

Анатолий Симушов

Гимны в Новом Завете

Оглавление

Оглавление.....	2
План.....	5
Список условных сокращений.....	6
Введение	8
Историографический обзор	8
Формулировка проблемы	16
Цель исследования	16
Ограничения.....	16
Методология исследования	17
Глава 1. Методология исследования новозаветных гимнов.....	18
1. Определение понятия «гимн» в новозаветной экзегезе.....	18
2. Возникновение новозаветных гимнов.....	21
3. Фон для новозаветных гимнов	22
3.1. Новозаветные гимны и иудейская традиция	23
3.2. Новозаветные гимны и языческий мир.....	32
4. Гимны в Новом Завете	40
4.1. Критерии определения гимнов	41
4.2. Классификация новозаветных гимнов	45
5. Методологические принципы исследования новозаветных гимнов	49
6. Резюме	50
Глава 2. Анализ Кол. 1:15–20	52
1. Форма и структура Кол. 1:15–20.....	52
1.1. Литературная форма Кол. 1:15–20	53
1.2. Структура Кол. 1:15–20.....	57
2. Авторство Кол. 1:15–20	71
3. Анализ отдельных фраз и выражений	76
3.1. εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀορατοῦ (ст. 15)	76

3.2. πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (στ. 15).....	81
3.3. ο(/τι ε)ν αυ)τ%= ε)κτι/σθη τα.∴ πα/ντα... (στ. 16).....	85
3.4. προ.∴ πα/ντων... ε)ν αυ)τ%= συνε/στηκεν (στ. 17).....	89
3.5. ... η(κεφαλη.∴ του= σω/ματοφ τη=φ ε)κκλησι/αφ (στ. 18).....	91
3.6. ... α)ρξη/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=v νεκρω=v (στ. 18).....	93
3.7. ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.∴ φ πρωτευ/ων (στ. 18).....	95
3.8. ο(/τι ε)ν αυ)τ%= ευ)δο/κησεν... κατοικη=σαι... (στ. 19, 20).....	97
4. Значение Кол. 1:15–20 в контексте.....	105
5. Резюме	109
Заклучение.....	111
Выводы	111
Перспективы для дальнейшего исследования	112
Библиογραφια.....	113

План

I. Введение

II. Основная часть

A. Методология исследования новозаветных гимнов

1. Определение понятия «гимн» в рамках новозаветной экзегезы
2. Специфика гимнов в Новом Завете
 - а. Возникновение новозаветных гимнов
 - б. Фон для новозаветных гимнов
 - i. Новозаветные гимны и иудейская традиция
 - ii. Новозаветные гимны и языческий мир
 - в. Гимны в Новом Завете
 - i. Критерии определения гимнов
 - ii. Классификация новозаветных гимнов
3. Методологические принципы исследования новозаветных гимнов
4. Резюме

Б. Анализ Кол. 1:15–20

1. Форма и структура Кол. 1:15–20
 - а. Литературная форма Кол. 1:15–20
 - б. Структура Кол. 1:15–20
2. Авторство Кол. 1:15–20
3. Анализ отдельных фраз и выражений
4. Значение Кол. 1:15–20 в контексте
5. Резюме

III. Выводы

Список условных сокращений

AB	<i>Anchor Bible</i>
ABD	David Noel Freedman, ed. <i>Anchor Bible Dictionary</i> , 1–6 (New York: Doubleday, 1992)
ANF	Alexander Roberts and James Donaldson, eds. <i>The Ante-Nicene Fathers</i> , 1–10 (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.)
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> , A translation and adoption of the 4 th ed. of Walter Bauer's <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und die übrigen urchristlichen Literatur</i> by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, 2 nd ed. revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and W. Danker from W. Bauer 5 th ed. (Chicago: University of Chicago, 1979)
BDF	F. Blass and A. Debrunner. <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , a translation and revision of the 9 th –10 th German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by Robert W. Funk (Chicago: University of Chicago, 1961)
EDNT	Horst Balz and Gerhard Schneider, eds. <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , 1–3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1994)
IDB	George Arthur Buttrick, ed. <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , 1–4 (New York: Abingdon, 1962)
IDBSup	Keith Grin, ed. <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , Supplementary volume (New York: Abingdon, 1962)
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JETS	<i>Journal of Evangelical Theological Society</i>
LSJ	Henry George Liddell and Robert Scott. <i>A Greek-English Lexicon</i> . Revised and augmented by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie (Oxford: Clarendon, 1994)
LXX	Септуагинта. Alfred Rahlfs, ed. <i>Septuaginta</i> (Stuttgart: Deutsche

	Bibelgesellschaft, 1979)
NIDNTT	Colin Brown, ed. <i>The New International Dictionary of the New Testament Theology</i> , 1–4 (Grand Rapids: Zondervan, 1996)
NTS	<i>New Testament Studies</i>
TDNT	Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds. <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , translated by Geoffrey Bromiley, 1–10 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976)
TDOT	G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Hosef Fabry, eds. <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , translated by John T. Willis, Geoffrey W. Bromiley, David E. Green, Douglas W. Scott, 1–9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988–1998)
TWOT	R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke, eds. <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , 1–2 (Chicago: Moody, 1980)
WBC	<i>Word Biblical Commentary</i>

Введение

С древних времен гимны занимали важное место в жизни верующих, будучи неотъемлемой ее частью. Опыт жизни с Богом, познания Его характера, следования за Ним не мыслился без соответствующего человеческого отклика. И гимны, воспеваемые Богу, становились видимым, осязаемым выражением этого отклика, посвящением души. Они проникнуты глубокими размышлениями и молитвенным духом. Гимны позволяли верующим ощутить не только свою общность с Богом, но и друг с другом. Как ничто другое они выражали их внутренний мир, их представления о себе, о мире, о Боге, их жизненный опыт, их переживания, их веру. Все это, безусловно, делает изучение гимнов для современного человека интересным и обогащающим. В особенности это верно в отношении раннехристианских гимнов, примеры и фрагменты которых содержатся в Новом Завете.

Однако исследование гимнов, в частности новозаветных, дело отнюдь не простое, требующее особого подхода. Но каким этот подход должен быть? Что нужно учитывать, приступая к изучению новозаветных гимнов? На что следует обращать особое внимание? Какими методологическими принципами необходимо руководствоваться? Ответить на эти вопросы мы попытаемся в ходе нашего исследования.

Историографический обзор

Изучение новозаветных гимнов — сравнительно молодая область современной библеистики, появившаяся в начале XX века и достигшая наибольших результатов лишь во второй его половине. Это стало возможным благодаря развитию такого направления библейского критицизма, как критика формы (*Formgeschichte*)¹.

Критика формы первоначально возникла как метод, предназначенный для исследования Ветхого Завета, но вскоре под влиянием таких ученых, как Julius Wellhausen, Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius и Rudolf Bultmann, критика формы стала

¹ Буквально немецкий термин *Formgeschichte* означает «история форм» при этом подразумевается метод анализа форм, поэтому очень часто в англоязычной литературе можно встретить термин «form criticism», который обычно и переводится на русский язык выражением «критика формы». Возможен также перевод «форманализ» (см. подробнее Лезов С. Попытка понимания: Избранные работы. М.— СПб.: Университетская книга, 1999. С. 413, 439).

активно использоваться и в новозаветных исследованиях, сначала в работе с Евангелиями и Деяниями, а затем и с другими книгами Нового Завета.

Основоположником критики формы по праву считается представитель школы истории религии (*Religionsgeschichte Schule*) Hermann Gunkel (1862–1932). В своих работах, посвященных книге Бытие² и книге Псалтирь³ он, фактически, первым заявил, что в основе библейского текста лежат уже существовавшие к моменту написания той или иной библейской книги устные предания, речевые жанры, которые он называл «малыми единствами». Вместе с тем он указал на то, что возможно понять и отследить долитературный период того или иного библейского отрывка и реконструировать его первоначальную (устную) форму⁴.

Исследуя псалмы, Gunkel подчеркнул важность их изучения не только в рамках библейского контекста, но и в рамках древней ближневосточной культуры. Он классифицировал их основные литературные виды или жанры (*Gattungen*)⁵ и предпринял попытку установить их *Sitz im Leben*⁶ («место в жизни»), т.е. контекст, для использования в котором они первоначально и предназначались и которому, по его мнению, необходимо уделять внимание для того, чтобы лучше понять историю и значение текста⁷.

Таким образом, Gunkel сформулировал и наглядно продемонстрировал три основных этапа анализа текста, используя метод критики формы:

1. Анализ *Form*. Это анализ текста с точки зрения его внешних характеристик, т.е. анализ структуры текста, его составных частей, литературных и стилистических особенностей без рассмотрения его содержания.

2. Определение *Gattung*, т.е. класса или жанра, к которому этот текст можно отнести на основе вычлененных на предыдущем этапе характерных стилистических особенностей текста и его содержания. На данном этапе предполагается сравнение текста с подобного рода композициями, причем не только библейскими, и ожидается не только анализ синтаксиса и грамматики, но и анализ содержания с определением его

² Hermann Gunkel, *The Legends of Genesis*, translated by W. H. Carruth (New York, 1964). Эта книга впервые издана на немецком в 1901 г.

³ Hermann Gunkel and Joachim Bergich, *Introduction to Psalms: the Genres of the Religious Lyric of Israel*, translated by James D. Nogalski, Mercer Library of Biblical Studies (Macon: Mercer University Press, 1998).

⁴ Прежде всего, речь, конечно же, шла о книгах Бытие и Псалтирь.

⁵ По его мнению, существует пять основных жанров: 1) гимны, 2) общественные плачи, 3) царские псалмы, 4) индивидуальные плачи, 5) личные песни благодарения.

⁶ Термин принадлежит Gunkel'ю.

⁷ Таким контекстом, как утверждал он, было богослужение, культовая жизнь Израиля.

особенностей. Однако на этом исследование не заканчивается. «Классификация смысловых частей сообразно их типам, или жанрам (*Gattungen*) служит», в конечном счете, «выявлению их социокультурного контекста, „ситуации“»⁸. Таким образом, заключительным этапом анализа является поиск *Sitz im Leben*.

3. Определение *Sitz im Leben*. Это не просто определение исторической ситуации, которая отражена в тексте или явилась причиной его создания, а поиск и определение его социальной функции, контекста, в котором первоначально этот текст использовался. Поэтому *Sitz im Leben* «представляет собой не отдельное историческое событие, но является типичной ситуацией или занятием в жизни общины»⁹.

Из всего этого следует, что конечной целью исследования является не только и даже не столько анализ самого текста и определение его значения, сколько реконструкция его первоначальной формы и определение его *Sitz im Leben*¹⁰. На этом и сосредоточилось большинство исследователей Ветхого Завета, которые работали после Gunkel'я.

Однако влияние Gunkel'я не ограничилось лишь созданием нового подхода к изучению Ветхого Завета, но самым серьезным образом затронуло и область новозаветных исследований, в частности исследование новозаветных гимнов.

