

Тело Истины и его измерения

Канонизация Нового Завета в контексте

В течение последнего столетия канонизация Нового Завета остается одной из самых неприятных проблем в исследовании раннего христианства. Сегодня все еще продолжается спор между такими последователями Адольфа фон Гарнака, как рыцарь Ганс фон Кампенхаузен, который настаивает на первостепенном значении Маркиона¹, и теми, для кого процесс канонизации должен рассматриваться, как внутреннее развитие ранней церкви. Вернер Георг Кюммель, последователь Теодора Цана, является, вероятно, главным представителем этого течения мысли, по крайней мере, в рамках германской протестантской науки.²

Гарнак прямо связал процесс канонизации во втором столетии со смелой попыткой Маркиона утвердить новую религию на новом собрании текстов и его отказом от Септуагинты и большинства известных христианских сочинений, включая Евангелия. Как известно, Цан вопреки Гарнаку утверждал, что сложный процесс, в ходе которого возник Новый Завет в том виде, в котором мы его знаем, был продуктом внутреннего развития христианской церкви во втором столетии и не отражал реакции на весьма взыскательный выбор Маркиона. Более широкий религиозный контекст процесса канонизации, особенно иудейское и гностическое измерения раннего христианства, остаются предметом изучения. Это честь и удовольствие – представить некоторые размышления по этому вопросу Курту Рудольфу, который постоянно настаивает – в век неуклонного сужения интеллектуальных горизонтов – на более широком контексте исследования раннего христианства.

1. Канонизация

Следует сделать несколько предварительных замечаний о процессе канонизации, который, как представляется, не был достаточно изучен в сравнительной перспективе.³ В последнее столетие исследование канонизации еврейской Библии и Нового Завета значительно продвинулось, и прогресс в изучении одного положительно отражался на другом.⁴ Эта модель, способная показаться вполне естественной, все же таит в себе определенную опасность. Например, не было отмечено с достаточной ясностью, что эти два процесса канонизации не во всем сопоставимы друг с другом.

Важнейшее различие заключается в том, что Танах может быть назван первичным каноном, тогда как Новый Завет отражает вторичную канонизацию, основанную на существовании другого, первичного корпуса текстов. Не следует забывать очевидного факта, что первым Священным Писанием ранних христиан была Септуагинта, и что тексты Нового Завета дополнили, а не заменили ее. Как вторичный процесс, канонизация Нового Завета не могла быть полностью аналогичной канонизации Танаха. Вторичный религиозный текст находится в сложных взаимоотношениях с первичным текстом. Природа этих взаимоотношений в первую очередь герменевтическая. Новый текст постоянно ссылается на старый, явно и скрыто. В этом смысле, он задуман как ключ к правильному пониманию или истолкованию первичного текста.

Следует подчеркнуть существование различных видов процесса канонизации. *Религиозная* канонизация не то же самое, что *культурная*, то есть процесс, в ходе которого текст становится основополагающим или сущностным для культуры (а не для религиозной

общины). Например, канонизация греческих классиков, начиная с четвертого столетия до н.э. и в особенности александрийскими лексикографами и учеными, очевидно, была именно *культурной* (а не религиозной) канонизацией. В случае христианской Библии можно говорить о двух процессах канонизации. Первый, религиозный, во втором столетии, а второй, культурный, в ходе четвертого столетия, когда библейский текст стал частью образования господствующих классов римского общества. Затем Библия, включая Ветхий Завет, была включена в *res maiorum* культурной элиты и стала главным источником политических *exempla* от поздней античности и вплоть до Спинозы.

Наконец, следует упомянуть еще один вопрос: когда (и как) тексты перестают быть каноническими? Мы можем проследить процесс, в ходе которого тексты, в различном историческом контексте, утрачивали свою былую каноничность. Есть, по меньшей мере, два пути, посредством которых текст перестает восприниматься как канонический. Он может быть отвергнут (обычно радикальным или антиномистским движением или восстанием против традиции), или попасть в "мягкое" забвение, перемещаясь из религиозной в культурную область. Главным примером подобной релятивизации канонических текстов является то, что произошло с Библией в современном мире.

