имя) 142
Товия 127, 150, 151, 152
Трайбл, Филлис 376¹⁴
Траян 146, 262
Трифена 215, 438⁵³
Трифоса 215, 438⁵³
Троост, Ари 117
- У**
Урия 54, 55, 60, 61, 63, 66, 83, 259,
384⁵⁷
Уизерингтон, Бен 161
Уилкокс, М. 395⁶
Уильямс, Маргарет 232, 233
Уоллес, Дэниел 219, 220, 222–227, 427²⁷⁸,
428²⁹⁰
Уотсон, Фрэнсис 345
Урбан 216, 230
Уэйнрайт, Илейн 61, 65, 66
- Ф**
Фад 202
Фазелис 422²¹¹
Фамарь 33, 54, 55, 57, 59, 61–63, 66–69,
71–74, 82–84, 380²⁷, 381³⁴, 382⁴⁰, 383³⁶,
384⁶⁵
Фануил 133, 137, 138, 139, 141, 143,
144
Фарес 38, 39, 47, 56, 57, 59
Фарра (Фара) 69, 70, 71
Феликс 202
Феннана 95, 387¹⁵
Феодор 303
Феодорит Кирский 213
Феодот 293
Феофил, первосвященник 190
Феофилакт Болгарский 281, 286
Ферора 208

- Филипп 233, 294, 431³²⁹
 Филипп Благовестник 433³⁵⁴
 Филипп, первый муж Иродиады 423²²²
 Филипп Сидский 185, 414¹⁰⁹
 Филолог 438⁵³
 Филон Александрийский 73, 74, 182, 183, 388²⁷
 Фитцмейер, Джозеф 122, 123, 213, 420¹⁶⁹
 Флавий (=Иосиф Флавий) 63, 74, 77, 127-129, 131, 132, 134, 135, 147, 149, 182, 183, 186-189, 192-194, 197, 204, 328, 330, 331, 380²⁹, 382⁴⁰, 382⁴⁶, 383⁵⁰, 383⁵³, 397³⁰, 398³⁸, 409⁴⁵, 412⁸⁹, 413^{91, 100}, 414¹⁰¹, 415^{111, 112, 116}, 416¹¹⁸, 417¹²⁸, 419¹⁵², 422²¹², 422²¹³, 423^{219, 224}, 453²¹, 455^{36, 37}
 Флакк 202
 Флор см. Гессий Флор
 Флюссер, Давид 440³
 Фома, ап. 283, 294, 322, 328, 342, 343, 344
 Фортна, Роберт 272
 Фрейн, Шон 191, 196
 Фрид, Э.Д. 383³³
 Фридендер 153
 Фуа 100
- Х**
- Халев 77, 79, 80, 384⁵⁷
 Хайян 198, 420¹⁷⁸
 Хана (Хада) 202, 203
 Ханна (имя) 140, 142
 Ханна (жена Товита) 138
 Ханна (жена раввина Мани бен Ионы) 400⁵⁹
 Хальперн-Амару, Бетси 101
 Харди, Томас 376⁷
 Хевер 126
 Хедлам А.К. 213, 425²⁴³
 Хенер, Гарольд У. 422²¹²
 Хенгель, М. 385⁶⁶
 Хили, Джон Ф. 197, 200, 201, 420¹⁷¹
 Хира (слав. Ирас) 81
 Хирам Тирский 81
 Ховард Маршалл, И. 145
 Хони Меньший 436³⁵
 Хони Рисователь Кругов 436³⁵
- Хорсли, Ричард 188, 191, 192, 418¹⁴⁴, 429³⁰⁴
 Хульдаси. Олда
 Хуза (имя) 190, 201, 202
 Хуза, муж Иоанны 156, 163, 165, 166, 171, 182-187, 189-191, 197, 202-204, 207, 234, 245, 249, 407²², 407²⁶, 419¹⁶⁹, 422²⁰⁸, 427²⁶³
 Хуза (Куза) 198-201, 420¹⁷⁵
 Хуна, раввин 430³¹⁵
 Хур 79
 Хэнсон, К.С. 66
- Ц**
- Цан, Теодор 201
 Цезарь см. Гай Юлий Цезарь
 Целикас, Агамемнон 441³
 Цельс 297, 298, 329, 370, 454³⁰
 Циммерман, Франк 152
- Ч**
- Чапмен, Дж. 414¹⁰⁹
- Ш**
- Шейберг, Джейн 66
 Шеламцион 169, 174, 175
 Шела (сын Иуды) 63
 Шеллах 57
 Шифра (Сепфора) 100
 Шотрофф, Луиза 210, 211
 Шталь, фон А.Ф. 152
 Штрак Х.Л. 202
 Шюслер-Фьоренца, Элизабет 21, 23, 240, 241, 255, 268, 270, 271, 456⁴⁶
 Шубайт 199
- Э**
- Эгидий см. Жиль Римский, еп.
 Эллисон, Д.С. 385⁷²
 Эска 381³²
 Эстер (Есфирь, имя) 231, 430³⁰⁸
- Ю**
- Юлий Африкан 263, 267
 Юлий Капелла (Капелл) 186, 187, 193

Юлий Кассиан 293

Юлий (Юлиан, имя) 231, 430³¹⁵

Юлия 216, 438⁵³

Юний (Юниан, Юния), имя 214-216,
230, 231, 249, 425^{242, 247, 248}, 426²⁵³

Юния 212-220, 225-234, 250, 269, 270,
373, 427²⁶³, 429^{300, 301}

Юст 187, 419¹⁵²

Я

Яннай (Аннай) 188, 417¹³¹

Яфет, Сара 130

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ

Священное писание

Ветхий Завет*

Быт

4:1 109
6:3 262
10:22 68, 69, 380²⁷
11:29 70
12:3 58
12:29 380²⁹
13:16 128, 147
15:5 128, 147
15:9-10 102
15:16 385⁶⁷
15:18-21 385⁶⁷
16:7-14 96
16:11 114
17 71
17:4 403⁹⁶
17-18 101
18:15 455³⁷
19:32-34 94
21:1-7 101
21:6-7 102
22:18 58
22:20 70, 380²⁹
22:21 68, 69
24:28 44
25:3 381³⁵
25:20 381³³
25:21 102

25:22-23 331
26:4 58
28:5 381³³
28:14 58
29:31-30:24 102
29:32 388³⁰
30:14-15 94, 95
30:31-33 102
31:20 381³³
31:22-24 102
31:24 381³³
32:12 128, 147
32:30-31 401⁷²
35:19 79
36:15-16 201, 203
36:16 203
36:18 203
36:33 77
38 67, 72, 382⁴⁰
38:1 81
38:11 72, 381³⁴
38:13 81
38:24 72
38:25 81
38:2 68, 70
38:26 63
46:10 70
46:16 379⁵

46:17 395⁶
48:7 79

Исх

1:15-21 100
2:1-10 94, 95, 387¹⁵
2:22 388²⁷
6:15 70
6:23 75
15 110, 111, 112, 389³⁵,
392^{56, 61}
15:1 110
15:1-2 111
15:1-18 111
15:16 111
15:20 329, 331
15:20-21 392⁵⁶
15:21 96, 111
17:10, 12 77
23:23 83
23:28 83
24:14 77
31:2 77
33:2 83
34:11 83

Лев

12:6-8 118

* По Септуагинте, с второканоническими книгами.