Взяв за основу его утверждение, что Писание является результатом соединения различного рода уже существовавших преданий, прежде всего устных, специалисты в области новозаветных исследований предприняли попытку вычленивать, сначала в Евангелиях, а затем и в Посланиях сохранившиеся традиционные формы, как устные, так и письменные, проанализировать их жанр и определить их *Sitz im Leben* в ранней церкви¹¹. Одним из результатов этого стало открытие жанровых форм, которые, по мнению этих исследователей, были заимствованы авторами Нового Завета из раннехристианской литургии. К числу таковых были отнесены благодарения¹², ἱμνoι («благодать») ¹³, благословения¹⁴, славословия¹⁵, исповедания веры (кресто)¹⁶,

⁸ Хазел Г. Ф. Постигая живое Слово Божье. Заокский: Заокская духовная академия: Источник жизни, 1998. С. 169. «На основании форм литературной традиции следует делать выводы о породившей эти формы жизни общины» (Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, rev. ed., translated by John March [Peabody: Hendrickson, 1963], 5).

⁹ Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 4.

¹⁰ См. David R. Catchpole, "Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament," in *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 1997), 168.

¹¹ См. С. Е. Carlston, "Form Criticism, NT," *IDBSup*, 346–347.

¹² См. Рим. 1:8–17; 1 Кор. 1:4–9.

¹³ См. 2 Кор. 1:2; Гал. 1:3; Флп. 1:2 и др.

¹⁴ См. Рим. 9:5; 2 Кор. 1:3–4; 1 Петр. 1:3 и др.

молитвы¹⁷ и, конечно же, так называемые новозаветные гимны¹⁸. Изучение последних представляет для нас наибольший интерес.

Исследуя Новый Завет, ряд ученых таких, как E. Norden¹⁹, J. Weiss²⁰, A. Deissmann²¹ и E. Lohmeyer²², заметили, что некоторые отрывки с весьма характерными поэтическими чертами по своему языку, стилю и содержанию достаточно сильно отличаются от языка, стиля и содержания контекста, в котором они находятся, и напоминают хвалебные песнопения. Это натолкнуло их на мысль, что перед ними фрагменты из новозаветных гимнов, заимствованных авторами Нового Завета из богослужебной практики первых христиан²³.

Вслед за предположением Gunkel'я, что за ветхозаветными псалмами стоят литургические тексты, которые первоначально использовались в культовой практике Израиля²⁴, исследователи Нового Завета стали утверждать, что в основе новозаветных гимнов также лежат богослужебные песнопения, только уже не Израиля, а первых христиан²⁵. В результате этого гимны стали рассматриваться в качестве *литургических форм*, т.е. как поэтические композиции, прославляющие Бога, которые первоначально предназначались для использования в контексте раннехристианского богослужения. Оттуда, как считало большинство исследователей, они были заимствованы авторами Нового Завета, адаптированы, в отдельных случаях, если это было необходимо,

¹⁵ См. Рим. 11:36; 2 Тим. 4:18; Евр. 13:21 и др.

¹⁶ См. Рим. 10:9–10; 1 Кор. 12:3; Флп. 2:11 и др.

¹⁷ См. Мф. 6:9–13; 1 Кор. 16:22 (μαρανα θα); Кол. 1:9–23 и др.

¹⁸ Благодаря использованию метода критики формы, помимо уже известных четырех гимнов из Лк. 1–2 (Magnificat — Лк. 1:46–55; Benedictus — Лк. 1:68–79; Gloria in Excelsis — Лк. 2:14; Nunc Dimittis — Лк. 2:29–32) и не менее десятка гимнов из книги Откровение (Откр. 4:8, 11; 5:9–10, 12, 13; 7:10; 11:15, 17–18; 12:10–12; 15:3–4; 16:7; 19:1–3, 5, 6–8), ученым удалось установить еще ряд фрагментов, которые были идентифицированы ими как гимны. Это — Ин. 1:1–16 (18); 1 Петр. 3:18–19, 22; Еф. 5:14; Флп. 2:5–11; Кол. 1:(12) 15–20; Евр. 1:3 и некоторые др. отрывки.

¹⁹ E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religioeser Rede*, 4th ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956), 250–254 (справка взята в Peter T. O'Brein, *Colossians, Philemon*, WBC, vol. 44 [Waco: Word Books, 1982], 31). Эта книга была впервые издана в 1913.

²⁰ J. B. Weiss, *Beitraege zur paulinischen Rhetorik* (Göttingen, 1897), 28, 29 (справка взята в Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2: 5–11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, monograph series, Society for New Testament Studies, no. 4 [London: Cambridge University Press, 1967; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 24).

²¹ G. A. Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, translated by William E. Wilson (London: Hodder and Stoughton, 1926), 193–194.

²² E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil.2: 5–11* (Heidelberg, 1928), 4–13 (справка взята в Martin, *Carmen Christi*, 25–30).

²³ См., например, Deissmann, 193–194.

²⁴ Gunkel and Bergich, 5–23.

²⁵ Carlston, "Form Criticism, NT," 346–347; M. Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, translated by J. Bowden (London: SCM, 1983), 78–81, 93–94; J. L. Wu, "Hymns, Songs," *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, eds. P. H. Davids and R. P. Martin (Leicester: InterVarsity, 1997), 520.

отредактированы и включены в книги, которые позднее составили канон Нового Завета, в соответствии с замыслами и целями их авторов²⁶.

Эта предпосылка явилась мощным толчком для непрекращающихся и по сей день поисков первоначальных композиций, послуживших отправной точкой для авторов Нового Завета, анализа степени редакции, осуществленной ими, попыток проследить историю и развитие традиции, бесчисленных реконструкций *Sitz im Leben* оригинальных и отредактированных форм, источников их происхождения и богослужебной практики первых христиан в целом²⁷. Причем далеко не всегда преследовалась цель пролить свет на понимание гимнов в том виде, в каком они дошли до нас.

Таким образом, при анализе новозаветных гимнов за основу были взяты не только выводы, впервые сформулированные Gunkel'ем, но и, по сути, сама методология работы, предложенная им, т.е. анализ *Form*, определение *Gattung* и поиск *Sitz im Leben*, правда, с некоторыми изменениями и дополнениями, которые были вызваны необходимостью их адаптации к Новому Завету. Кроме того для изучения новозаветных гимнов были привлечены и некоторые характерные приемы истории религии (*Religiosgeschichte*)²⁸, истории традиции (*Traditionsgeschichte*)²⁹ и литературного критицизма (*Literary criticism*)³⁰. В результате синтеза всех этих подходов в середине XX века и была окончательно выработана методология исследования новозаветных гимнов.

На сегодняшний день, несмотря на то, что эпоха высшего критицизма, казалось бы, закончилась, основные методологические принципы изучения новозаветных гимнов, которые основаны на методе критики формы (*Formgeschichte*), по-прежнему оказывают свое влияние, и большинство исследователей придерживается их. Об этом,

²⁶ См. Аунис Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: Российское Библейское общество, 2000. С. 189–192.

²⁷ Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1997. С. 171–180; Ernst Haenchen, *John 1: A Commentary on Gospel of John Chapters 1–6*, Hermeneia, translated by Robert W. Funk (Philadelphia: Fortress, 1984), 122–140; Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, translated by W. J. Montague (London: SCM, 1964), 149–168. См. также обзор различных точек зрения о структуре и контексте 1 Петр. 3:18–22 в Paul J. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1996), 240–243.

²⁸ Сравнительный анализ раннехристианских гимнов и раннехристианской литургии с эллинистическими гимнами и греческими мистериями и культами.

²⁹ Поиск возможных источников устной традиции, анализ ее первоначальных устных «единств» (англ. *units*) и представленных в Новом Завете сформированных «единств» с акцентом на то, как новозаветный автор использует и видоизменяет традиционную форму ради своих целей.

по крайней мере, свидетельствует ряд последних работ, посвященных герменевтике и новозаветной экзегезе³¹, а также тот факт, что книга Ralph'a Martin'a *Carmen Christi: Philippians 2: 5–11 in recent interpretation and the setting of early Christian worship* (Гимн Христу: Филиппийцам 2:5–11 в современном истолковании и контексте раннехристианского богослужения)³², — которая является классическим учебником для всякого, кто занимается исследованием новозаветных гимнов и раннехристианского богослужения, и в которой во многом отражена представленная выше методология, была совсем недавно, в 1997 году, переиздана в третий раз³³.

Конечно, нельзя не признать, что развитие метода критики формы значительным образом продвинуло богословие и внесло значительный вклад в современную библеистику. Именно благодаря критике формы открылось литературное богатство Писания, в особенности Нового Завета. Отныне знание о том, что в рамках библейского текста существуют различные жанровые формы (притчи, проповеди, молитвы, славословия, гимны и т.д.), обладающие определенными характеристиками и имеющие свою специфику, что определяет своеобразие подхода к их изучению, стало не только полезным, но и крайне необходимым для всякого, кто приступает к исследованию Нового Завета³⁴. Поэтому говорить, как делают некоторые ученые³⁵, об отказе вообще от анализа такой формы, как гимны, едва ли имеет смысл.

³⁰ Поиск возможных источников материала, зафиксированного в письменном виде, его классификация в соответствии жанрами (формами), представленными в эллинистических произведениях.

³¹ Например, James L. Bailey, and Lyle D. Vander Broek, *Literary forms of the New Testament, A handbook*, (Louisville: Westminster/John Knox, 1992). Авторы настаивают на том, что исследователь, изучающий новозаветные гимны, должен ставить целью определить их литургический контекст и сравнить его с их новозаветным контекстом (Bailey and Vander Broek, 82).

Craig L. Blomberg, "Historical Criticism of the New Testament," in *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*, eds. David S. Dockery, Kenneth A. Mathews and Robert B. Sloan (Nashville: Broadman and Holman, 1994), 414–433. Blomberg говоря о критике источников и критике формы в рамках новозаветной экзегезы, утверждает, что «эпистолярные кредо или исповедания веры [подразумевая в данном случае и гимны] можно анализировать с точки зрения их литературной формы и традиции» (Blomberg, 424).

Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1991). Ссылаясь на то, что гимны до их включения в определенный новозаветный отрывок могли иметь литургическое значение в жизни церкви, Osborne подчеркивает необходимость их исследования на двух уровнях: первый — первоначальное, оригинальное теологическое значение, второй — значение гимна в их настоящем контексте (Osborne, 192).

Catchpole, 167–188. Catchpole в своей статье пытается подчеркнуть важность таких методов, как критика источников, критика формы и критика традиции для изучения Нового Завета, взяв в качестве примера гимн из Флп. 2:6–11 (Catchpole, 175–178).

³² Название говорить само за себя.

³³ Книга Carmen Christi: Philippians 2: 5–11 in recent interpretation and the setting of early Christian worship была впервые издана в 1967 году. В ее основу легла докторская диссертация Ralph'a Martin'a, защищенная им в 1963 году в Королевском колледже Лондонского университета (King's College, the University of London).

³⁴ См. Osborne, "Historical Criticism and Evangelical," *JETS* 42 (June 1999): 205.

Тем не менее, методология исследования новозаветных гимнов, основанная на критике формы, имеет ряд серьезных недостатков. Во-первых, это высокая степень субъективности в суждениях относительно того, как выглядел тот или иной оригинальный гимн. Практически все попытки реконструировать первоначальную форму гимнов способом, более подходящим для текстуального анализа, чем для определения устной традиции³⁶, основаны не столько на фактах, сколько на определенных предпосылках исследователей. Причем среди ученых далеко не всегда существует единое мнение о том, какие слова и выражения были частью оригинального гимна, а какие нет, что прекрасно видно на примере Кол. 1:15–20³⁷. Вследствие этого они часто приходят к совершенно противоположным выводам³⁸.