Пример Маркиона демонстрирует, что зачастую процессы канонизации и деканонизации тесно связаны. Канонизация нового, или вторичного текста, может основываться на деканонизации первичного.

2. κανων

Только в четвертом столетии этот κανων получил значение перечня текстов Писания.⁵ Впервые слово κανων в этом смысле было использовано в послании Афанасия. В более ранней христианской литературе слово κανων обладало другим значением.

В своем сочинении *Adversus Haereses* Иринея обвиняет валентиниан в изменении "тела Истины" и его расчленении (λυοντες τα μελη της αληθειας, *soluentes membra veritatis*), когда они добавляли к нему сомнительные или явно подложные книги.⁶ Также эти еретики ложно интерпретировали текст Писания. Они делали это, поскольку не обладали >правилом веры< (κανων της πιστεως или *regula fidei*). Иринея первым воспользовался этой концепцией, ставшей фундаментальной для развития христианской доктрины.⁷ Он также упоминает синонимическое понятие, κανων της αληθειας, "правило истины". Только тот, кто преданно хранит это "правило истины", которое он получил в крещении, сможет поместить слова откровения в контекст и привести их в соответствие с "телом Истины", разоблачив тем самым еретические выдумки. Поступая так, верующий не перепутает изображения лисицы с царским портретом.⁸ Выражение "тело истины" отражает утверждение Иринеем органического и систематического единства. С таким же настроением Ориген говорит о *corpus* (σωμα) при описании развития христианской доктрины вплоть до его времени.⁹

За метафорами Иринея скрыта очень интересная мифическая концепция истины. "Тело Истины" обозначает здесь собрание Писаний. Какие книги принадлежат Писанию, а какие нет, и как можно выявить фальсификации и другие извращения в тексте книг Писания, используемых еретиками? Критерием, позволяющим ответить на эти вопросы, является *regula veritatis*. Только это правило позволяет сказать, что принадлежит и соответствует священному *corpus* сочинений, написанных по божественному вдохновению, которые мы просто называем канонами. Конечно, собрание сочинений названо "телом", тело истинных писаний, или "телом Истины". Каноничность сочинения и его принадлежность к *corpus* определяют два критерия. Первый это его апостольское происхождение, второй - >правило

веры. Работа, противоречащая *правилу веры*, не может быть апостольской.

Слово *corpus* часто используется в классической латыни в метонимическом смысле, обозначающем целостность, составленную из объединенных частей, и может указывать на собрание книг. Примеры подобного понимания можно найти у Цицерона, Сенеки, Светония, естественно так же, как в выражении *corpus iuris*, обозначающем сборник законов и законодательных текстов.¹⁰ Выражение "тело Истины" употреблял не один Иринея. Некий Марк, которого он называет колдуном, и который, кажется, был учеником Валентина, заявлял, что получил откровение Четверицы. Четверица показала ему Истину, сошедшую с небес, чтобы Марк увидел ее обнаженной и был поражен ее красотой. Тело Истины (σῶμα τῆς ἀληθείας; *corpus Veritatis*) весьма впечатляет: ее члены состоят не из плоти, но из букв греческого алфавита.¹¹ Рассказ Иринея о спекуляциях Марка Гностика, как он назван в научной литературе, о буквах стал известен исследователям ранней иудейской литературы после того, как столетие назад Мозес Гастер привлек внимание к его параллелизму с причудливыми позднеантичными еврейскими текстами, описывающими измерения космического тела Бога, Shi'ur Qomah, или "измерения Тела".¹² Позднее Моше Идель проанализировал некоторые ранние иудейские предания, описывающие Тору как тело, составленное из букв в бесконечных перемещениях.¹³