21:1-4 417¹²⁸
 21:9 72
 26:38 395⁹

Числ

1:4-16 237
 1:7 75
 2:3 75
 6:25 140
 7:12-17 75
 10:14 75
 10:29 381³⁵
 11:27-28 81
 26:20 381³⁵
 26:46 395⁶
 27:1-11 168, 409³⁸
 27:36 168, 409³⁸
 34:21 81

Втор

7:1 83
 7:2 86
 7:3-4 83
 10:21 111
 19:15 359, 443²⁶
 20:15-18 86
 20:17 83
 23:4 83
 26:5 381³³
 26:7 113
 29:28 395⁹
 29:29 149
 31:17-18 140, 142
 32:20 140, 142
 32:39 141
 34:7 262

Нав

2:1, 3 74
 2:8-13 383⁵⁵
 2:9-11 86
 2:12-13 86
 2:12 81
 2:18 81
 3:10 83

6:22-25 86
 6:23 74
 6:25 74, 77, 81, 86
 9 86
 13:6 85
 15:59 80
 19:24-31 124
 24:29 110

Суд

1:31-32 124
 2:8 110
 2:10-11 63
 2:12 63
 3:5-6 83
 4-5 101
 4:9 120
 4:17-22 101
 5 97, 105, 110, 112, 386⁴,
 389³⁵
 5:7 108
 5:17 124
 5:24 103
 5:24-27 101
 5:28-30 94
 6:25 63
 9:54 121
 13 102
 13:2-5 96
 13:12-13 332
 17:2-4 383⁵²
 18:30 124

Руфь

1:1 383⁵⁰
 1:1-2 46
 1:2 79, 80
 1:3 42
 1:6-2:2 94
 1:8 44
 1:9 42
 2:15-16 42
 2:17-3:5 94
 3:1 42
 3:10 63

3:16-18 94
 4:1-12 42
 4:6 42
 4:9-10 42
 4:9-12 38
 4:11-12 42, 79, 80
 4:12 57
 4:14-15 42
 4:14-17 42, 94
 4:17 38, 39, 40, 42, 376¹⁴
 4:18 382⁴⁵
 4:18-22 38, 40, 75
 4:19 382⁴⁵
 4:20-21 79, 382⁴⁵

1 Цар

1-2 95, 101, 137, 388³¹
 1-9 55, 56
 1:1-2:10 101
 1:6-7 95
 1:11 104, 109, 110, 114
 1:24-28 434³⁶⁰
 1:24-2:11 388³¹
 2 112, 389³⁵
 2:1 111
 2:1-10 97
 2:4-8 120
 2:5 106
 2:6 389³⁴
 2:10 107
 2:11 434³⁶⁰
 3:16 57, 58, 461⁸⁶
 4:19 81
 4:21 81
 6:15 81
 6:3-5 57
 8:2 384⁵⁹
 9:16 113
 11:14 63
 15:8 201, 203
 17:12 79, 80, 384⁵⁷
 18:23 107, 114
 22 112

2 Цар

11 66
 11:3 60, 61
 11:4 66
 11:6 61
 11:21 61
 12:9–10 61
 22:28 107, 120
 23:1 107
 23:34 60

3 Цар

4:16 124
 9:13 124
 17:24 124

4 Цар

5:2–3 94
 15:29 124, 126
 17:6 126–128, 396²⁰, 397²⁷
 18:11 126, 127, 396²⁰, 397²⁷
 24:16 379⁷

1 Пар

1:34 75
 1:44 77
 2 79, 82, 384⁵⁷
 2:1–15 75
 2:5 382⁴⁵
 2:9 382⁴⁵
 2:9–10 382⁴⁵
 2:9–15 384⁵⁷
 2:10 75, 80
 2:11 79, 80, 382⁴⁵, 384⁵⁸
 2:19–20 77
 2:20 384⁵⁷
 2:24 384⁵⁷
 2:43–44 82
 2:50 77, 80
 2:51 79, 80, 384⁵⁸
 2:54 80, 384⁵⁸
 2:54–66 79, 80, 82
 2:55 81, 82, 384⁶¹
 3:1–24 80
 3:5 60, 119, 384⁵⁸

3:10 384⁵⁸
 3:12 382⁴⁶
 3:14 382⁴⁶
 3:17 58
 4:1 77
 4:4 77
 4:21 381³⁵
 4:21–22 383⁵⁶, 384⁵⁶
 4:21–23 78
 4:22 383⁵⁶
 4:4 80, 139,
 5:26 396²⁰
 5:8 82
 5:26 126, 396¹²
 7:23 126
 7:27 79
 7:30 126
 7:30–31 126
 7:30–40 126
 7:31 126
 8:13 82, 126
 8:16 126
 8:17 126
 8:25 139
 9:2 130
 9:2–34 130
 9:3 130, 131
 9:20–21 83
 23:30–25:10 58
 23:17 81
 24:21 81
 26:25 81

2 Пар

30 131
 30:5 395¹¹
 30:6–9 140
 30:9 142
 30:10–11 395¹¹
 30:11 124
 30:18 124, 395¹¹
 34:6 124, 396¹¹

Езд

9:1 83

Неем

9:14 110
 11 130
 11:4 130

Есф

3:1 201
 9:9 203, 422²⁰⁴

Иов

42:17 77

Пс

2:6 222, 223
 18:27 120
 26:4 146
 38:11 277, 340
 50 382⁴⁷
 66:1 140
 71 (72):17 58
 71:19 111
 72:5 103
 73–78 382⁴⁷
 79 140
 79:2 140
 79:3 140, 142
 79:7 140, 142
 79:19 140, 142
 88:8 277, 340
 89:3 110
 89:4 103
 89:10 111
 105:42 110
 113:7–9 106