Во-вторых, это гипотетический характер *Sitz im Leben* новозаветных гимнов. Несмотря на то, что Новый Завет практически ничего не говорит о богослужении первых христиан, большинство специалистов в области новозаветных исследований считает возможным определить литургический контекст того или иного новозаветного гимна и его контекстуальное значение, а также характер и специфику общины, среди которой этот гимн возник³⁹. Но и в этом вопросе они не могут достичь согласия⁴⁰. Более того, в виду отсутствия убедительных доказательств и указаний в самом тексте, все рассуждения о *Sitz im Leben* — не более чем необоснованные предположения, поэтому сомнительно исходя из реконструкции *Sitz im Leben*, интерпретировать новозаветный текст.

И, в-третьих, это отсутствие должного внимания к литературному контексту и значению гимнов в их настоящей форме. Разумеется, исследователи оговаривают роль и выясняют смысл того или иного гимна в рамках его непосредственного контекста, но больший акцент делается на том, как новозаветный автор изменил уже существовавший текст, чтобы он отвечал его замыслам и намерениям, и каким образом

³⁵ См. ниже.

³⁶ Vernon K. Robbins, "Form Criticism," *ABD*, 2:842.

³⁷ См. обсуждение вопроса литературной формы, структуры и авторства Кол. 1:15–20 в главе 2.

³⁸ См., например, Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes*, AB, vol. 29 (New York: Doubleday, 1966), 18–23. Ср. с Haenchen, 122–140. См. также Achtemeier, 240–243.

³⁹ См., например, Marcus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 4–6*, AB, vol. 34a (New York: Doubleday), 585–606; Catchpole, 175–178; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC, vol. 42 (Dallas: Word Books, 1990), 331–333, 318–319.

⁴⁰ См. Käsemann, 158–167. Ср. с Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Hermeneia, translated by William R. Poehlmann and Robert J. Karris (Philadelphia: Fortress, 1971), 40. См. также Martin, *Carmen Christi*, 27–30, 81–82, 94–95.

это отразилось на значении⁴¹. Таким образом, цель — понять значение новозаветного текста — незаметно отодвигается на задний план, хотя об этом и не говорится открыто.

Интересно, что исследователи, изучающие гимны с точки зрения критики формы, сами прекрасно осознают шаткость выбранной ими методологии, однако не спешат от нее отказываться и не пытаются выработать новые, более адекватные принципы анализа. Так, James Charlesworth честно признает: «Мы не знаем точного размера большинства гимнов, цитируемых в Новом Завете. Нам неизвестно, приводятся ли они полностью или фрагментарно, написаны ли автором, его общиной или же жившем незадолго до этого евреем или христианином, который пожелал остаться неизвестным. Мы убеждены, что многие, если не все гимны и молитвы были расширены или дополнены, но масштаб редакции не ясен. У нас нет „мелкого сита“, благодаря которому мы могли бы вычленивать и отделять цитируемый гимн. Но что более важно, когда гимн или молитва все-таки вычленены как материал, заимствованный автором новозаветного документа, мы не имеем четкой схемы... с помощью которой могли бы определить был(а) ли он(а) изначально еврейским(ой) или же иудео-христианским(ой)»⁴². И, тем не менее, он настаивает на необходимости дальнейшего изучения гимнов с использованием в целом прежней методологии.

Очевидно, что такое положение вещей удовлетворит далеко не каждого. По этой причине в последнее время среди исследователей Нового Завета наметилась тенденция к отказу от исследования гимнов. Ряд современных авторов либо выступает против гимнографического прочтения тех отрывков, которые уже традиционно в библеистике считаются гимнами, указывая на то, что одних стилистических критериев без свидетельств о раннехристианской литургии недостаточно⁴³, либо вообще игнорирует обсуждение этого вопроса и просто анализируют текст⁴⁴.

⁴¹ См. Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996), 240–246. См. также Bailey and Vander Broek, 81–82; Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 192.

⁴² James H. Charlesworth, “A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament,” *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 280.

⁴³ См. Marcus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, Black’s New Testament Commentaries, 4th ed. (London: A. and C. Black, 1997), 115–121; Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 133–136; Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 96–98; William L. Lane, *Hebrews 1–8*, WBC, vol. 47a (Dallas: Word Books, 1991), 115–121.

⁴⁴ William G. Johnsson, *Hebrews: Full Assurance for Christians Today*, Abundant Life Bible Amplifier (Boise: Pacific Press, 1994), 35–50; Merril C. Tenney, “The Gospel of John,” *Expositor’s Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 9:28–34.

Формулировка проблемы

Имея в виду высказанные выше критические замечания, мы не можем согласиться и принять существующую на сегодняшний день методологию исследования новозаветных гимнов. В то же время, принимая во внимание тот факт, что ряд новозаветных текстов, действительно, отличается по своему стилю, языку и содержанию от контекста, в котором они расположены, мы считаем себя не вправе отказаться от изучения гимнов вообще как таковых. Таким образом, мы сталкиваемся с необходимостью выработки определенной методологии, используя которую можно было бы полнее и глубже понять значение раннехристианских гимнов из Евангелий, Деяний, Посланий и Апокалипсиса в рамках их новозаветного контекста.

Цель исследования

В данной работе мы намерены:

1. Попытаться сформулировать основные методологические принципы исследования новозаветных гимнов, которые позволили бы, минуя гипотетические рассуждения субъективного характера, понять значение гимнов;
2. Используя предложенную методологию, попытаться проанализировать один из новозаветных текстов, в частности Кол. 1:15–20, показав принцип работы с гимнами в Новом Завете и определив, насколько данная методология оправдана.

Ограничения

В данной работе мы не ставим перед собой задачу досконально изучить все новозаветные отрывки, которые на сегодняшний день считаются гимнами. Несомненно, время от времени мы будем обращаться к различным текстам Нового Завета, известным как гимны, делать какие-то замечания или даже кратко анализировать их, однако лишь в той степени, в какой это содействует решению обозначенной проблемы и лишь с тем, чтобы показать общие черты, характерные для них, что позволит нам говорить не просто о методологии исследования какого-то одного определенного отрывка, а о методологии исследования новозаветных гимнов в целом. Подробно же мы остановимся только на Кол. 1:15–20.

При этом следует оговориться, что объем части данного исследования, посвященный собственно анализу Кол. 1:15–20, несмотря на ее казалось бы технический и вспомогательный характер, будет несколько больше, чем предполагалось, в особенности, что касается семантического анализа. В значительной степени это обусловлено спецификой данного отрывка, его фразеологии и его особой богословской плотности (несколько концепций переплетаются воедино).

Мы также минуем обсуждение проблем взаимоотношения иудаизма и христианства на ранних этапах становления церкви, проблем разграничения палестинского и эллинистического иудаизма и вопросов каноничности и богодухновенности.

Методология исследования

В первую очередь мы определим, что означает слово «гимн» в рамках новозаветной экзегезы и затронем вопрос специфики гимнов в Новом Завете, так как именно это имеет решающее значение в формулировании методологических принципов исследования. Мы кратко остановимся на причинах, способствовавших возникновению новозаветной гимнографии и определивших в дальнейшем ее характер, обсудим, что оказало наибольшее влияние на ее формирование и коснемся проблемы выявления и классификации новозаветных гимнов. После этого мы и попытаемся сформулировать методологические принципы их исследования.

Во второй части работы, взяв за основу предложенную методологию, мы последовательно, шаг за шагом проанализируем Кол. 1:15–20, наглядно продемонстрировав принцип исследования, и определим обоснованность подобного подхода.

Глава 1. Методология исследования новозаветных гимнов

Поставив перед собой цель попытаться сформулировать основные методологические принципы исследования новозаветных гимнов, которые были бы более объективны, нежели те, что существуют на сегодняшний день, и основывались бы не только на предположениях и догадках исследователей, но и подтверждались бы текстом Нового Завета, мы должны ответить на целый ряд вопросов.

Прежде всего, следует определить понятия и дать определения, чтобы избежать недопонимания и двусмысленности. Далее, говоря о новозаветных гимнах, необходимо выяснить причины включения гимнов в произведения апостолов и предпочтения именно такой формы. Затем следует определить источники влияния и заимствования, если таковые есть, учитывая оригинальность гимнической формы. Наконец, мы должны ответить себе, на основании каких критериев определяется, что тот или иной отрывок является гимном, и возможна ли классификация, и рассмотреть существующие классификации. После всего этого мы определим методологию и сформулируем основные принципы.

1. Определение понятия «гимн» в новозаветной экзегезе

Традиционно гимн воспринимается нами как некое торжественное, хвалебное пение⁴⁵. И не безосновательно. Ведь греческое слово υμνος, от которого происходит и русское слово «гимн», в классическом греческом языке, начиная со времен Гомера (IX–VIII вв. до Р.Х.) и далее, обычно⁴⁶ обозначало песнь хвалы или прославления в честь богов, героев и победителей⁴⁷. Переводчики LXX использовали это слово для передачи различных еврейских слов, описывающих хвалебные, литургические песнопения, но обращенные не к идолам или людям-кумирам, а к истинному Богу⁴⁸. В Новом Завете мы имеем свидетельства, что гимны, наряду с псалмами и, так называемыми духовными песнопениями, использовались в богослужебной практике

⁴⁵ См. Словарь русского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1985. Т. 1. С. 310.

⁴⁶ Исключения составляют случаи использования этого слова в трагедиях, где оно иногда служит для обозначения скорбных, плачевных песен (см. Delling, υμνος, TDNT, 8:489).

⁴⁷ См. LSJ, 1849, а также M. Alfred Bichsel, "Hymns, Early Christian," ABD, 3:350.

раннехристианской церкви как песни хвалы, прославляющие Бога⁴⁹. Как торжественное хвалебное песнопение гимн воспринимался и последующими поколениями христиан⁵⁰.

Между тем слово *ὕμνος* служило не только для обозначения музыкального произведения⁵¹. Часто оно могло указывать просто на возвышенный поэтический текст⁵², а в некоторых случаях даже на ритмическую прозу, прославляющую божество⁵³. Это особенно важно, когда речь заходит о гимнах, как о литературной форме (жанре) в рамках новозаветной экзегезы.

Большинство исследователей на сегодняшний день рассматривают гимн традиционно, в качестве литургической формы, т.е. как тексты, которые были предназначены для использования во время богослужения и которые исполнялись либо отдельными верующими, либо всей общиной⁵⁴. Как результат особое внимание, конечно же, уделяется предполагаемому литургическому контексту, в котором использовался тот или иной гимн, тому, как этот гимн помогает нам лучше понять богослужение первых христиан, и насколько первоначальный контекст похож или же наоборот отличен от современного контекста⁵⁵. Однако все подобного рода рассуждения в конечном счете не более чем гипотеза, и каждый исследователь имеет свое собственное мнение, отличное от мнения других, относительно литургического контекста того или иного отрывка, что, как мы отмечали выше, вообще заставляет некоторых усомниться в целесообразности исследований новозаветных гимнов.

В связи с этим, на наш взгляд, в рамках новозаветной экзегезы понятие «гимн» лучше рассматривать как понятие *условное*, использующееся в более широком смысле

⁴⁸ Так *ὕμνος* используется для перевода такого еврейского слова как *הַלֵּל* («песнь хвалы», «благодарение», Пс. 39:4; 64:22; 99:4; 118:171), или *רַשָּׁא* («песнь», «особая песнь левитского хора с музыкальным аккомпанементом», 2 Пар. 7:6; Неем. 12:46).