Исходя из свидетельства Иринея, представляется, что концепцию Писания как тела, составленного из букв, разделяли и иудейские, и христианские (и гностические) интеллектуалы. Тело Писания, или "тело Истины", может быть измерено "правилом Истины", то есть критерием истинной веры, позволяющим узнать, что принадлежит, и что не принадлежит этому телу. Этот образ обозначает глубокую мифологизацию концепции истины: (обнаженное) тело, измеряемое аршином. По словам Жана-Даниэля Дюбуа, "...le principe régulateur devient pour Irénée une sorte de corps du Sauveur incarné dans un corpus d'Écritures".¹⁴

Это раннее значение слова *κανὼν*, *regula* было сохранено в позднейшей патристической литературе. Августин, например, представляет в своей работе *De Genesi ad litteram* диалектические отношения между *regula pietatis* и телом Писания. Последнее может быть правильно истолковано только в соответствии с первым. Но *regula pietatis*, в свою очередь, определяется только своей преданностью Писанию.¹⁵ В этом смысле можно говорить о двойном каноне, письменном и устном, соответствующем двойственности устной и письменной Торы в раввинистическом иудаизме.

Часто указывалось, что греческое слово *κανὼν* представляется этимологически связанным с еврейским *qaneh*, >трость<. С помощью трости можно произвести измерения, узнать размеры тела. Также это может служить напоминанием, что разработанные раввинами герменевтические правила истолкования Торы названы *middot*, то есть, буквально, >измерениями<.¹⁶

Согласно такому пониманию, Иринея заявляет, что еретики расчленяют тело истины, поскольку не обладают правильными мерами, которые только и позволяют правильно измерить Писание. Иными словами, *κανὼν* это то, чем измеряют, а не то, что измеряют.

3. Устные предания

При обсуждении этой проблемы представляется, что значимость Маркиона умалила другие дуалистические учения в раннем христианстве. Жан-Даниэль Дюбуа привлек внимание к этому факту, настаивая на возможном вкладе писаний Наг-Хаммади в историю

канона.¹⁷ Как указывает Дюбуа, в церкви второго столетия можно отметить обесценивание устного предания. Это обесценивание было результатом постоянных усилий прекратить использование тайных преданий, которые иерархия не могла контролировать.

Устные предания, *παράδοσις*, были известны церкви с самых ранних дней. "Изречения Господа" были получены от древних (*παρα τῶν πρεσβυτέρων*), и их происхождение вдохновляло веру в их истинность (*ἀληθεια*). Так иудео-христианский автор Папий Иерапольский, оказавший влияние на Иринея, описывает устное предание, добавляя: "Ибо я не думал, что сведения из книг помогут мне так, как слово живого голоса".¹⁸

Центральная роль устной передачи учений в самом раннем христианстве наделяет память решающим значением. Такие понятия, как *μνημονεύειν* и *ἀπομνημονεύειν* являются основными для сохранения свидетельств апостольских времен. Христианская память это, прежде всего культовая память: центральным актом является *ἀναμνησις* жертвы Христа.¹⁹

Подобные устные традиции зачастую прямо связаны с тайной: то, что говорилось устно и не передавалось на письме, обычно передавалось частным порядком, часто тайно. Так, найденный в Наг-Хаммади гностический текст, Апокриф Иакова, описывает, как двенадцать учеников сидели вместе, вспоминая, что Господь говорил каждому из них, тайно или открыто.²⁰

Вопрос эзотерических преданий в раннем христианстве прямо связан с ролью гностицизма в постепенном самоопределении новой религии во втором столетии. Гностики утверждали, что обладают тайными преданиями, происходящими из апостольских времен. Также они предлагали эзотерические толкования общеизвестных текстов. Валентинианин Гераклеон, например, в начале второго столетия создал первое известное письменное толкование Евангелия, эзотерическое истолкование Евангелия от Иоанна.²¹