Притч

21:13 402⁸¹

Песн

2:16 49
 3:4 44
 4:12 430³¹⁵
 6:3 49
 7:10 49
 8:2 44

- Ис**
 1:1 80
 9:1 124
 10:33-34 119
 11:1 119
 11:4 114, 118
 12 112, 392³⁷
 12:1 111,
 12:1-2 392⁵⁷
 12:4-6 392⁵⁷
 14:32 114
 38:9-20 112
 40-66 139, 144
 40:1 139
 49:13 139
 51:3 139
 51:12 139
 52:9 139, 401⁷⁰, 402⁸³
 54:7-8 141
 54:8 140, 142
 61:2 139
 66:13 139
- Иер**
 22-23 64
 22:24-30 58
 23:24-30 64
 31:13 139
- Иез**
 3:26 461⁸⁶
 24:27 461⁸⁶
 34:16 85
 34:23-24 85
 34:23 110
 34:30 85
 37:24 110
- Дан**
 3 112
 6:20 110
 7:15 461⁸⁶
 7:28 461⁸⁶
 8:17 461⁸⁶
 8:27 461⁸⁶
- 9:17 140
 10:7 460⁸⁵, 461⁸⁶
- Ос**
 1:10 128, 147
- Иоил**
 1:1 384⁵⁹
- Ам**
 8:10 141
- Авд**
 20 126
- Ион**
 2 389³⁵
- Мих**
 3:4 140
 5:2 79, 119
 7:6 81
- Наум**
 1:7 142
- Ав**
 2:20 461⁸⁶
- Соф**
 1:7 461⁸⁶
- Зах**
 1:17 139
 2:13 461⁸⁶
- Мал**
 3:1 146
 4:4 110
- Тов**
 1 150
 1:1 142, 402⁷⁹
 1:4-5 136
 1:6-8 136
- 1:9 129
 1:10 127
 1:14 127
 1:20 142
 1:21 142
 2:1 142
 2:6 136, 141
 3:3-5 141
 3:4 136
 3:6 143
 3:7 127
 3:7-9 94
 3:15 129
 4:1 127
 4:6-11 143
 4:7 143, 402⁸¹
 4:12-13 129
 4:16 143
 5:2 151
 5:6 127, 151
 5:13-14 142
 6:2 150
 8:3 152
 8:20 151
 8:20-10:8 151
 9:4 152
 9:6 151
 10:7 151
 11:14 141
 11:17 127, 394²
 12:8-10 143
 13 112, 141, 392⁵⁹, 401⁷⁵
 13:2 141, 392⁵⁹
 13:3-17 136
 13:5 141, 142
 13:6 142
 13:9 142
 14 401⁷⁵
 14:4 127, 136, 138
 14:4-7 139
 14:5 141
 14:5-7 136
 14:8-11 143
 14:9-17 402⁷⁶
 14:12-15 127

14:15 136, 138

Иуд

6 110
 8:7 177
 8:29 454²⁶
 8:32 103
 8:33 101
 9:9-11 121
 9:10 120, 121
 9:11 120, 392⁵³
 13:15 120
 13:17-20 101
 13:18 103
 13:19-20 103
 15:9-10 101
 15:12 101, 392⁶¹
 16 105, 111, 112
 16:1 111
 16:1-17 97
 16:5 120
 16:5-6 120
 16:6 392⁶¹
 16:5-12 120
 16:22 145
 16:23 145
 16:24 177

Добавления к Есф

16:22 222, 224

Сир

42:9-10 181

1 Мак

3:51 113
 5:21-23 124,
 11:37 223
 14:48 223

2 Мак

3:11 398⁴¹
 7 101
 7:20 101
 7:21 454²⁶
 8:22 418¹³⁸, 429³⁰⁶
 9:29 414¹⁰⁶
 15:36 223

1 Езд

8 131
 8:2-3 132
 8:3-14 132
 8:29 132

8:30-40 132

4 Езд (=3 Езд)

10:20 401⁶⁹
 10:49 401⁶⁹
 13 395⁹
 13:1-13 147
 13:9-11 147
 13:12 147, 148
 13:21-55 147
 13:37-38 147
 13:39 147, 148
 13:40 395⁸, 403⁹²
 13:41-42 148
 13:42 148
 13:43-47 403⁹⁵
 13:45 149, 395⁹
 13:47 148

3 Мак

2:12 113
 6:1 222, 224

4 Мак

14-18 101
 17:5 101

Новый Завет

Мф

1:1 56
 1:2 54, 57
 1:2-16 56
 1:3 33, 57
 1:4 75
 1:5 31, 33, 74, 75, 79,
 383⁵³
 1:6 259, 435⁸
 1:7 75
 1:9 382⁴⁶
 1:10 382⁴⁶
 1:11 57, 58
 1:11-12 379⁸

1:11-17 54
 1:12-13 119
 1:17 57, 379⁸
 1:21 61
 2 64
 2:2-12 59
 2:6 226
 2:11 336
 4:21 259, 435⁸
 7:5-13 87
 8:5-13 424²²⁹
 9 340
 10:2 237, 259
 10:2-3 435⁸

10:3 259, 261
 11:4 357
 11:7-9 195
 11:21 194
 12 340
 13:16-17 357
 13:33 431³³⁵
 13:55 117, 257
 14:3 33
 14:20 87
 15:21-28 84, 85
 15:22 351
 15:27 86
 15:29-31 87

- 15:31 87
 15:32-39 87
 15:36-37 87
 18:17 443²⁶
 18:21 292
 20:8 182
 20:20 164, 289, 361
 22:13 210
 22:16 186
 25:1-2 431³³⁵
 25:7-9 387¹⁶
 26:8-9 362
 26:56 164
 27:32 289
 27:55 289, 357, 406¹⁰
 27:55-56 158, 263, 289, 300
 27:56 229, 235, 259, 262, 281, 285, 286, 288, 463¹²⁸
 27:61 229, 235, 281, 288, 300, 301, 463¹²⁸
 28:1 229, 235, 281, 288, 289, 301, 463^{120, 128}
 28:6 357
 28:7 337
 28:9 336
 28:9-10 270
 28:10 337
 28:16 327
 28:17 336
 28:18-20 59, 88, 337
- Мк**
 1:29-32 240
 1:31 210
 1:44 348
 3:6 186
 3:14 158, 237
 3:16-19 290
 3:17 259
 3:18 259, 261
 3:21-25 275
 3:21-35 274
 3:31-35 165, 240, 309
- 4:10 433³⁵³
 4:40 349
 4:41 351
 5:14 460⁸⁵
 5:15 349, 351
 5:21-43 240
 5:22-24 163
 5:33 349, 351
 5:34 460⁷⁷
 5:35-43 163
 5:37 360, 362
 6:1-6 194
 6:3 117, 257, 309
 6:7 270, 359
 6:17 33
 6:17-29 431³³⁰
 6:19 33
 6:20 349
 6:21 186
 6:22 33, 375¹¹
 6:30 237
 6:50 349
 7:24 85
 7:24-30 240
 7:26 83
 8:31 349
 9:2 360
 9:5 346
 9:6 349, 352
 9:31 349
 10:28-30 275
 10:33-34 349
 10:34 307, 312
 10:34-35 307
 10:35 308
 10:46 290, 302, 307, 312, 449^{94, 96}
 10:46-52 350
 12:13 186
 12:41-44 163, 240
 13:3-4 292
 13:9-13 353
 13:10 353
 13:14 460⁷⁷
 13:14-27 353
- 14:3 448⁸⁵
 14:3-9 240, 309, 353
 14:3-10 431³³⁵
 14:9 353, 354
 14:14-15 276
 14:27 276, 277
 14:27-28 460⁷⁸
 14:28 346, 347, 353,
 14:29-31 348, 353
 14:33 360
 14:50 276, 347
 14:51 356
 14:51-52 308
 14:52 347
 15:21 229, 289, 356, 400⁵⁷,
 431³²¹, 448⁸⁵
 15:40 164, 165, 229, 235,
 259, 262, 274, 275,
 277, 279, 283-286,
 288, 306, 308, 309,
 357, 441⁷, 442¹⁹, 460⁷⁶,
 462⁹⁷, 463¹²⁸
 15:40-41 158, 240, 263,
 276, 281, 288, 289
 15:41 357, 406¹⁰
 15:47 164, 229, 235, 240,
 259, 260, 275, 281,
 288, 306, 357, 435⁸,
 450², 463¹²⁸
 16:1 164, 165, 229, 235,
 259, 262, 275, 279,
 281, 283, 284, 288,
 290, 301, 306, 308,
 435⁸, 450², 463¹²⁸
 16:1-8 240, 242, 453²¹
 16:4 96
 16:6 316, 357
 16:7 346, 348, 353, 354,
 432³⁴⁹, 452¹², 460⁷⁸
 16:8 345, 346, 348-352,
 354
 16:9-20 318
 16:11 327
 16:12-13 432³⁵⁰
 16:18 233