⁴⁹ См. Еф. 5:19; Кол. 3:16.

⁵⁰ См., например, Augustin (Августин) *Expositions on the Book of Psalm* 72 (73): 1 (The Nicene and Post-Nicene Fathers, first series, ed. Philip Schaff [reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 8:333–334).

⁵¹ В русском языке мы можем наблюдать аналогичное явление, когда слово «гимн» помимо основного, буквального значения — «торжественная, хвалебная песнь» — приобретает переносное — «восторженная хвала, славословие», которое не связано никоим образом с музыкой. Например, высказывание М. Антольского в письме И. Гинзбургу (20 ноября 1893): «Читал ли ты все гимны, которые мне пишут берлинские газеты?» (См. Словарь русского языка: В 4 т. М., 1985. Т. 1. С. 310).

⁵² См. Delling, *ὕμνος*, 8:490.

⁵³ Ibid., 492.

⁵⁴ См. Аунс Д. С. 189–191; Данн Дж. С. 163–164, 179–180; Bailey and Vander Broek, 77–82; Carlston, “Form Criticism, NT,” 346; Hengel, *Between Jesus and Paul*, 79–81, 93–94; Martin, “Liturgical Materials,” *IBDSup*, 556–557 и др.

⁵⁵ См. Bailey and Vander Broek, 75–76, 81–82.

и не имеющее строго музыкального значения — песнопение⁵⁶. Тем более, что у нас есть для этого все основания, так как, во-первых, слово *ὕμνος*, как мы заметили выше, далеко не всегда указывало на музыкальное произведение, но и обозначало как поэтические, так и прозаические отрывки, прославляющие божество. А, во-вторых, даже среди греческих гимнов, которые дошли до нас, есть ряд исключительно литературных произведений, не имеющих никакой культовой основы. И, тем не менее, их относят к гимнам⁵⁷. Таким образом, *гимн* в рамках новозаветной экзегезы следовало бы определить как *поэтический отрывок (фрагмент) или же отрывок ритмической прозы, написанный возвышенным языком, языком поклонения, основная цель которого — прославить Бога (или Иисуса Христа) и Его могущественные деяния*⁵⁸.

Может быть, некоторые из подобного рода отрывков, которые мы находим в Новом Завете, и использовались первыми христианами в качестве песнопений. Возможно, они исполнялись солистами или всей общиной, читались нараспев или декламировались антифоном. Но нам ничего об этом неизвестно. Мы можем лишь строить догадки, которые вряд ли прольют какой-то свет на подлинное значение исследуемого отрывка, а могут лишь ввести в заблуждение. У нас есть только текст Нового Завета. А потому следует сосредоточить внимание не на построении каких-то новых предположений относительно того, какую тот или иной отрывок выполнял функцию в контексте раннехристианского богослужения, а на анализе того, каково значение отрывка в его настоящем, непосредственном контексте. Что и позволяет нам делать приведенное выше определение гимна.

Однако одного этого недостаточно. Для того, чтобы понять специфику новозаветных гимнов, а, следовательно, и особенности их исследования, необходимо знать, причину их появления, и что оказало наибольшее влияние на их формирование.

⁵⁶ Конечно же, не все с этим согласятся и по-прежнему будут настаивать на том, что новозаветные отрывки, классифицируемые как гимны или содержащие характерные для гимнов фрагменты, несомненно, исполнялись первыми христианами в качестве музыкальных произведений. Однако в виду того, что мы не можем сказать что-либо определенное в этой связи, нам следует отказаться от анализа гимнов с такой перспективы и искать иные пути.

⁵⁷ Например, гимны Каллимаха. См. подробнее Тахо-Годи А. А. Античная гимнография: жанр и стиль // Античные гимны/ Под ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Издательство Московского ун-та, 1988. С. 25–26.

⁵⁸ Похожее определение дает James M. Efird в статье, посвященной гимнам в Harper's Bible Dictionary (James M. Efird, "Hymn" Harper's Bible Dictionary, ed. Paul J. Achtemeier [San Francisco: Harper and Row, 1985], компьютерная версия). Правда и он добавляет, что к гимнам можно также отнести отрывки, которые предназначались для использования в контексте богослужения, т.е. новозаветные тексты литургического характера.

2. Возникновение новозаветных гимнов

Е. В. Герцман справедливо заметил: «Христианская церковь родилась под звуки песнопения!»⁵⁹ И это, безусловно, верно. Наступление новой, христианской эры было ознаменовано событием в высшей степени неординарным — Бог явился в этот мир в плоти человеческой. Уже сам по себе этот факт не мог оставить не только человеческие сердца равнодушными, но и самое небо, ведь ничего более возвышенного и величественного нельзя себе даже представить. И потому мы читаем сообщение о ликовании ангельского хора, которое сопровождало известие о рождении Спасителя⁶⁰.

Дальнейшее провозглашение этой волнующей вести (уже после смерти и воскресения Иисуса Христа) сопровождалось не менее могущественными проявлениями Святого Духа, свидетельствовавшими о том, что Сам Бог посещает Свой народ⁶¹. Сердца верующих были исполнены восторгом, радостью, хвалой и благодарностью⁶². Этот опыт реальной встречи с Богом и осмысления Его откровения в Иисусе Христе, эти величественные проявления Божьего могущества, вторгшегося в мир, и видимые свидетельства Его силы не могли не вдохновить новообращенных на выражение своей веры, своих переживаний и своего восприятия этого.

И едва ли сухие догматические формулы прозаического характера были способны отобразить все богатство и красоту происходящего. И неслучайно, что мы почти не встречаем их на страницах Нового Завета. Необычность и возвышенность свершившихся событий, преломленные через призму человеческого опыта, требовали такого же необычного и возвышенного способа их изложения. Разве могло что-нибудь выразить это лучше, чем торжественные, облеченные в поэтическую форму славословия, восхваляющие Бога гимны? Тем более, что эти гимны можно было использовать и в догматических целях, т.е. в качестве вероисповедных формул, своего рода кредо⁶³, которое в случае угрозы религиозной самобытности христианства, как со стороны эллинизма (язычества), так и со стороны иудаизма, позволило бы как церкви в

⁵⁹ См. Герцман. Е. В. Гимн у истоков Нового Завета: Беседы о музыкальной жизни ранних христианских общин. М., Музыка, 1996. С. 12, 95.

⁶⁰ См. Лк. 2:13–14.

⁶¹ См. Деян. 2–4.

⁶² Деян. 2:47.

⁶³ См. Bailey and Vander Broek, 79, 83. В связи с этим существует проблема, как отличить раннехристианский гимн от кредо или другими словами символа веры (см. Martin, "Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs," *Dictionary of Paul and his Letters*, eds. G. H. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid [Leicester: Inter-Varsity, 1993], 421).

целом, так и отдельному верующему определить, во что верить, идентифицировать себя и отмежевать себя как от одной крайности, так и от другой.

Таким образом, по свидетельству Нового Завета, начало христианской псалмодии было вызвано не просто какой-то преемственностью традиции или каких-то обычаев, а непосредственным вмешательством Самого Бога в историю и пришествием в этот мир Его возлюбленного Сына. Именно это побуждало первых христиан к столь восторженному, можно сказать, харизматическому выражению своей веры и воспеванию Бога и Христа, и именно это во многом определило специфику их религиозного творчества⁶⁴. Что, безусловно, необходимо учитывать, когда мы занимаемся изучением новозаветных гимнов и пытаемся отыскать их корни.

3. Фон для новозаветных гимнов

Однако, несмотря на то, что христианская гимнография, в значительной степени, была уникальна по своей природе, как и то событие, которое явилось причиной ее возникновения, важно отметить, что христиане не были первооткрывателями в этой области. Говоря о раннехристианской псалмодии, Ralph Martin верно подмечает, что «христианское пение не обрушилось на мир, который до сих пор был безмолвным, и в котором гимны были неизвестны»⁶⁵. Практика использования религиозной группой в литургических целях гимнов, будь то положенных на музыку или нет, не была чем-то необычным и новым. Исполнение во время общественного собрания песнопений или чтение возвышенных поэтических отрывков, прославляющих божество, было общепринятой практикой древнего мира в целом и еврейского общества в частности.

Исследование особенностей новозаветных гимнов, которые следует принимать во внимание при их изучении, требует того, чтобы мы хотя бы бегло взглянули на существовавшую уже к моменту возникновения христианства традицию. Для этого обратимся прежде всего к иудаизму.

⁶⁴ См. подробнее Hengel, “Between Jesus and Paul,” 79–81.

⁶⁵ Martin, Carmen Christi, 17.

3.1. Новозаветные гимны и иудейская традиция

С древнейших времен прославление Бога рассматривалось в Израиле как важный и неотъемлемый элемент богопоклонения и, прежде всего, богопоклонения общественного. В связи с этим в чине храмового служения особое внимание отводилось песнопениям. Об этом, например, свидетельствует тщательность, с которой Давид подошел к подготовке певцов для будущего храма⁶⁶. Вавилонское пленение на время прервало подобную практику, но с воссозданием храма и возвращением народа из плена она была вновь восстановлена и существовала вплоть до разрушения храма в 70 г по Р.Х.⁶⁷

В межзаветный период песнопения (гимны) вне храмовой традиции стали постепенно использоваться и в синагогах⁶⁸, а с возникновением различных религиозных течений в недрах иудаизма (приблизительно II в. до Р.Х.) гимны начинают активно использоваться в общественных богослужениях в этих течениях. В частности, такая практика существовала у терапевтов⁶⁹ и, по всей вероятности, у ессеев⁷⁰. Таким образом, к началу I в. по Р.Х. древняя традиция восхваления Бога не только не изжила себя, но наоборот, еще более укоренилась в общественной жизни евреев и приобрела еще большее распространение.

Не меньшее значение прославлению Бога придавалось и в личной религиозной жизни отдельных верующих. С давних времен пение гимнов было обычной практикой

⁶⁶ См. 1 Пар. 25. Обратите также внимание на то, что целая книга Ветхого Завета, Псалтирь, была посвящена исключительно песнопениям, большая часть которых должна была исполняться во время служения в храме. Это говорит о том, что пение занимало в религиозной жизни израильтян далеко не последнее место.

⁶⁷ См. Езд. 3:10, 11; Неем. 12:27–47; Josephus *Antiquities of Jews* 20.9.6; Mishnah *Tamid* 7:4; *Sukkah* 5:4. См. также Abraham Cronbach “Worship in NT Times, Jewish,” *IDB*, 4:894–903; Israel Knohl, “Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult,” *JBL* 115 (Spring 1996): 21–24.

⁶⁸ Пение было частью синагогального богослужения (см. Гандри Р. Обзор Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 55). Вполне возможно, что синагоги, находившиеся в рассеянии, преуспели в этом более, чем синагоги в Палестине, что объясняется большим консерватизмом последних (см. Hengel, *Between Jesus and Paul*, 90). Но это не исключает того факта, что и в палестинских синагогах практиковали прославление Бога в пении гимнов. Конечно, это было не столь торжественное пение как в храме. Однако именно соборное внебогослужебное пение способствовало тому, что гимны становились еще ближе и дороже для людей.

⁶⁹ Об этом нам известно благодаря свидетельствам Филона Александрийского. См. Philo *De Vita Contemplativa*, 29, 80, 83–87. См. также подробный анализ и комментарий к указанным высказываниям Филона в Герцман Е. В. С. 76–86.