Гностики обладали и собственными сочинениями, сохранявшими глубочайшее предание. Могут ли эти тексты считаться представляющими альтернативный канон? Хотя этот вопрос редко ставится в подобных терминах, кажется, зачастую подразумевается именно это. Так, например, обширная антология Бенгли Лейтона, включающая переводы гностических и близких к ним текстов, озаглавлена *The Gnostic Scriptures*.²² Сам Лейтон, в своем предисловии, рассматривает вопрос настолько двусмысленно, что может привести читателя к предположению, что это и был канон гностических сочинений, >Альтернативное Писание< как оно есть.²³ На самом деле, на этот вопрос следует ответить отрицательно: по определению, корпус текстов это закрытый ограниченный перечень текстов. Апокрифические Евангелия и другие сочинения, распространявшиеся во втором столетии в гностических кругах, а затем и среди манихеев, не составляют подобного корпуса и, соответственно, не могут быть определены как канонический корпус.

В действительности, этот отрицательный ответ на вопрос о гностическом каноне двойственен. С одной стороны, гностические тексты не формируют канона, поскольку не представляют собой закрытого корпуса. С другой стороны, они не принадлежат определенному сообществу, ни церкви, ни даже группе, вовлеченной в процесс самоопределения. Среди различных дуалистических учений, которые мы называем гностическими, невозможно отметить явной борьбы за политическое или церковное единство, которая вполне очевидна в современном им католическом христианстве.²⁴

Большинство исследователей согласны, что в середине второго столетия произошел переворот. Диатессарон Татиана демонстрирует, что Евангелия, впоследствии ставшие каноническими, уже начали обретать возрастающее значение и авторитет как источник

традиции. Однако церковные авторы продолжали широко использовать апокрифические Евангелия и устные предания об Иисусе. Вероятно, самым известным примером подобного текста является Тайное Евангелие Марка, упомянутое Климентом Александрийским в письме, открытом Мортонем Смитом.²⁵ Согласно Иустину Мученику, во время воскресного служения использовались апостольские свидетельства (*απομνημονεύματα των αποστόλων*). Вероятно, это были устные предания, а не известные нам Евангелия.

Сам Маркион, прибывший в Рим в 144 году, отверг все сочинения, принадлежащие Ветхому Завету. Он также отверг большую часть христианских сочинений, кроме Луки и десяти посланий Павла, и даже их он подверг суровой цензуре. Неизвестно, был ли сам Маркион, в тот момент, когда он утверждал канонический авторитет Павла, знаком со всеми четырьмя Евангелиями и Пастырскими посланиями. Но нет сомнений, что установление Маркионом жестко ограниченного канона стало побудительным толчком к созданию "антиканона" и, следовательно, канонизации Нового Завета. Но прежде всего, вызов Маркиона заставил христианских интеллектуалов защитить оказавшуюся под угрозой Септуагинту и подтвердить самопонимание церкви как *Verus Israel*.

Угроза монтанистского движения вызвала необходимость закрыть канон. Последователи Монтана, особенно усилившиеся во Фригии в 155-160 годах, отказывались видеть конец пророчества. В первую очередь, монтанизм был движением религиозных энтузиастов. Подобные движения активизировались на ранних стадиях развития новой религии, когда церковные структуры еще не были жестко зафиксированы.²⁶ Нарождающаяся иерархия считала одной из своих неотложных задач подавление подобных учений, угрожавших ее власти.

Представляется, что именно необходимость бороться с монтанизмом и пресекать свободу истолкования, чтобы усилить центральный авторитет в церкви, послужила катализатором для закрытия канона Нового Завета. Написанный около 192 года антимонтанистский трактат упоминает о "слове Нового Завета Евангелия (ο της του ευαγγελίου καινης διαθηκης λογος), к которому ничто не может быть добавлено или отнято".