Лк			
1	33, 95, 97-101, 109, 121, 387 ¹⁵	2:32 388 ²¹	8:9 433 ³⁵³
1:2	464 ¹³⁶	2:34 108, 113	8:43-48 251
1:5	115, 138, 239, 388 ²¹	2:36 123, 126, 133, 139, 140,	8:51 362
1:5-80	91, 92, 97, 98	2:37 143, 145	9:1 157, 158, 433 ³⁵³
1:13	391 ⁴⁹	2:38 125, 143, 144, 401 ⁷⁰ ,	9:1-6 156
1:15	109	402 ⁸⁴	9:7-9 185
1:20	461 ⁸⁶	3:19 33	9:9 238
1:25	102, 109, 116,	3:23 379 ⁹	9:10 237, 433 ³⁵³
1:27	115, 116, 117	3:23-38 118	9:12 433 ³⁵³
1:31-37	101	3:27 119	9:13 159
1:32	117	4:18 197	9:18 159, 340
1:33	103	4:22 117	9:22 159, 340
1:34	117	4:25-26 239	9:28 250
1:36	115	4:39 210	9:43 159, 340
1:38	110	4:44 157	9:44 159, 340
1:39-45	94, 95	5:11 160	9:51-18:14 431 ³³³
1:41-45	101	6:13 237, 433 ³⁵³	9:59-60 165
1:42	102	6:13-16 157	10:1 157, 158, 270
1:43	116	6:14-16 185, 290	10:1-20 156, 241, 243, 252
1:45	110	6:15 259, 261	10:23-24 357
1:46-55	114	6:16 259, 435 ⁸	10:38 209, 316
1:48	103, 104, 110, 112, 114, 115, 388 ³⁰ , 390 ³⁶	6:17 157, 158, 243, 339	10:38-42 239, 240, 295
1:49	111, 112	6:24-25 195	10:39 266
1:50	113, 390 ³⁶	6:30-36 212	10:40 210
1:51	111, 113, 392 ⁶²	7:1-10 167, 424 ²²⁹	10:58 160
1:52	112, 115	7:11 158	11:21 159
1:52-53	390 ³⁶	7:11-17 239-241	11:27 351
1:55	390 ³⁶	7:22 357	11:27-28 165, 239
1:59-60	391 ⁴⁹	7:24-25 195, 196	11:49 243, 431 ³²⁸
1:59-63	109	7:33-34 196	12:15 159
1-2	386 ⁷ , 389 ³⁵ , 391 ⁴¹ , 431 ³³⁴	7:36-50 239, 240, 253	12:33 159
2	109	8:1 157, 339	12:37 210
2:1	388 ²¹	8:1-3 51, 155, 156, 157, 158, 159, 239, 240, 243, 250-253	12:41 292
2:1-52	91	8:2 181, 406 ⁶	12:44 159
2:7	179, 285	8:2-3 30, 34, 158, 207, 210, 212, 234, 235, 237, 250, 251, 289,290, 339, 405 ⁶ , 407 ¹⁹ , 447 ⁷⁵ ,	12:53 165
2:8-20	118	459 ⁶⁰ , 463 ¹²⁹	13:1-3 238
2:11	118, 119	8:3 155, 160, 163, 182, 196, 197, 210, 211, 235, 270, 361, 405 ⁶ , 406 ⁶ , 407 ¹⁵ , 420 ¹⁷³	13:1-5 238
2:24	118		13:10-17 239-241
2:25	139, 144, 401 ⁷⁰ , 444 ³⁵		13:13 351
2:28-32	402 ⁸⁴		13:16 285
2:31-32	144		13:20-21 431 ³³⁵
			13:31-32 165, 238
			13:32 194
			14:26 165