⁷⁰ Об этом свидетельствуют обнаруженные среди свитков мертвого моря Песни мудреца (4Q510–11), апокрифические псалмы (11QPs^a=11Q5), литургическая молитва (1Q34 и 34bis) и благодарственные гимны [Hodayot] (1QH). Последние, хотя и являются личными молитвами, все же, очевидно, использовались во время общественных собраний (см. Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls in English*, 4th ed. [Harmondsworth; Penguin Books, 1995], 189–190; E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 2nd ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1993], 442).

в еврейской семье⁷¹. А многие древние гимны были прежде всего личными молитвами, которые лишь позже стали использоваться во время общественных богослужений⁷². Эти гимны рассматривались последующими поколениями верующих в качестве примеров, образцов для их личных молитв. По этой причине мы и обнаруживаем массу случаев, когда молитвы, принадлежащие как ветхозаветным авторам, так и авторам, жившим непосредственно перед наступлением христианской эры, содержат элементы, характерные для гимнов, а иногда в них вкраплены и целые фрагменты того или иного гимна⁷³.

Конечно, эти молитвы нельзя назвать гимнами в строгом смысле этого слова, так как они не пелись, а просто произносились молящимися. И все же по содержанию, по своему характеру, идеям это не что иное, как гимны. Возможно, такая близость и родственность понятий «молитва» и «гимн» и побудила переводчиков LXX (II–III вв. до Р.Х.) перевести в Пс. 71 (72):20 еврейское слово תפלה (молитва) греческим словом ὕμνος (гимн).

Подытоживая, мы можем сказать, что к моменту возникновения христианской церкви практика прославления Бога в самых различных ее проявлениях уже существовала в иудаизме, имея многовековые корни, и была неотъемлемой частью как личного, так и общественного богопоклонения.

Что же касается христианства, то, хотим мы того или нет, оно возникло и развивалось в иудейской среде, в лоне еврейской веры и, как следствие, заимствовало многие формы и образцы иудейского богослужения⁷⁴. Вместе с тем оно заимствовало и древнюю традицию прославления Бога. При этом христиане рассматривали ее столь же значимой, как и их предшественники. Христианство, таким образом, стало своего рода

⁷¹ См. Gunkel and Bergich, 46.

⁷² См., например, 1 Цар. 2:1–10; Пс. 33; 85 и др.

⁷³ См. 3 Цар. 8:23; 1 Пар. 29:10–19 (особенно ст. 10–12); Неем. 1:4–11 (особенно ст. 5); 9:5–38 (особенно ст. 6–15); Иер. 11:20; 32:16–25 (особенно ст. 17–22); Ис. 37:16; 38:9–20 (особенно ст. 18–20); Дан. 2:19–23; 9:4–19 (особенно ст. 4) и др. В апокрифах, которые относятся уже к эпохе межзаветного периода, мы находим не меньшее число примеров: Тов. 3:2–6, 11–15 (особенно ст. 2, 11); 8:15–17; 13:1–18; Иудифь 9:1–14 (особенно ст. 12); Прем. 8:21–9:19 (особенно 9:1–3); Сир. 51:1–38 (особенно ст. 1, 12); 1 Макк. 4:30–33 (особенно ст. 30); 2 Макк. 1:24–29; 3 Макк. 2:1–16; 6:1–14 и др. Более подробно относительно этих и многих других подобных отрывков, а также относительно того, почему считается, что они содержат фрагменты, характерные для гимнов см. Gunkel and Bergich, 22–65.

⁷⁴ С. С. Richardson, “Worship in NT Times, Christian,” *IDB*, 4:884. Правда, заимствование в данном случае не в том смысле, как его понимает Лезов, который настаивает на разрыве преемственности и последующем фрагментарном заимствовании (Лезов С. С. 9–20). Речь идет как раз о преемственности, о развитии традиции.

продолжателем этой славословной традиции и с самого начала своего существования, восприняв накопленный опыт, глубоко впитало его в себя⁷⁵.

В результате гимны, создаваемые первыми христианами, оказались во многом вдохновлены ветхозаветными примерами. Они, фактически, подражали им и следовали их канонам⁷⁶. О чем красноречиво свидетельствуют не только те гимны, которые, по общему признанию, считаются иудейскими как по форме, так и по содержанию⁷⁷, но и те, происхождение которых и по сей день остается предметом дискуссий, в частности, хорошо известный гимн из Послания к Филиппийцам 2:5–11⁷⁸, в котором определенно прослеживаются характерные черты еврейской поэзии⁷⁹.

- (1) а) ο(φ ε)ν μορφῇ = θεοῦ = υ(πα/ρξων
Который, будучи в образе Божьем,
б) ου)ξ α(ρπαγμοῦ ∴ ν η(γη/σατο το ∴ ει) = να ι)/σα θε% =,
не считал чем-то похищенным быть равным Богу,
- (2) а) α)λλα ∴ ε(αυτο ∴ ν ε)κε/νωσεν μορφη ∴ ν δου/λου λαβω/ν,
но опустошил Себя, приняв образ раба,
ε)ν ο(μοιω/ματι α)νθρω/που γενο/μενοφ:
в подобии став человеком
б) και ∴ σξη/ματι ευ(ρεθει ∴ φ ω(φ α)/νθρωποφ
и будучи найден в телесном виде как человек,
ε)ταπει/νωσεν ε(αυτο ∴ ν γενο/μενοφ υ(πη/κοοφ με/ξρι θανα/του,
умалил себя, став послушным до смерти,

⁷⁵ Этот аспект преемственности или, как его еще можно назвать, исполнения просматривается в книге Деяний 2:44–47; 3:8–9; 16:25. Эти отрывки, в особенности Деян. 2:44–47, указывают на практику первых христиан прославлять Бога и воспевать Ему гимны. По мнению некоторых исследователей, их цель показать «связь между еврейской и христианской общинами», в частности христианской общины с еврейской синагогой в диаспоре, так как «и по форме, и по содержанию эта практика [прославления Бога] имеет сходство с богослужением еврейской синагоги в диаспоре» (Wu, “Hymns, Songs”, 521; см. также С. К. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, International Critical Commentary, [Edinburgh: T. and T. Clark, 1998], 2:793).

⁷⁶ Например, использование различных видов параллелизма (синонимический, антитетический, синтетический), длинных перечней атрибутов Божества (часто выраженных причастиями), большого количество повторов, относительных предложений (придаточных) и предложений, начинающихся с «ибо», весьма характерных для ветхозаветных гимнов. См. Gunkel and Bergich, 22–46; Bichsel, “Hymns, Early Christian,” 3:350.

⁷⁷ На сегодняшний день большинство исследователей соглашаются с тем, что такие новозаветные гимны, как Magnificat (Лк. 1:46–55), Benedictus (Лк. 1:68–79), Gloria in Excelsis (Лк. 2:14) и Nunc Dimittis (Лк. 2:29–32) построены по примеру ветхозаветных псалмов и являются типично еврейскими. См. Данн Дж. С. 171–172, а также Bailey and Vander Broek, 162; Bichsel, “Hymns, Early Christian,” 3:350; Gunkel and Bergich, 22–23.

⁷⁸ См. также краткий анализ литературной структуры 1 Тим. 3:16 в А. Т. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), 428–429.

⁷⁹ Для того, чтобы некоторые параллели и связи стали более очевидны, мы приводим текст Флп. 2:5–11 на греческом с подстрочным переводом, по этой же причине выделены и ряд ключевых слов и фраз.

θανάτου δε.· σταυρου=
до смерти креста

- (3) а) διο.· και.· ο(θεο.· φ αυ)το.· ν υ(περυ/ψωσεν
Потому и Бог Его превознес
б) και.· ε)ξαρ/σατο αυ)τ%ο= το.· ο)/νομα το υ(πε.· ρ πα=ν ο)/νομα,
и даровал Ему имя выше всякого имени,
(4) а) ι(/να ε)ν τ%ο= ο)νο/ματι Ιησου= πα=ν γο/νυ κα/μψΞ
чтобы во имя Иисуса всякое колено преклонилося

ε)πουρανι/ων
небесных,

και.· ε)πιγει/ων
и земных,

και.· καταξθони/ων
и подземных

- б) και.· πα=σα γλω=σσα ε)χομολογη/σηται
и всякий язык провозгласил,

ο(/τι κυ/ριοφ Ιησου=φ Ξριστο.· φ ει)φ δο/χαν θεου= πατρο/φ.
что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца.

При внимательном прочтении нетрудно заметить, что в каждом из четырех параграфов часть «б», сознательно выделенная нами посредством отступа, по сути, либо повторяет, либо дополняет, либо развивает далее мысль, выраженную в части «а». Она немного усиливает сказанное в части «а», конкретизирует, драматизирует. И по такому принципу, фактически, построен весь отрывок. И это важно, поскольку данный риторический прием, параллелизм, является основной отличительной чертой еврейской поэзии, в частности, ветхозаветных псалмов⁸⁰. И его присутствие в Флп. 2:5–11 еще раз свидетельствует о влиянии псалмодической традиции на новозаветных авторов⁸¹.

⁸⁰ Из-за отсутствия убедительных свидетельств о наличии какого-либо ритма или метра в ветхозаветных псалмах (см. Tremper Longman III, “Biblical Poetry,” in A complete Literary Guide to the Bible, eds. Leland Ryken and Tremper Longman III [Grand Rapids: Zondervan, 1993], 87–88) большинство исследователей на сегодняшний день склоняются к тому, чтобы именно параллелизм рассматривать в качестве их основной отличительной черты (см. Ла Сор У. С. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета. Одесса: Богомыслие; СПб.: Библия для всех, 1998. С. 288–294; Robert Alter, “The Characteristics of Ancient Hebrew Poetry,” in The Literary Guide to the Bible, eds. R. Alter and F. Kermode [Cambridge: Belknap of Harvard University Press, 1987], 244–262).

⁸¹ Обратите также внимание на присутствие противопоставлений в гимне: ст. 6, 7: μορφη.· θεου= (образ Бога) – μορφη.· ν δου/λου (образ раба), ст. 6, 8: υ(πα/ρξων (будучи) – γενο/μενοφ (став), ст. 8, 9: ε)ταπει/νωσεν (опустошил) – υ(περυ/ψωσεν (превознес).

Конечно, мы не видим явно параллелизма в его чистом виде, как, например, в Пс. 2 или Пс. 33, когда анализируем их на еврейском языке. Однако это никоим образом не является основанием для того, чтобы отвергать влияние ветхозаветных псалмов на новозаветные гимны. Не дает это повода и для различного рода реконструкций текста *metri causa* («ради метра»)⁸², которые осуществляются некоторыми исследователями путем перестановки и удаления отдельных фраз и выражений⁸³. Напротив, это, скорее, свидетельство того, что новозаветные авторы, а в данном случае, автор Послания к Филиппийцам, в значительной степени находились под влиянием греческого текста «Псалмов Давида», т.е. LXX⁸⁴, где часто точность первоначальных параллелей теряется, а предложения более пространны и развернуты по сравнению с еврейским оригиналом.