Хотя апостольские сочинения, такие, как II Климента и Варнавы, могут упоминать изречения Иисуса как *γραφή* или *ως γεγραπται*, сама концепция Нового Завета зародилась только в последние два десятилетия второго века. Когда Мелитон Сардийский говорил о Ветхом Завете (*παλαια διαθηκη*), фраза предполагает идею Нового Завета, но само это выражение впервые появляется в *Adversus Haereses* Иринея.²⁷ Конечно, это не означает, что известный нам канон Нового Завета был зафиксирован. В конце второго столетия сохранялись значительные сомнения в отношении таких сочинений, как Евреям, Апокалипсис и Соборные послания. Но идея *ευαγγελιον τετραμορφον* уже утвердилась. В любом случае, именно концом второго столетия датируется канон Муратори, первый перечень книг Нового Завета.²⁸

4. Мишна и Новый Завет

Канонизация Нового Завета была продолжительным процессом, а не результатом однократного решения. Вплоть до четвертого столетия не существует соборных решений о каноне. Канонизацию следует понимать как часть религиозных и социальных процессов идентификации. Подобные процессы затрагивают в первую очередь границы и, следовательно, прямо исключают те движения, которые пересекают границы и угрожают поиску идентичности.

В течение второго столетия христианство пережило серию кризисов, приведших к кристаллизации его специфической идентичности. Но наиболее серьезный из этих кризисов был связан не с Маркионом и не с Монтаном. Для монистического христианства мир – и человек – был создан благожелательной божественной силой; именно этому фундаментальному восприятию угрожало дуалистическое гностическое движение. Современные исследования демонстрируют, что гностики не отрицали Ветхий Завет полностью, скорее, они не игнорировали его. Они, презиравшие или ненавидевшие боготворца, "князя (αρχων) мира сего", предложили причудливые истолкования некоторых текстов Ветхого Завета, которые их заинтересовали.²⁹

Таким образом, канонизация Нового Завета должна рассматриваться в прямой связи с борьбой за правильное истолкование Писания. Наиболее жестокой была борьба между христианами и иудеями, спорившими об одном и том же корпусе Ветхого Завета. Природа этого спора была герменевтической. Два религиозных сообщества оспаривали друг у друга одно и то же наследие и его правильное истолкование. Каждая из религий заявляла, что Библия принадлежит ей, и каждая верила, что она одна знает и применяет герменевтические правила, открывающие более глубокий смысл текстов. Иудеи и христиане противостояли друг другу, стремясь к самоопределению. Конечно, после серии травмирующих событий в первом и начале второго столетия, после того, как основные компоненты традиционной национальной и религиозной идентичности Израиля исчезли или оказались под угрозой, иудейским общинам пришлось искать новую идентичность. Религия Израиля, утратив свой Храм и все, что было с ним связано, претерпела глубокие изменения. В этом смысле отношения иудаизма и христианства во втором столетии следует рассматривать как взаимоотношения религий-сестер, а не как дочерние отношения.

Во втором столетии иудейские общины претерпели ряд травмирующих событий (войну Бар-Кохбы и ее трагические последствия для палестинских евреев, восстания и их подавление, а также эпидемии, затронувшие евреев в Египте и Киренаике). Хотя раввинистические источники по этому вопросу довольно темны, можно предположить внутреннюю борьбу против различных попыток разрушить общественное и богословское единство. В раввинистическом еврейском языке все разнообразные виды еретиков и раскольников, предлагавших альтернативные истолкования, были заклеены родовым понятием: *minim*.³⁰

Христиане, со своей стороны, боролись против своих собственных радикальных ересей, находясь под постоянной угрозой. Таким образом, в течение всего второго столетия и иудейская, и христианская общины были одновременно вовлечены в полемику, изнутри и извне. Они стремились определить себя и противостояли друг другу прямо и косвенно. Обе общины были вовлечены в драматический процесс выработки >ортодоксии<, потребовавший цензуры многих устных преданий, столь важных в прошлом. У иудеев, так же, как и у христиан, устные предания обеспечивали видное место эзотерическим традициям. Процесс цензуры шел наряду с усилиями установить точные правила истолкования библейского текста, общего для обеих религий.