- 14:33 159
 14:37-41 328
 15:8-10 239, 240
 15:9 96
 16:1 159
 17:5 237, 433³⁵³
 17:8 210
 18:1-5 176
 18:1-14 239, 240
 18:28-29 160
 18:28-30 165
 18:31 159, 251, 340, 433³⁵³
 18:32-33 158, 340
 18:35 290
 19:2-10 163
 19:8 159, 162
 19:37 157, 243, 339, 340
 21:24 217
 22:3 433³⁵³
 22:8 159
 22:14 237, 433³⁵³
 22:25-27 210, 211
 22:27 210, 211
 22:30 402⁸⁴
 22:47 433³⁵³
 23:4-12 238
 23:8 185
 23:12 431³³²
 23:27-31 239
 23:29 243
 23:49 158, 234, 251, 263, 275-277, 289, 340, 357
 23:50 250
 23:55 289, 357
 23:55-23:56 235
 23:55-24:4 96
 23:55-24:11 158
 23:56-24:9 289
 24 236, 242, 459^{60, 61}
 24:1-9 453²¹
 24:1-11 242
 24:4 242
 24:6 158, 234, 340, 432³⁴⁹
 24:9 243, 340, 458⁶¹
 24:9-10 235, 236
 24:10 155, 158, 229, 234, 235, 237, 243, 259, 275, 281, 285, 288-290, 295, 357, 435⁸, 458⁵⁸
 24:10-11 327
 24:11 327, 344, 369, 387¹⁹, 456⁴⁶, 458⁵⁸
 24:12 227, 337, 457⁵¹
 24:13 340, 458⁶¹
 24:13-32 243
 24:18 238, 243, 264, 430³⁰⁹
 24:21-24 338
 24:22 341, 458⁶¹
 24:22-23 337
 24:22-24 334
 24:24 278
 24:25 334, 337
 24:28 464¹³⁰
 24:33 236, 243, 341, 369, 458⁶¹
 24:34-35 327
 24:36-49 236
 24:36-53 369
 24:48 369
- Ин**
- 2:1 257
 2:1-2 276
 2:3 257
 2:5 210
 2:12 257, 258, 276
 4 352
 4:46-54 163
 4:8 159
 4:28-30 352
 4:39 352
 4:46 184
 4:53 184
 6:23 193
 6:42 257
 6:71 259, 435⁸
 7:5 276
 10 342
 10:3-5 342
 10:14 342
 10:27 342
 11 308, 309, 449¹⁰³
 11:1-2 267
 11:1-22 295
 11:32 461⁹²
 12:1-8 461⁹²
 12:2 210, 295
 12:2-3 267
 12:3 448⁸⁵
 12:6 162
 13:1-20 211
 13:2 259
 13:14 211
 13:16 460⁷²
 13:26 259
 13:29 162
 13:36-37 292
 14:5 292
 14:8 292
 14:22 292
 14:21 342, 459⁶⁸
 14:23-24 459⁶⁸
 16:32 277
 19:15 164
 19:23 258
 19:24-25 258
 19:25 256, 257, 261, 266, 272, 276, 281, 290, 361, 432³⁵¹, 435⁸, 442^{14, 19}, 445⁴¹, 463¹²⁴
 19:25-27 272, 442¹⁴
 19:26 259
 19:26-27 272, 273, 277
 20 242
 20:1 290, 445⁵¹
 20:1-2 464¹³⁶
 20:1-18 272
 20:2 277, 324, 357
 20:3-10 277, 464¹³⁶
 20:11-18 362
 20:11-13 464¹³⁶
 20:14-17 268
 20:17 343, 459⁶⁵
 20:18 237, 343
 20:19-23 342

- 20:21 342
 20:24–25 328
 20:24–29 283
 20:25 343
 20:26–29 342
 20:29 344
 21 322, 343, 458⁵⁴
 21:2 258, 343
 21:14 459⁶⁷
 21:15 259
 21:16 259
 21:17 259
 21:15–22 342
 21:23–24 272
- Деян**
 1 368
 1:1 237
 1:2 368, 458⁶¹
 1:3 368
 1:4 368, 462⁹⁶
 1:8 368
 1:12–13 368
 1:13 259, 261
 1:13–14 465¹⁴³
 1:14 237, 275, 369, 459⁶⁰
 1:15 243, 340, 435⁸, 465¹⁴³
 1:15–26 458⁶¹
 1:21 236
 1:21–22 233, 236, 368, 458⁶¹
 1:21–23 243
 1:22 368
 1:23 233, 368, 430³¹⁶
 2:9 133, 397³⁰, 402⁸⁴
 2:14–36 367
 2:32 368
 2:44–45 162
 2:46 162
 3:12–26 367
 3:13–14 366
 3:15 368
 4:32 159
 4:32–51 162
 5:32 368
- 5:34 135
 5:36–37 400⁵⁷
 6:1 158, 400⁵⁷
 6:1–2 210, 424²³⁵
 6:9 400⁵⁷
 8:26–39 167
 9:7 365
 9:36 209
 9:39 209
 10:1–48 167
 10:34–43 367
 10:40–41 368
 10:41 369
 11:29 159, 211
 12:12 209, 233, 266, 412⁷⁸
 12:12–13 162
 12:25 159, 211, 233
 13:1 165, 167, 185, 238
 13:16–41 367
 13:22 435⁸
 13:28 366
 13:30–31 368
 13:31 236, 369
 14:14 431³²⁸
 15:14 264, 429³⁰⁴
 15:22 431³²², 437⁴⁰
 15:27 431³²²
 15:32 431³²²
 15:34 431³²²
 15:37–39 233
 15:40 431³²²
 16:1 423²²³
 16:14 179
 16:14–15 209
 16:19 431³²²
 16:25 431³²²
 16:29 431³²²
 16:37 232
 17% 406⁶
 17:4 431³²²
 17:10 431³²²
 17:12 167
 17:14 431³²²
 17:15 431³²²
 18:2 209
- 18:5 431³²²
 18:26 267
 19:31 167
 20:4 259, 435⁸
 21:8 433³⁵⁴
 21:8–9 238
 21:16 238, 400⁵⁷, 430³¹¹
 22:9 365
 26:7 402⁸⁴
 27:2 426²⁶⁰
 28:21 135
- Иак**
 2:25 77, 382⁴³
- 1 Петр**
 5:12 431³²²
 5:13 229, 232
- 2 Петр**
 1:1 264, 429³⁰⁴
- Рим**
 7:23 217
 10:11 415¹¹⁰
 15:25 159
 16 216, 217, 229
 16:1 268
 16:3 215, 217, 267, 425²⁴²
 16:3–15 34
 16:4 427²⁶³
 16:6 217, 229, 430³¹⁹
 16:7 212–216, 219–221, 223–227, 231, 232, 269, 373, 426²⁵⁸
 16:9 216
 16:10 415¹¹⁰
 16:11 216, 414¹¹⁰
 16:12 215, 438⁵³
 16:13 217, 229, 431³²¹, 448⁸⁵
 16:15 216, 438⁵³
 16:21 216, 430³¹⁰
- 1 Кор**
 1:1 268

4:9 228	1:19 431 ³²²	1 Фес
5:5 371	8:22 268	1:1 431 ³²² , 437 ⁴⁰
7:12-16 268	8:23 227, 268	2:7 228
9:1 228, 237, 343	9:3 268	3:2 268
9:5 228, 267-271	10:5 217	2 Тим
9:6 228	12:4 349	3:6-7 454 ²⁸
11:12-16 372	Гал	4:11 214, 232
15 314-317, 366, 367, 369, 370, 371	1:2 268	4:19 267
15:3-7 316, 373	1:19 228	Фил
15:4 369	4:25 420 ¹⁷⁵	1:1 217
15:5 228, 372, 457 ⁵³	Флп	1:2 217, 268
15:6 367, 370	2:25 217, 227, 268	1:24 214, 232
15:7 228, 265, 276	4:21 268	1:10 217
15:8 367	Кол	1:13 217
15:8-10 372	4:3 217	1:23 217
15:9 228	4:10 217, 232	Евр
16:11-12 268	4:11 430 ³¹⁷	11:31 77, 382 ⁴³
16:12 268	4:12 217	
16:19 267	4:14 214	
2 Кор	4:18 217	
1:1 268		