Помимо параллелизма можно отметить и ряд других особенностей в Флп. 2:5–11, характерных и для остальных новозаветных гимнов и также указывающих на то, что автор находился под сильным иудейским влиянием. Так, например, использование большого числа причастий в Флп. 2:5–11, выполняющих функцию глагола, являющихся вербоидами и сохраняющих единство мысли и действия, что является типично еврейским приемом⁸⁵. Или, например, использование придаточных предложений, которые вводятся относительным местоимением (ο(/φ) или подчинительными союзами (ο(/τι, ι(/να)⁸⁶.

Все это убедительно доказывает, что первые христиане создавали свои гимны по образцу ветхозаветных псалмов, используя уже известные им конструкции, выражения, стилистические и синтаксические приемы. Таким образом, псалмы и молитвы Ветхого Завета, а также иудаизма межзаветного периода стали своего рода *моделью*, образцом для их собственных молитв и гимнов, которыми они прославляли Господа⁸⁷.

Отсюда естественным образом вытекает и концептуальная преемственность. Подобно своим прототипам новозаветные гимны особым образом акцентируют свое

⁸² Т.е. реконструкций, предпринимаемых с целью достижения полного соответствия или параллелизма между составными частями гимна.

⁸³ См. J. L. Houlden, *Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon and Ephesians*, Westminster Pelican commentaries, (Philadelphia: Westminster, 1977), 72–73, 160–162; Martin, *Carmen Christi*, 36–38.

⁸⁴ Этот факт верно подмечает Baumstark (A. Baumstark, “Hymns, Greek, Christian,” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, [New York: Charles Scribner's Sons, 1922], 7:6).

⁸⁵ Max Wilcox, “Semiticisms in the NT,” *ABD*, 5:1083.

⁸⁶ Ibid.

внимание на постоянно проявляющих себя Божьих деяниях, как в прошлом, так и в настоящем и даже будущем⁸⁸. Они указывают на Его величие и могущественное правление на небесах⁸⁹. И вместе с тем они подчеркивают Его власть над человечеством и активное, непрекращающееся участие в *истории спасения*.⁹⁰

Однако христианская церковь не просто переняла то, что было до нее в иудаизме. Существовавшая традиция была самым серьезным образом переосмыслена в свете новой веры. Веры в то, что Иисус есть Христос, долгожданный Мессия, веры, которая придавала мощный стимул первым христианам и которой была окрашена их жизнь. Поэтому особое значение для них имели, конечно же, так называемые мессианские псалмы, примеры использования которых мы можем встретить на страницах Нового Завета⁹¹. А достаточно часто христиане и сами предпринимали попытки создать нечто подобное, дабы более точно выразить свою веру и прославить Иисуса из Назарета как обещанного Мессию⁹².

Здесь же следует отметить и еще одно отличие христианских гимнов от традиционно еврейских. Да, действительно, для христиан Нового Завета было характерно использовать гимны для прославления Бога. Однако уже в Новом Завете мы можем наблюдать тенденцию превозносить не только Бога в этих гимнах, но также восхвалять в них и *Христа как Бога*⁹³. Подтверждение этому мы вновь можем найти в Флп. 2:5–11.

Этот гимн, как известно, заканчивается словами «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в

⁸⁷ См. также К. Н. Bartels, “Song,” *NIDNTT*, 3:671; *Baker Encyclopedia of the Bible*. 1988 ed., s.v. “Music and musical Instruments,” 2:1509.

⁸⁸ См. Евр. 1:1–3; Откр. 15:3–4. См. также Joel N. Musvovsi, “The Song of Moses and the Song of the Lamb,” *Journal of the Adventist Theological Society* 9 (Spring–Autumn 1998): 44–47. На основе сравнения Откр. 15:3–4 с песней Моисея в Исх. 15 автор убедительным образом показывает присутствие в гимне из Откр. 15:3–4 так называемого трехвременного измерения — Божьи действия в прошлом, настоящем и будущем.

⁸⁹ Наиболее ярко, на наш взгляд, эта мысль выражена в 1 Тим. 1:17 и 6:15–16.

⁹⁰ Показательной в данном случае является песнь Агнцу и Сидящему на престоле из Откр. 5:9–14. См. Musvovsi, 46–47, а также Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 420. Он подчеркивает, что «новозаветные гимны очень близки ветхозаветным утверждениям исповедального характера (таким как Втор. 26:5–8; Пс. 104), которые превозносят могущественные дела Божьи в истории спасения».

⁹¹ См. Деян. 1:20; 2:24–35; 13:33; Евр. 1:13; 5:6; 7:17, 21.

⁹² См. такие фрагменты, как Рим. 1:3–4; 8:34; Еф. 1:20–22; 1 Тим. 3:16 отчасти 1 Петр. 3:18–23.

⁹³ Об этом красноречиво свидетельствует ряд отрывков, воспевающих величие Христа (Флп. 2:5–11; 1 Тим. 3:16; 1 Петр. 3:18–19, 22). Эти отрывки отражают общую тенденцию раннехристианской церкви называть Иисуса Христа Господом, т.е. Богом (см. Рим. 10:9, 12; 1 Кор. 12:3). Часто это представление находило свое выражение в молитвах первых христиан (Деян. 7:59, 60; 2 Кор. 12:8), приветствиях (Рим. 1:7; Флп. 1:2) и благословениях (Гал. 6:18; 1 Фес. 5:23–28). Хотя важно понимать, что при этом

славу Бога Отца». На греческом это предложение звучит следующим образом:
 ι(/να ε)ν τῷ ο)νοματι Ιησου= πα=ν γο/νυ κα/μψΞ... και.∴ πα=σα γλω=σσα
 ε)χομολογη/σεται ο(/τι κυ/ριοφ Ιησου=φ Ξριστο.∴ φ ει)φ δο/χαν θεου= πατρο/φ.
 Такое завершение может показаться, по меньшей мере, странным, в особенности, если
 мы сравним его со словами Ис. 45:23, 24 по LXX.

Филиппийцам 2:10, 11	Исайя 45:23, 24
ι(/να дабы	ο(/τι потому что
ε)ν τῷ ο)νοματι Ιησου= пред именем Иисуса	ε)μοι.∴ передо Мной
πα=ν γο/νυ κα/μψΞ ... всякое колено преклонилося	κα/μψει πα=ν γο/νυ преклонится всякое колено
και.∴ и	και.∴ и
πα=σα γλω=σσα ε)χομολογη/σεται и всякий язык провозгласил	ε)χομολογη/σεται πα=σα γλω=σσα τῷ θεῷ= λε/γων воздаст всякий язык хвалу Богу, говоря
ο(/τι κυ/ριοφ Ιησου=φ Ξριστο.∴ φ Господом Иисуса Христа	
ει)φ δο/χαν θεου= πατρο/φ во славу Бога Отца	δικαιοσυ/νη και.∴ δο/χα про/φ αυ)το ν η(/χουσιν праведность и слава Ему принадлежат

Нетрудно заметить, что автор гимна из Послания к Филиппийцам, фактически, цитирует Ис. 45:23, 24, хотя при этом несколько и изменяет последовательность слов. Значение этого мы можем понять, если обратим внимание на контекст Ис. 45:23, 24.

Ис. 45:14–25 описывает самый великий день во вселенной, когда после избавления, которое Господь совершит для Израиля, все народы земли придут и поклонятся перед Его лицом. Это описание постоянно сопровождается провозглашением величия и уникальности Бога Израилева: «У тебя только Бог, и нет иного Бога» (ст. 14), «Я Господь, и нет иного» (ст. 18), «и нет иного Бога кроме Меня, — Бога праведного и спасающего нет кроме Меня» (ст. 21) и т.д. Таким образом,

христиане по-прежнему оставались в рамках веры в Одного, Единого Бога. В связи с этим см. Martin,

исповедание и поклонение народов, описанное в Ис. 45:23, 24, является выражением признания могущества Яхве.

Все это наводит нас на мысль, что автор Флп. 2:5–11 совершенно не случайно завершает гимн словами сильно напоминающими Ис. 45:23, 24. Он желает подчеркнуть величие и славу Христа и использует для этого, без какой-либо ссылки на Писание⁹⁴, выражения из Ис. 45:23, 24, говорящие о Яхве. Тем самым он приписывает Христу поклонение, которого достоин исключительно лишь Великий Бог Израилев, Яхве, т.е. он идентифицирует Христа и Бога и представляет Его как Бога. Но Флп. 2:5–11 — это только один из множества подобных примеров, где Христос представлен как Бог, достойным поклонения.

Не вызывает сомнения тот факт, что это исключительно христианское нововведение, зародившееся в первые годы или десятилетия существования церкви, и в дальнейшем прочно укоренившееся в ее богослужении⁹⁵. Такое понимание возникло как результат глубокого осмысления личности и миссии Христа в свете воскресения и 50-цы и переосмысления через призму того, Кем Он является, мессианских псалмов. Таким образом, это представление сформировалось в среде иудейского, а точнее, палестинского христианства⁹⁶. По этой причине нет оснований считать, как делают некоторые⁹⁷, прославление Христа как Бога аспектом более поздней христологии, т.е. следующим этапом ее развития, характерным для так называемого эллинистического или же иудео-эллинистического христианства.

Наряду с появлением практики прославления Христа в качестве Бога в сознании первых верующих изменилось отчасти и представление об участии Бога в истории, что

Carmen Christi, 8–9.

⁹⁴ Как, например, в Рим. 14:11, где Ис. 45:23, скорее всего, используется применительно к Богу Отцу и вводится греческим глаголом *ὑπε/ὑραπτει* (написано), который указывает на то, что далее следует цитата из Ветхого Завета.

⁹⁵ Фактически, именно о такой практике среди христиан конца I – начала II вв. говорит Плиний Младший в своем письме к императору Траяну: «...сущность их вины или заблуждения состояла в том, что они имели обычай в определенный день собираться на рассвете и читать [некоторые предлагают перевод «петь»], чередуясь между собою гимн Христу как Богу...» (пер. А. В. Рановича приводится по Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетей, 2000. С. 157–159). Тем самым «Плиний хочет сказать, что христиане поклоняются Христу как высочайшему единственному Богу» (Там же. С. 155). По мнению некоторых исследователей (см. Martin, Carmen Christi, 10), указание на подобного рода традицию можно найти также и в Послании Игнатия к Ефесянам (Ignatius Epistle to the Ephesians 4:1–2 [ANF, 1:50–51]). К более поздним свидетельствам можно отнести Tertullian To his wife 2.8 (ANF, 4:47–49); Clement of Alexandria The Stromata 7.7 (ANF, 2:533).

⁹⁶ См. Hengel, “Christological Titles in Early Christianity,” in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. James H. Charlesworth, (Minneapolis: Fortress, 1987), 443, 447; и Hengel, Between Jesus and Paul, 94–95.

⁹⁷ См. Данн Дж. С. 179–180. Отчасти Шнакенбург Р. Новозаветная христология. М.: Paoline, 2000. С. 34–35, 131, 173.

также отражено в новозаветных гимнах. Отныне они не просто говорили о могущественных делах Господа, но теперь все Божьи деяния, особенно Его действия в истории искупления, они рассматривали как совершающиеся или свершившиеся *во Христе и через Христа*⁹⁸. При этом и само представление об искуплении стало шире, универсализировалось, охватывая весь мир, всю вселенную⁹⁹. Таким образом, идеи и образы, заимствованные в Ветхом Завете, приобрели более глубокое значение.