Я полагаю, что самым явным результатом этих усилий было установление вторичного священного текста, воплощавшего ключ к правильному истолкованию Библии. Для христианской общины таким текстом был Новый Завет, предоставлявший код к подлинному смыслу Септуагинты, рассматривая ее как *praeparatio evangelica*. Для иудейской общины аналогичный код был воплощен в Мишне, которая, посредством сложных герменевтических правил, отражала правильный путь понимания смысла Танаха: закон живой общины. Через призму этих двух интерпретирующих, вторичных текстов иудейский Танах и христианский Ветхий Завет стали восприниматься как два глубоко различных текста. В этом контексте

можно понять парадоксальную формулировку Бубера, согласно которой священная книга евреев не является "ни ветхим, ни заветом".³¹

Оба текста, и Новый Завет, и Мишна, могут считаться двумя образами "мета-Танаха", двумя параллельными работами, следующими за Танахом, глубоко различными по содержанию, но аналогичными по функциям. Примечателен факт, что оба текста кристаллизовались и были канонизированы примерно в один период, до конца второго столетия или, по крайней мере, в начале третьего. Закрытие Мишны, *hatimat ha-Mishnah*, осуществленное рабби Иудой га-Наси, датируется, самое позднее, началом третьего века.

Довольно странно, что эта потрясающая синхронность не была, как представляется, отмечена ни новозаветной, ни раввинистической наукой. Мишну сравнивали только с римскими юридическими *corpora*, например, с Кодексом Юстиниана (533), но не с Новым Заветом.³² Я начал эти страницы замечанием, что исследования процесса канонизации Танаха и Нового Завета зачастую одновременно оказываются полезными для понимания каждой из этих дисциплин, но иногда страдают от вопросов, помещенных в иной контекст. Я надеюсь, что создал по крайней мере попытку нового подхода, который признавал бы вторичность Нового Завета (так же, как и Мишны) и искал бы применения этого факта в процессе канонизации.³³ Только обсуждение этого положения и новозаветными, и раввинистическими исследователями позволит оценить его значение.

Guy G. Stroumsa, The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Context // Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Holger Preißler und Hubert Seiwert unter Mitarbeit von Heinz Mürmel. Diagonal-Verlag, Marburg 1994, 307-316.

¹ См., прежде всего, его эпохальную работу *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT 39), 1968. См. также его "Marcion et les origines du canon neotestamentaire" в *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46, 1966, 213-226.

² См., например, его *Einleitung in das Neue Testament*, Wiesbaden: Quelle & Meyer 1973 § 35: "The Formation of the Canon of the New Testament" (475 ff.). Книга Кюммеля включает очень основательные библиографии по всем аспектам рассматриваемых проблем. См. недавнюю работу В. М. Metzger, *The Canon of the New Testament: its Origin Development and Significance*, Oxford: Clarendon 1987. См. также W. Schneemelcher, "Bibel III: Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel" в *TRE* 6 22-48 and W. Kunneth, "Kanon" в *TRE* 17, 562-570, с детальными библиографиями.

³ См. пионерскую попытку проанализировать феномен в широчайшей сравнительной перспективе: С. Colpe "Sakralisierung von Texten und filiationen von Kanons", в A. and J. Assman (eds), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), Munich: Fink 1987, 80-92.

⁴ Здесь я не буду рассматривать канонизацию еврейского Писания (Танаха). См., например, F. Crüsemann, "Das portative Vaterland. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons" в Assmann (eds), *Kanon...* 63-79, с библиографией. Крюземан указывает, что закрытие канона Танаха было частью трансформации Израиля после катастрофы 70 года. Следует отметить, однако, что, вопреки принятому мнению, нет оснований считать, что окончательное решение о каноне было принято на "соборе в Ямнии". См. в особенности P. Schäfer, "Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. N. Chr." в его *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden, Brill 1978, 45-64. См. также D. Stern "Sacred text and Canon" в A. Cohen, P. Mendes-Flohr (eds), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York, Scribner's 1987, 841-847. Ср. S.C. Leiman, "Inspiration and Canonicity: Reflections on the Formation of the biblical Canon" в E. P. Sanders et al (eds), *Jewish and Christian Self-Definition*, II, Philadelphia: Fortress 1981. 56-63 и примечания.