Памятники ветхозаветно-иудаистской литературы

Апокрифические книги Ветхого Завета

2 Вар (Апокалипсис Варуха)	2 Ен	Завет Иуды
44:7 139,401 ⁶⁹	1 347	9:1 70
62:5 395 ⁸	2	10:1-2 68, 69, 71, 74
77:17 395 ⁸ , 403 ⁹²	Жития пророков	10: 6 68
77:22 129, 147	3:16 397 ³²	11:5 381 ³⁵
78:1 129, 147, 395 ⁸ , 403 ⁹²	3:17 129	Завет Левия
Вознесение Исаяи	6:2 80	11:1 69, 70, 380 ²⁹
1:2 81	Завет Асира	Завет Моисея
3:2 395 ⁸ , 397 ²⁷	7:6 397 ³²	3:4 395 ⁷
4:22 81	Завет Иова	3:6 395 ⁷
1 Ен	1:1 77	4:9 395 ⁷ , 403 ⁹⁰
106:4 460 ⁸⁵	1:6 383 ⁵¹	

Иосиф и Асенефа	29: 18 70	41:45 70
14-17 96	30:1-7 70	
21:10-21 388 ²⁰	30:8-17 70	Пророчества Сивилл
	34:20 69, 70, 71, 381 ³²	2:170-176 148
Книга Юбилеев	34:21 70, 71	2:171 395 ⁷
7:18 68, 69	37:9 381 ³³	13:56 385 ⁶⁷
9:2-6 68	37:9-10 381 ³³	
9:5 68, 69,	37:12 381 ³³	Псалмы Соломона
16:30 71	38:3 381 ³³	17:30 224
19:10 380 ²⁹	40:10 70	
22:20 70	41 381 ³⁴	Свиток войны (1QM)
25-27 101	41:1 69, 70, 74	1:2-3 403 ⁹³
25:1-5 70	41:1-2 68, 69, 70, 74, 380 ²⁷	2:2-3 148
27:10 70	41:6 381 ³⁴	3:13-14 148
27:12 70	41:7 71, 381 ³⁵	4:16 148
27: 13 70	41:13 381 ³⁴	5:1-2 148
29:12 70	41:17 381 ³⁴	6:10 148

Толковательная литература

Аггада	Моэд Катан 20 133	Абода Зара 7 132
Аггадат Эстер 3:1 201	Йебамот 16-17 128	34 135
	Кетубот 10 173	39 135
Вавилонский талмуд	82 173	Семахот 12:2 133
Берахот 8 135	104 177	
Шаббат 121 183	105 132	Иерусалимский
Йома 18 178	Назир 44 133	Талмуд
Сукка 27 183	Сота 11 384 ⁶¹	Бава батра 15 77
Таанит 11 135	Киддушин 72 128	8:1 168
24 400 ⁵⁹	Сангедрин 11 135	16 168
Мегилла 14-15 77, 78, 79	110 395 ⁹	Сангедрин 1:2 [18] 134, 135

Таргумы

Таргум Псевдо-Ионафана	Таргум Ионафана к Большим пророкам 106	Таргум на Руфь
Быт 38:6 72		4:20 80
Быт 38:24 72		Таргум на 1 Пар
Таргум на Судей	Таргум Иова	2:19 77
1:16 384 ⁶⁰	2:9 77	2:54 80
		2:55 81

4:4 77

Таргум 1 на Есф
5:1 201Таргум 2 на Есф
3:1 201

Мидраши

Бытие Рабба

20:6 455³⁷
33:5 135
45:10 455³⁷
48:20 455³⁷
57:4 77
63:7 455³⁷
85:4 81
85:10 72

Исход Рабба

1:17 77, 384⁵⁷
48:4 77, 384⁵⁷

Левит Рабба

25:6 72
32:5 430³¹⁵

Числа Рабба

4:8 72
8:9 77, 78
10:5 333, 384⁵⁹
15:19 81

Руфь Рабба

2:1 381³⁹, 383⁵⁶
2:1-4 78, 79, 383⁵⁶
2:2 383⁵⁶
2:4 383⁵⁶
8:1 72

Песнь Песней Рабба

56:6 430³¹⁵Меxильта равви
ИсмаилаНа Исход 18:27 384⁶¹

Мидраш Сифре

Числа
78 78, 79
Второзаконие
281 177
357 146
269:1 395⁹

Мишна

Маасер Шени 5:4 [56] 135

Шаббат 2:1 132
Шекелим 3:4 134
Рош га-Шана 1:3-4 135
Таанит 4:5 132
Йебамот 6:4 416¹²²
Кетубот 8:1 410⁵⁰
Назир 3:6 400⁵⁷
Бава Батра 5:2 132
8:1 412⁷⁶
8:2 168
8:5-7 172
5:4 132
Сангедрин 10:3 149, 395^{7,9}
Охалот 17:5 135

Тосефта

Сангедрин 2:6 134, 135
Йадаим 2:20 168

Соферим

13:6 201

Авторы иудейской традиции

Иосиф Флавий

Жизнеописание (Vita)

5 430³¹⁶
32 186, 416¹¹⁶
32-34 193
33 187, 413¹⁰⁰, 415^{110? 116}
34 416¹¹⁷
35 193, 197
65 186, 192
66 193, 416¹²⁵
66-67 19369 186
87 416¹¹⁷
96 187, 415¹¹⁰
112 414¹⁰⁴, 415¹¹¹
119 413⁹⁷
126-128 182
131 188, 417¹³¹
134 197, 416¹¹⁸, 416¹²⁵
134-135 193
149 414¹⁰⁴, 415¹¹¹
175 416¹¹⁷177 414¹⁰¹
220 415¹¹¹
246 195, 416¹¹⁷
266 415¹¹¹
296 186
305 415¹¹¹
382 415¹¹⁶
388-389 415¹¹⁶
392 414¹⁰¹
393 415¹¹⁶
427 430³¹⁶