Подводя итог нашим рассуждениям о влиянии ветхозаветной традиции на новозаветные гимны, следует еще раз подчеркнуть, что гимны и молитвы Ветхого Завета, без сомнения, оказали огромное влияние на новозаветные гимны. Между тем, несмотря на многие параллели и даже заимствования из еврейской традиции, встречающиеся в новозаветных гимнах, существуют отличия, которые нам следует принимать во внимание, когда мы исследуем Новый Завет.

Мы кратко рассмотрели влияние древней иудейской традиции на гимны, содержащиеся в Новом Завете и ее связь с ними. Однако исследование будет неполным, если не сказать несколько слов о языческом мире в эпоху эллинизма.

3.2. Новозаветные гимны и языческий мир

Как уже раньше отмечалось, сами по себе гимны не были чем-то новым, чуждым и доселе неизвестным древнему миру. И вавилонянам, и египтянам, и грекам они были знакомы. Однако и египетская, и вавилонская культуры сошли с мировой сцены задолго до наступления новой эры, и потому не представляют интерес для данного исследования. Что же касается греческой культуры, то именно она в синтезе с римской была основной движущей интеллектуальной силой мира ко времени первого пришествия Иисуса Христа и возникновения христианской церкви.

Как показывает история, греческая культура оказала наибольшее влияние на религиозные, моральные и этические представления I в. по Р.Х. Она же способствовала развитию науки, культуры и искусства, в частности, поэзии. Именно поэтому нам сегодня известно большое количество поэтических отрывков того времени, многие из которых являются ничем иным, как величественными гимнами, вызывающими

⁹⁸ Через Него Отец сотворил миры (Евр. 1:2) и людей (1 Кор. 8:6), через Него говорил к поколению живущему в последние дни (Евр. 1:1), посредством Него совершил наше искупление, наделил нас благословениями и примирил с Собой (Еф. 1:3, 7; 2:14–19), в Нем же сделал нас причастниками будущей славы (Еф. 1:11, 12).

⁹⁹ См. Еф. 1:10; отчасти Флп. 2:10.

восхищение и поныне¹⁰⁰. Имеются также свидетельства и о прозаических гимнов¹⁰¹. И все это — плод вековой греческой культуры.

По всей вероятности, уже во времена древней античности (приблизительно вторая половина 2-го тысячелетия до Р.Х.) у греков начинают активно использоваться гимны. Как следствие, в дальнейшем, на протяжении истории мы можем обнаружить свидетельства о гимнах практически во всех греческих культах¹⁰². Ко времени VIII–VI вв. до Р.Х. относятся первые из сохранившихся до наших дней образцов греческих гимнов¹⁰³. Большинство же известных на сегодняшний день греческих гимнов принадлежат уже либо к эпохе поздней классической греческой поэзии (VI–V вв. до Р.Х.), либо к эпохе эллинизма (IV в. до Р.Х.–I в. по Р.Х.). Таким образом, гимнографическая традиция греков насчитывает, по меньшей мере, 1500 лет.

Именно эта многовековая традиция и способствовала формированию определенного жанра — гимна, который обладал присущими, в значительной степени, исключительно ему признаками¹⁰⁴. Он предполагал особый поэтический размер (например, гексаметр)¹⁰⁵, кодифицированный (специфический) язык (характерное вступление и заключение, обращения к божествам, определенные описания), и присущую ему идейно-образующую структуру (описание деяний олимпийских богов, похвала им, попытка философского осмысления мира).

Для этого стиля была характерна своеобразная литературная композиция, которую достаточно легко увидеть в гимнах эллинистического периода. Обычно она представляла собой: 1) обращение к божеству по имени часто достаточно распространенное, расширенное; 2) описание силы и могущества божества, его деяний и чудес с элементами аретологии (от греческого ἀρετή/ — «доблесть»); 3) различного рода личные просьбы, которые в большинстве случаев и являлись истинной причиной

¹⁰⁰ Например, собрание знаменитых гомеровских гимнов, гимны Каллимаха или орфические гимны. Известны гимны, которые воспевались Артемиде, Дионисию, Зевсу, Аполлону, Деметре и мн. др. греческим богам и богиням.

¹⁰¹ См. Ferguson, 182.

¹⁰² Хотя надо признать, что некоторые культы совершались без музыки и пения. Например, культ Эвменид в Афинах (см. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. СПб.: Алетей, 1997. С. 92).

¹⁰³ Это некоторые из фрагменты Гомера, а также первых пять так называемых гомеровских гимнов («К Аполлону Делосскому», «К Аполлону Пифийскому», «К Деметре», «К Афродите» и «К Гермесу»).

¹⁰⁴ Здесь мы, прежде всего, имеем в виду гексаметрические гимны, хотя это верно и в отношении менее распространенных, но более сложных метрических гимнов, а также применимо в некоторой степени и к прозаическим гимнам (см. Тахо-Годи А. А. Античная гимнография: жанр и стиль. С. 11).

¹⁰⁵ Размер подразумевает чередование кратких, долгих и ударных, безударных слогов.

создания гимна¹⁰⁶. При этом важно учитывать тот факт, что многие гимны не только имели четкую структуру и прекрасную поэтическую форму, но и содержали возвышенные идеи и выражали глубокие стремления человеческой души¹⁰⁷.

Очевидно, все это было знакомо первым христианам, которые являлись представителями грекоязычного христианства. По крайней мере, записанные в эллинистический период образцы греческих культовых песен были известны образованным евреям в диаспоре, многие из которых впоследствии стали христианами¹⁰⁸. Естественно возникают вопросы, повлияло ли знание греческих гимнов на религиозное творчество первых христиан, как оно выражено в Новом Завете, привнесли ли они в него элементы эллинистических гимнов, которые были им знакомы, и использовали ли они, хотя бы отчасти, существовавшие классические каноны?

Исследователи по-разному отвечают на эти вопросы. Так, некоторые пытаются усмотреть в новозаветных гимнах метрику и поэтические размеры, характерные эллинистическим гимнам¹⁰⁹. Но хотя многие ученые в последнее время соглашались с этим, даже беглый сравнительный анализ показывает, что «в Новом Завете не предпринимается попытки... использовать греческий стиль метрических гимнов»¹¹⁰. Новозаветным гимнам не присущ не допускающий отклонений поэтический размер греческих религиозных гимнов. Более того, самый ранний пример использования христианами классического греческого метра относится лишь к концу II–началу III вв. по Р.Х.¹¹¹

Но как в таком случае быть с «некоторыми внешними сходствами между литературной формой и языком в языческих и христианских гимнах»¹¹², которые могут

¹⁰⁶ Тахо-Годи А. А. Античная гимнография: жанр и стиль. С. 11–12. См. также Delling, *υ(μνοφ*, 8: 492; Ferguson, 182.

¹⁰⁷ Так, например, гимн Клеанфа «К Зевсу», орфические гимны «Природе», «Левкотее», «Зевсу» и др.

¹⁰⁸ См. Delling, *υ(μνοφ*, 8:491–492.

¹⁰⁹ См. B. Eckman, “A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians’ Hymn.” *NTS* 26 (1980): 258–66; Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 421; A. Skevington Wood, “Ephesians,” *Expositor’s Bible Commentary*, (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 11:70.

¹¹⁰ Delling, *υ(μνοφ*, 8:500. См. также Hengel, *Between Jesus and Paul*, 81; Nicholas Thomas Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, (Minneapolis: Fortress, 1992), 103.

¹¹¹ Clement of Alexandria *The Instructor (Paedagogus)* 3.12 (ANF, 2:211). Климент Александрийский (конец II–начало III вв. по Р.Х.) завершает свой труд под названием *Paedagogus* (на латинском) гимном Христу, который написан анапестом. См. подробнее Baumstark, “Hymns, Greek Christian,” 7:7. См. также Martin, *Carmen Christi*, 12, где приводится фрагмент отрывка, написанного также с элементами анапеста, но относящийся уже ко второй половине третьего столетия.

¹¹² Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 420. При этом он ссылается на работу Norden’s *Agnostos Theos*.

заставить усомниться в правомерности приведенного только что утверждения? Надо признать, что параллели действительно существуют¹¹³. Но часто это лишь *внешнее* сходство. Примеры этого не многочисленны и не имеют такого значения, как может показаться на первый взгляд и их вполне можно отнести к разряду общепозитических, общежанровых, характерных как для еврейских, христианских, так и для греческих гимнов¹¹⁴.

Что же касается сравнения греческих и раннехристианских гимнов на более глубоком, богословском уровне, то здесь налицо еще более фундаментальные отличия¹¹⁵.

Например, возьмем отдельные фрагменты гомеровского гимна к одному из самых любимых для греческих стихотворцев божеству, к Аполлону Делосскому (I)¹¹⁶:

Вспомню, — забыть не смогу, — о метателе стрел Аполлоне.

По дому Зевса пройдет он — все боги и те затрепещут.

С кресел своих повскакавши, стоят они в страхе, когда он

Ближе подступит и лук свой блестящий натягивать станет.

Только Лето остается близ молнелюбивого Зевса;

Лук распускает богиня и крышкой колчан закрывает,

С Фебовых плеч многоможных оружие снимает руками

И на колок золотой на столбе близ седалища Зевса

¹¹³ Так, в новозаветных гимнах, как и в греческих, описываются деяния божества. И в христианских, и в греческих гимнах иногда встречаются мотивы творения, а в некоторых случаях даже мотивы спасения (Ин. 1:1–18; ср. с гимном Клеанфа «К Зевсу», орфическим гимном «Профирее»). Мы можем обнаружить примеры, когда одинаковым образом величается божество: начало, начало всего, первородный(ая) (Ин. 1:1–18; Кол. 1:15–20; ср. с орфическим гимном «Ночи», «Урану», «Природе»).

¹¹⁴ Аналогичным образом мы можем обнаружить ряд параллелей между ветхозаветными гимнами и гимнами древних ближневосточных народов. См. книгу Hermann'a Gunkel'я и Joachim'a Bergich'a *Introduction to Psalms*, 22–46, где приводятся примеры сходств между песнопениями израильтян, вавилонян, египтян и греков. Однако едва ли это признак того, что израильтяне заимствовали свои песнопения у них. Скорее, это лишь свидетельствует о том, что «композиция псалмов была общей для значительной части древней ближневосточной литературы, которая дошла до нас», т.е. имела какие-то общие черты (Robert Alter, “Psalms,” in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter and F. Kermode, 244). Хотя, надо признать, Alter все же считает, что еврейские поэты заимствовали у сиро-палестинцев свои образы, фразы и т.д. (см. *ibid.*).

¹¹⁵ См. Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 420, а также этого же автора *Carmen Christi*, 18. Правда, есть исследователи, которые пытаются оспорить и этот факт, утверждая, что различие между раннехристианскими и эллинистическими гимнами, скорее, во времени и месте их создания, нежели в идеях, заложенных в их текстах (см. Герцман Е. В. С. 188–189). Однако едва ли с этим можно согласиться при внимательном сравнительном анализе и тех, и других гимнов. Уж слишком велика разница.

¹¹⁶ Текст гимна в переводе на русский приводится по: Античные гимны/ Под ред. Тахо-Годи А. А. М.: Издательство Московского ун-та, 1988. С. 59–63.