⁵ Обзор литературы и свидетельств см. Metzger, *The Canon...*, Appendix I, 289-293: "History of the word kanon". Подробное обсуждение термина в классических источниках см. H. Oppel, *KANON* (Philologus, Suppl. 30), Leipzig 1937:

⁶ Irenaeus, *Adv. Haer.*, I. 8. 1 (112-117 Rousseau-Doutreleau; vol. II; SC 264; Paris: Cerf 1979).

⁷ См. E. Lanne, ">La règle de la Vérité<: aux sources d'une expression de saint Irénée", в *Lex Orandi, Lex Credendi: Miscelanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (Studia Anselmiana 79), Rome 1980, 57-70, с библиографией. Выражение, впервые употребленное Иринеем, девять раз встречается в *Adv. Haer.*, тогда как в Доказательстве Апостольской проповеди Ириной использует выражение "правило веры". Ланне показывает, что источник

концепции находится у Филона, который трижды говорит о "правилах Истины" во множественном числе (Det., 125; Conf., 2; Ios., 145), и один раз в единственном (Leg. All, 233). См. далее А. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Paris: Cerf 1992, 315-321. О греческой почве концепции см. G. Strieker, "Κριτηριον της αληθειας" (Nach. Akad. Wiss. Gottingen 1974, 2; Phil.-hist. Klasse), 47-110.

⁸ Adv. Haer., I. 9. 4, in finem (150-151 Rousseau-Doutreleau).

⁹ См. Origen, Περὶ Ἀρχῶν, I, Praef. 10 (98-99 Gorgemanns-Karpp; см. там прим. 34, упоминающее также Origen, Com. Ioh. 13.46 and to Eusebius, Praep. Evang. 11. 2. 2).

¹⁰ См. Lewis; Short, Latin Dictionary, s. v. Следует отметить однако, что слово *σοφία* получило такое значение только в позднейшем, христианском греческом; см., например, Lampe, Patristic Greek Lexicon, s. v., приводящий примеры из Прокопия Газского и Иоанна Мосха.

¹¹ Irenaeus, Adv. Haer., I. 14. 3 (214-217 Rousseau-Doutreleau); ср. следующие параграфы до I.16.3 (274-275 Rousseau-Doutreleau), где Ириней развивает рассуждения Марка о буквах алфавита. О множестве спекуляций над буквами в античности см. F. Dornseif, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Stoicheia 7), Leipzig 1925. Детальный анализ мысли Марка, представленной в Adv. Haer. (наш единственный источник), см. F. Sagnard, *La gnose valentinienne selon le témoignage de saint Irénée*, Paris: Vrin 1947.

¹² См., например, G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken 1944, 46 и примечания. Далее см. G. G. Stroumsa, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", в *HTR* 76. 1984, 269-288.

¹³ M. Idel, "The Conception of the Torah in Heikhalot Literature" в *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 1, 1981, 23-84 (Hebrew).

¹⁴ J.-D. Dubois, "L'exégèse des gnostiques et l'histoire du canon des Ecritures", в M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines); Paris: Cerf 1987, 89-97.

¹⁵ Augustine, *De Genesi ad litteram*, I. 21. 41, in finem, в P. Agaesse; A. Solignac (eds.) transl., (Bibliothèque Augustinienne 48), Paris: Desclée 1972, 142-144: "Aliud est enim, quid potissimum scriptor senserit, non dinoscere, aliud autem a regula pietatis errare. Si utrumque uidetur, poerfecte se habetfructus legentis; si uero utrumque uitari non potest, etiam si uoluntas scriptoris incerta sit, sanae fidei congruam non inutile est eruisse sententiam".