- Иосиф Флавий**
Иудейская война
- 1.319 186
1.487 183, 205
1.576 204
1.577 204
1.646 409⁴²
1.199 413⁸⁹
2.98 409⁴²
2.117 412⁸⁹
2.169 412⁸⁹
2.223 412⁸⁹
2.247 412⁸⁹
2.252 412⁸⁹
2.271 412⁸⁹
2.273 412⁸⁹
2.369 193
2.418 224
2.566 416¹²⁵
2.595 182
2.597 188, 417¹³¹
2.599 416¹²⁵
3.450 416¹²⁵
4.567 409⁴⁵
4.576 400⁵⁷
5.252–253 400⁵⁷
5.5 259
5.6 259
5.11 259
5.249 259
5.250 259
5.398 259
6.305 413⁸⁹
6.335 400⁵⁷
- Иосиф Флавий**
Иудейские древности
- 1.124 423²²⁴
1.143–144 68,
1.151 380²⁹
1.152 262
1.153 380²⁹
1.213 455³⁷
1.257 331
2.210–218 330
- 2.219 328
3.54 77
5.8–10 63
5.8–15 383⁵³
5.8–30 74
5.11–14 77
5.12 383⁵⁵
5.200–209 331
5.276–281 455³⁶
5.318–323 383⁵⁰
6.224–225 183
9.279 127
10.59–61 331
11.131–132 131
11.131–133 128, 135
11.133 147, 395⁷
12.239 430³¹⁰
12.385 429³⁰⁷
13.75 431³²⁶
13.78 431³²⁶
13.79 431³²⁶
14.143 413⁸⁹
14.183 414¹⁰⁶
15.406 412⁸⁹
16:220 183
16:220–225 205
16:280 183
16:296 183
17.20 414¹⁰⁸
17.41–42 208
17:56–57 204
17.147 409⁴²
17.189 409⁴²
17.321 409⁴²
18.33 413⁸⁹
18.38 188
18.158 183
18.194 182
18.237 413⁸⁹
18.273 415¹¹¹
18.311–313 134
18.379 134
19.363 413⁸⁹
20.2 412⁸⁹
20.14 412⁸⁹
- 20.43 399⁵¹
20.49–51 400⁵⁷
20:68 397²⁶
20.71 400⁵⁷
20.94–95 400⁵⁷
20.97 412⁸⁹
20.99 412⁸⁹
20.107 412⁸⁹
20.132 412⁸⁹
20.139 205
20.142 412⁸⁹
20.145 205
20.162 412⁸⁹
20.197 413⁸⁹
20.213 416¹²²
20.222 416¹²²
- Иосиф Флавий**
Против Аппиона
- 1.51 415¹¹⁰
- Послание Аристеея**
- 32 131
39 131
45–50 131
- Филон**
Александрийский
Аллегиии Закона
- 199 183
203 183
299 412⁸⁹
- Филон**
Александрийский
Вопросы на Бытие
- 4.15 454²⁶
- Филон**
Александрийский
О бегстве
- 10 224
- Филон**
Александрийский

О добродетелях	18:13–14 73	33:4 109
220–222 74	20:7 73	33:6 108
	21:1 73	40:4 454 ²⁶
Филон	23:5 101	40:5–7 387 ²⁰
Александрийский	23:7–8 101	42 391 ⁴⁸
О посольстве к Гаю	23:7 102	42:1–5 331
216 134	29 409 ³⁸	42:1–43:1 102
	29:1 409 ³⁸	42:3–7 96
Филон	30 455 ⁴⁰	42:4–5 332
Александрийский	30–33 101	42:5 387 ¹⁹
О херувимах	30:1 73	42:6–7 332
45–47 388 ²⁷	31: 1 121	44:2 383 ³²
	31:3–9 101	44:7 73
Филон, псевдо	31:7 121	45:3 73
Библейские древности	31:9 121	49:8 102
4:11 455 ⁴⁰	32:1 110	50–51 102
4:14 381 ³²	32:1–17 97	50:1–2 95
8:7–8 77	32:5 102	50:2 102
9:5 73	32:12 101, 103	51:2–6 108
9:8 262	32:16–17 110	51:3–6 97, 105
9:10 96, 329	32:14–15 455 ⁴⁰	
9:16 330	33:1 109, 454 ²⁶	

Античная литература

Аристофан Женщины в народном собрании	Ксенофонт Анабасис	6.1 224
727 435 ¹²	3.4.10–12 150	12 426 ²⁵⁸
		22.2 428 ²⁹⁰
Гален	Ликург	Плутарх
О способе врачевания	Против Леократа	О том, что Пифия более не прорицает стихами (De Pyth.)
14.10.242 224	129 224	25 454 ²⁸
Геродиан	Лукиан Гармонид	Плутарх Нравы
История Римских императоров	1.17 224	205A 435 ^{8, 13}
1.7 224	Лукиан Меркурий	407C 454 ²⁸
Еврипид Ваханки	Лукиан О блудницах	Руф Медик
967 224	1.2 224	Медицинские вопросы
Еврипид Ипполит	Лукиан Перегрин	20 224
103 224	4 428 ²⁹⁵	

Страбон География
1.2.8 329

Ювенал Сатиры
6.511-591 454²⁸

Памятники раннехристианской литературы Новозаветные апокрифы

Деяния Фомы
20-42 446⁶⁰

Диалог Спасителя
126:17 445⁵⁴, 446⁶⁷
131:19 445⁵⁴, 446⁶⁷
134:25 445⁵⁴, 446⁶⁷
137:3 445⁵⁴, 446⁶⁷
139:8 445⁵⁴, 446⁶⁷
140:14 445⁵⁴, 446⁶⁷
140:19 445⁵⁴, 446⁶⁷
140:23 445⁵⁴, 446⁶⁷
141:12 445⁵⁴, 446⁶⁷
142:20 445⁵⁴, 446⁶⁷
143:6 445⁵⁴
144:5 445⁵⁴, 446⁶⁷
144:16-145:5 293, 294
144:22 445⁵⁴, 446⁶⁷

**Евангелие детства
Псевдо-Матфея**
13 284

Евангелие от Марии
10:1-17:20 298
10:2-3 295
10:10-17:7 446⁶⁷
17:7-18:21 458⁵⁵
17:16-22 456⁴³
18:10-15 293
18:14-15 295

Евангелие от Петра
12:50 445⁵¹
12:50-13:57 452¹⁵

Евангелие от Филиппа
59:6-11 281, 442¹⁹, 445⁵⁴,
446⁵⁴
63:25-30 282, 443²³
63:32-36 441¹²
63:33 445⁵⁴
63:33-64:5 293, 295
63:34-35 442¹⁴
70:9-17 447⁶⁹
73:9-15 282, 443²³

Евангелие от Фомы
21 294, 445⁵⁴, 446⁶⁷
22 294
37 294
61 292, 294, 298, 311
114 294, 445⁵⁴, 458⁵⁵

**Книга воскресения
Варфоломея**
8:1 285, 448⁸⁷

**Книга Иосифа
Плотника**
2:3 284
8:3 284
14 441⁹

**Первый Апокалипсис
Иакова**
36:20-22 291
38:16-17 291
40:25 445⁵⁴
40:25-26 291, 296
40:25-41:18 294
40:26 295, 445⁵⁴

**Протоевангелие
Иакова**
1:1 118
5:2 118
9 441⁹
9:2 118, 282
13:1 118
17:1-2 282
17:2 283
18:1 282
19:2 285
19:3 282, 283
20 443²⁸
20:1 283, 285
20:2 443²⁸
20:4 283
25:1 282, 283