¹⁶ "middot she-ha-torah nidreshet bahen". (Sifra, intr., beginning). См. M. Jastrow, Dictionary of the Talmud, 732 b. Арамейское *mekhilta* эквивалентно еврейскому *middah*.

¹⁷ Dubois, "L' exégèse des gnostiques...".

¹⁸ Вероятно, Папий опубликовал свои Объяснения Господних изречений (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησεως) в тридцатые годы второго столетия. Сочинение не сохранилось, но предание, сохранено Евсевием, Н. Е. III. 39. 1-4 (I. 290-293 Loeb Classical Library). Далее см. W Kelber *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress 1983.

¹⁹ Так, например, J.-C. Basset, "L'anamnèse: aux sources de la tradition crytiynne" в Ph. Borgeaud (ed), *La mémoire des religions*. Geneve: Labor et Fides 1988, 91-104.

²⁰ *Apocryphon of James*, CG V. Ср. H. Koester, *Ancient Christian Gospels: their History and Development*. Philadelphia; London: Trinity, SCM 1990, 31-43.

²¹ См. E. Pagels, *The Johanne Gospel in Gnostic Exegesis* (Society of Biblical Literature Monograph Series 17). Nashville; New York: Abingdon 1973.

²² *The Gnostic Scriptures*, Garden City. N. Y. 1987, особенно XVII-XXI, где Лейтон говорит о Гностическом Писании "как виде Христианского Писания".

²³ Об этой концепции в различных культурных и религиозных контекстах см. Sarah Stroumsa "Ecritures alternatives", в A. Le Boulluec; E. Patlagean (eds.), *Retours aux Ecritures* (Bibliothèque de L'EPHE, Sciences Religieuses). Louvain. Paris: Peeters 1993, 269-293.

²⁴ Это главный аргумент Э. Пагельс (E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York: Random House, 1979).

²⁵ См. M. Smith. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass.: Harvard 1973. О дискуссии об аутентичности письма см. M. Smith, "Clement of Alexandria and Secret Mark: the Score at the End of the First Decade", в *HTR* 78. 1982. 449-461.

²⁶ Сходное учение отмечено, например, в раннем исламе: согласно этому учению, Мухаммад не был последним пророком, и выражение *hatam al-nabyuun* означает "подтверждение пророков". Лишь позднее, и именно как реакция на подобные представления, оно стало означать "закрытие пророчества". См. Y. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islam", в *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, 177-215.

²⁷ Irenaeus, Adv. Haer., IV. 9. 1.

²⁸ Документ, открытый в 1740 году в Амбросианской библиотеке, носит имя нашедшего, библиотекаря Муратори. Он представляет собой латинский перевод греческого документа конца второго века.

²⁹ См., например, B. A. Pearson, "Biblical Exegesis in Gnostic Literature" в M. E. Stone (ed.), *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem: St. James Press 1977, 70-80.

³⁰ См., например, F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Studies in Judaism in Antiquity 25) Leiden: Brill 1977.

³¹ Об изменении еврейской Библии в ходе формирования Библии христианской см. R Greer в S. L. Kugel; R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster 1986, 126-154.

³² Библиографию более ранних исследований см. B. S. Jackson, "On the Problem of Roman Influence on the Halakah and Normative Self-Definition in Judaism", в Sanders et al. (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition...*, 157-

203 и примечания; Джексон указывает, что результаты столетий исследования этого вопроса "могут считаться неокончательными" (157).

³³ См. А. М. Ritter "Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?", в A. and J. Assmann (eds.). *Kanon...* 93-99. Риттер указывает в этом же направлении, когда доказывает, что христианство и иудаизм не стали "религиями книги" несмотря на процесс канонизации, привлекая внимание к первостепенной важности для этих религий, наряду с Талмудом и Новым Заветом, *regula fidei*.