Пистис София
19 293, 295
38-39 295, 445⁵⁴
42-43 294
54 295
57 295, 445⁵⁴
58 295
59 306, 446⁵⁴
61 306
61-62 446⁵⁴
62 306
73 295, 445⁵⁴
80 295, 445⁵⁴
97 293, 295
132 295
145 285

Премудрость Иисуса Христа

90:17-18 291
 98:9 445⁵⁴, 446⁶⁷
 114:8 445⁵⁴, 446⁶⁷

Псалмы Фомы

16 292, 311-312, 439¹

Тайное Евангелие от Марка

10:34 312
 10:46 312

Раннехристианская патристическая литература**Анастасий Синаит**

Вопросоответы
 153 441⁷, 442¹⁹

Апостольские постановления

3.6 281, 299, 306
 3.9 306
 3.15 438⁵⁷

Апостольский церковный порядок

26 295
 26-28 306

Дидаскалия (эфиопская, сирийская)

3:1-13=14-15 299
 3:6 295, 306
 3:9 306
 3:12=15 299, 306
 3:12=16 299, 438⁵⁷
 21 451¹⁰

Евсевий Кесарийский**Евангельские приутовления**

9.25.1-3 77
 9.29.1-3 381³⁵

Евсевий Кесарийский Церковная история

1.7.14 263, 267
 2.16.1 447⁷⁷
 3.11 261

3.23.3 262

3.23.6 262

3.32-33 146

3.32.6 261

3.36 146

3.39.9 431^{325, 329}

4.22.4 261

Епифаний Кипрский Анкорат

60:1 280, 441⁶

Епифаний Кипрский Панарий

26.8.1-3 297, 445⁵⁴

26.8.2-3 298, 446⁶⁷

78.7.2 441⁷

78.7.6 442¹⁹

78.7.8 442¹⁹

78.8.1 280, 441⁵

78.8.1-2 441^{7, 11}

78.8.6 441⁷

78.9.6 280, 441⁵

78.13.2 299

79.7.3-4 448⁸⁵

Ерм Пастырь

Видения 2:4 409⁴⁵

Ефрем Сирин**Гимны о девстве**

24 394¹

Завет Господа нашего

1 299

1:2 299

1:15 298, 299

1:16 295, 298

1:19 298

1:23 298

1:25 298

1:40-43 298

1:46 298

2:4 298

2:19 298

Ипполит Римский О Песни Песней

Фр. 15 295, 299

Ипполит Римский Опровержение всех ересей (Философумена)

5.7.1 445⁵⁴

5.7.1-9 447⁷⁰

5.7.9 293

5.7.1 297

10.9.3 297, 445⁵⁴

Ипполит Римский Толкование на книгу Даниила

2.19.5 382⁴³

Ириней Лионский Против ересей

1.2.3-4 443²⁰

1.8.1 443²⁰

3.11.7 447⁷⁶

- Иустин Философ**
Диалог с Трифоном иудеем
 111.4 382⁴³
- 1 Клим (1-е Послание Климентга Римского)**
 5:2 394⁷⁶
 12:1 382⁴³
 12:1-8 77
 12:2 259
 12:3 382⁴³
 12:5-8 383⁵⁵
- 2 Клим**
 5:3 292
 12:2 294
- Климент Александрийский**
Педагог
 34.28 454²⁸
- Климент Александрийский**
Послание к Феодору
 1.19-20 447⁷⁷
 3.11-13 303
 3.14-16 302
 67 293, 310
- Климент Александрийский**
Строматы
 3.6.45 293, 310
- 3.6.53.3 271
 3.9.63 293, 310
 3.9.64 293, 310
 3.9.66 293, 310
 3.13.92 293, 310
- Коммодиан**
Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentes (Carm. Apol.)
 940-944 403⁹⁵
 941-986 148
 943 148
 959-960 403⁹⁵
- Коммодиан**
Instuccioncs adversus gentium deos (Instr.)
 1:42 148
 1: 30-42 403⁹⁵
- Минуций Феликс**
Октавий
 8-9 454²⁸
- Мученичество Поликарпа**
 14:1 224
- Ориген**
Беседы на книгу Иисуса Навина
 3.3-5 382⁴³
 7.5 382⁴³
- Ориген**
Против Цельса
 1.65 447⁸³
 2.55 329
 3.55 454²⁸
 5.62 295, 297, 301, 445⁵⁴
- Ориген**
Толкование на Евангелие от Матфея
 16.5-12 382⁴³
 141 301, 445⁴⁶
 144 301
- Послание апостолов**
 9-10 295
 9-11 299
 10 327
 11 328
- Тертуллиан**
О плоти Христа
 7.9 441¹¹, 442¹⁸
- Тертуллиан**
Против Маркиона
 4.19.1 447⁷⁵

12 религий, которые меняют мир сегодня

Все об их истории, учении, практиках и значении

Мэри Пэт Фишер

Эта книга переиздавалась на Западе не менее 10 раз, ставши одним из самых лучших изданий для тех, кто интересуется мировыми религиями. Ее можно использовать и как справочник по религиоведению в образовательных целях, и как увлекательное чтение о человеческих поисках счастья, смысла и мудрости в жизни.

Вы узнаете о самом главном и значимом в мировых религиозных традициях, в том числе, новых религиозных движениях, только начинающих расти: история появления и распространения, главные святыни, ключевые идеи и понятия, популярные духовные практики, мудрость великих ученых и религиозных лидеров.

Основной упор сделан на личном восприятии приверженцев той или иной религии, их собственном понимании своей традиции и актуальности рассматриваемых религий в современном мире.

В число двенадцати религий вошли иудаизм, христианство, ислам, конфуцианство, индуизм, буддизм, даосизм, синто, зороастризм, сикхизм, джайнизм, новые религиозные движения.



Книги по религии

Издательство «ЭКСМО»

Лучшие зарубежные издания, самые интересные книги российских авторов по мировым религиям, христианским конфессиям, атеизму.

Наша цель — просвещать и поднимать уровень общественных дискуссий о месте религии в современном мире. Мы даем возможность высказаться верующим и атеистам, представителям традиционных конфессий и новых религиозных движений.

Попытки выразить идею Бога, сделать мир лучше, а себя — совершеннее, принципы жизни со смыслом — все это на страницах наших книг по религии: лучших современных и классических работах, популярных и научных трудах.

Религия именно такова, какой ее представляют люди: богословы, священники, специалисты, обычные верующие. А люди — это то, что они читают.

Сообщество читателей, авторов и издателей в интернете

Анонсы, рецензии, обмен мнениями, интервью с авторами и многое другое здесь:

<https://www.facebook.com/groups/religion.diy/>

Уже несколько участников сообщества стали нашими авторами. Не упустите свой шанс!

У вас есть возможность выбрать обложку, которую вы хотели бы видеть на книге интересного вам автора. Ваши опыт и знания помогают нам радовать вас.