Вешает лук и колчан; Аполлона же в кресло сажает.
В чаше ему золотой, дорогого приветствуя сына,
Нектар отец подает. И тогда божества остальные
Тоже садятся по креслам. И сердцем Лето веселится,
Радуюсь, что родила луконосного, мощного сына...
[далее описывается странствия Лета и рождение Аполлона на Делосе]
... Много, владыка, имеешь ты храмов и рощ многодревных;
Любы все выси тебе, уходящие в небо вершины
Гор высочайших и реки, течение стремящие в море.
К Делосу больше всего ты, однако, душой расположен.
Длиннохитонные сходятся там ионийцы на праздник...
Помнят они о тебе и, когда состязанья назначат,
Боем кулачным, и пляской, и пеньем тебя услаждают...
Милость свою ниспошлите на нас, Аполлон с Артемидой!..

Певец, как мы видим, начинает гимн с описания Аполлона, шествующего по Олимпу. Он представлен грозным божеством, устрашающим не только людей, но и самих богов. Ему воздают почести его мать и отец, Лето и Зевс. Затем певец рассказывает длинную историю рождения Аполлона, воспекает Его силу и говорит об особом почитании Аполлона жителями острова Делос, которые своими празднествами пытаются усладить его. Заканчивается гимн прошением, обращенным к богам.

Совершенно по-иному представлен Бог в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1–18), фрагменты которого считаются раннехристианским гимном и являются типичным примером гимнов в Новом Завете.

В начале было Слово,
И Слово было у Бога,
И Слово было Бог.
Оно было в начале у Бога.
Все чрез Него начало быть,
И без Него ничто не начало быть, что начало быть.
В Нем была жизнь,
И жизнь была свет человеков...

И Слово стало плотию
И обитало с нами, полное благодати и истины;
И мы видели славу Его,
Славу, как Единородного от Отца...
И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать...
Бога не видел никто никогда;
Единородный Сын, сущий с недре Отчем, Он явил.

Здесь, в отличие от гимна «К Аполлону Делосскому», мы видим совершенно иную картину. Божественный Логос не просто пребывает с Богом, а все воздают Ему почести и прославляют Его. Он, будучи Богом, активно участвует в творении, поддерживает существование всего мироздания и неустанно ниспосылает человечеству свет и жизнь. Более того, в определенный момент истории Он нисходит с небес на землю и живет среди людей, дабы открыть им славу Бога Небесного, который здесь называется Отцом, и спасти падшее человечество, явив ему благодать и сделав его представителей чадами Божьими.

Сопоставив между собой эти фрагменты, мы можем с уверенностью выделить, по меньшей мере, четыре основных отличия богословского характера между новозаветными и греческими гимнами.

Во-первых, для многих христианских сочинений весьма характерно именование Бога любящим и верным Отцом, который открыл Себя в Иисусе Христе¹¹⁷, но ничего подобного мы не найдем даже в самых возвышенных греческих гимнах¹¹⁸. Очевидно, что корни этой христианской традиции никоим образом не связаны с греческими религиозными песнопениями.

Во-вторых, в отличие от греческих гимнов в новозаветных композициях мы находим утверждения о том, что Бог и Отец Иисуса Христа является Богом, активно действующим в истории¹¹⁹. Хотя греческие гимны и описывают деяния божества¹²⁰,

¹¹⁷ См., например, Ин. 1:14, 18; Флп. 2:11; Кол. 1:12.

¹¹⁸ См. Martin, "Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs," 420. Даже, казалось бы, в наиболее близком, к христианским композициям гимне Клеанфа «К Зевсу», мы не встречаем такого. «Великое божество Клеанфа — это закон, мера, власть над вселенной... Логос», но никак не Отец (Тахо-Годи А. А. Античная гимнография: жанр и стиль. С. 17). Единственный случай, когда божество называется отцом мы находим в гимне Каллимаха «К Зевсу» (I). Однако уже тот факт, что это единичное употребление говорит о том, что для греков не свойственно было обращаться к богам подобным образом.

¹¹⁹ См., например, Лк. 1:46–55; Евр. 1:1–4; Откр. 15:3–4.

однако, чаще всего, эти деяния не имеют никакого отношения к жизни людей¹²¹. Они оторваны от земной истории и в значительной степени изображают деяния божества в рамках божественного мира¹²². Поэтому, скорее всего, правильнее было бы называть их просто удивительными событиями из жизни божества. Мысль же об участии Божества в истории, в жизни людей, встречающаяся в Новом Завете, чужда греческим гимнам. И со всей определенностью можно сказать, что не они повлияли на новозаветных авторов в формировании подобного представления.

В-третьих, в новозаветных гимнах, как мы уже отметили ранее, не просто подчеркивается участие Бога в истории, но обращается внимание на Его особое участие в истории *спасения*¹²³, аналогов чему у греков также нет. Конечно, есть случаи, когда греческие боги называются спасителями и совершают спасение¹²⁴, однако это не имеет ничего общего с идеей всеобъемлющего спасения от греха и власти тьмы и идеей о Боге (или Иисусе Христе) как Спасителе, представленными в Новом Завете¹²⁵. Более того, иногда у греков сами люди помогают богам и спасают их¹²⁶.

И, в-четвертых, новозаветные гимны-молитвы сосредотачивают свое внимание на объективных реальностях, таких как творение, искупление, наступление Царства Божьего, проповедь Евангелия в мире, созидание церкви, которые одновременно

¹²⁰ Например, описание охотничьих подвигов Артемиды (гомеровский гимн «К Артемиде» [XXVII]), гнева Деметры на Эрисхитона и последующего возмездия, совершенного ею над ним (гимн Каллимаха «К Деметре» [VI]), описание творческой силы Пана и созидания его рукой мироздания (орфический гимн «Пану» [XI]) и мн. др.

¹²¹ Даже в тех случаях, когда люди являются участниками тех или иных событий, их роль второстепенна, и цель вовсе не в том, чтобы показать, что божество участвует в их жизни, как-то интересуется ею. Яркие тому примеры — описание странствий Деметры в поисках своей дочери Персефоны и установления Деметрой элевсинских мистерий (гомеровский гимн «К Деметре» [V]), описание установления Аполлоном храмового культа в Дельфах (гомеровский гимн «К Аполлону Пифийскому» [II]) и восхваление острова Делоса, принявшего богиню Лето (гимн Каллимаха «К острову Делосу» [IV]). И хотя иногда в гимнах особым образом и подчеркивается идея «жесткой зависимости человека от божественной воли», как, например, в Каллимаховых гимнах (Тахо-Годи А. А. Античная гимнография: жанр и стиль. С. 25), тем не менее, эта идея лишь указывает на то, что жизнь человека зависит от прихоти божества и человек должен быть исполнен благоговения перед «высшим», но никак не на участие божества в истории.

¹²² Следует отметить, что часто эти деяния представляют собой ничто иное, как проекцию человеческих взаимоотношений. Среди богов присутствуют и зависть, и злоба, и козни, и заговоры, и измены, и предательство и кражи и мн. др., чем характеризуется жизнь падшего человеческого существа.

¹²³ См., например, Лк. 1:68–78; 1 Петр. 3:18–22; Откр. 5:9–13; 11:15–17; 19:1–2.

¹²⁴ Примеры этому встречаем в орфических гимнах «Профирее» (II), «Рее» (XIV), «Зевсу» (XV), «Асклепию» (LXVII), «Левкотее» (LXXIV), «Гипносу» (LXXXV).

¹²⁵ См. Oscar Cullman, *The Christology of the New Testament*. 2nd ed. Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. (London: SCM, 1963), 238–245.

¹²⁶ Например, гомеровский гимн «К Аполлону Делосскому» (I) описывает принятие жителями острова Делос беременной богини Лето. Лето, будучи преследуема другой богиней, Герой, пыталась найти на земле убежище, где бы она смогла родить своего ребенка, будущего бога Аполлона. Однако все жители земли, боясь гнева Геры, отказались принять Лето. И лишь только жители острова Делос осмелились сделать это, став, фактически, спасением для Лета.

затрагивают и личный опыт верующего. Греческие же гимны, в основном, хотя и описывают деяния богов и призывают к их прославлению, все же в конечном итоге акцентируют свое внимание на субъективных нуждах и прошениях стихотворца¹²⁷, т.е. можно сказать, что греческие гимны по своему характеру, в отличие от гимнов Нового Завета, антропоцентричны и даже более — *эгоцентричны*¹²⁸.

Все вышеперечисленные различия, существующие между греческими и раннехристианскими гимнами, как на уровне стилистики, так и на уровне богословия, наводят нас на мысль, что влияние греческих гимнов на аналогичные христианские композиции было минимальным, если вообще имело место. В новозаветных гимнах едва ли возможно обнаружить элементы, присущие исключительно греческим гимнам. По этой причине трудно до конца согласиться с мнением Ralph'a Martin'a, что христианские гимны в равной степени связаны как с еврейскими, так и с греческими гимнами подобно тому, как осуществление чего-то, или исполнение чего-то связано с ожиданием, предшествующим ему¹²⁹.

Краткий обзор, сделанный нами, показывает, что раннехристианские гимны, хотя и имеют характерные отличия, все же по стилю, композиции, литературным приемам, богословию ближе всего к иудейской, в особенности псалмодической традиции. Именно она, как мы можем судить на основе сходств и параллелей, оказала наибольшее влияние на авторов новозаветных гимнов, поэтому еврейские гимны и молитвы имеют огромное значение для понимания новозаветных аналогов.

Таким образом, мы приходим к выводу, что, исследуя раннехристианские гимны, необходимо особое внимание уделять иудейскому ветхозаветному фону, который может пролить свет на их значение¹³⁰.

Необходимо решить еще несколько вопросов. Каковы критерии определения гимнов в новозаветном каноне? Возможно ли классификация гимнов и на каких

¹²⁷ См. Ferguson, 181–182. Как мы уже отметили выше, одним из важных компонентов в композиции греческих гимнов было изложение личных просьб автора, которыми заканчивался, фактически, каждый гимн и которые и были подлинной причиной их создания. Например, гомеровский гимн «К Афродите» (VI) завершается словами: «Даруй победу мне в состязании этом, явись мне помощницей в песне!» Гимн Каллимаха «К Зевсу» (I): «...а нам ниспошли достаток и доблесть... Одари нас двояко!» И так, почти все гимны. Исключение составляет гимн Клеанфа «К Зевсу», который завершается более общим прошением: «Дай человеку свободу от власти прискорбной незнания...».

¹²⁸ См. Martin, "Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs," 420.

¹²⁹ Martin, *Carmen Christi*, 18. См. также эту же работу С. 297–309, где Martin говорит, что на автора Флп. 2:5–11 оказал влияние как еврейский, так эллинистический мир идей.

¹³⁰ См. Charlesworth, 265–285. Charlesworth верно подмечает, что часто этому не придается должного значения и с связи с этим подчеркивает необходимость более глубокого и полномасштабного изучения

основаниях? Ответив на эти вопросы, мы подойдем к методологии. Но в связи с этим возникает другой вопрос.

4. Гимны в Новом Завете

Мы уже отчасти отметили то огромное значение, какое первые христиане придавали гимнам. И основываясь как на свидетельствах Нового Завета¹³¹, так и на свидетельствах мужей апостольских¹³², ранних отцов церкви¹³³ и исторических документов¹³⁴, мы можем утверждать, что гимны (в самом широком смысле этого слова) с момента зарождения церкви были неотъемлемой частью жизни всякой христианской общины (не просто отдельных верующих, а всего сообщества в целом). Они служили средством выражения их веры и опыта и способствовали их единению и назиданию.

Принимая это во внимание и понимая, что в Новом Завете присутствуют элементы раннехристианских гимнов, так как он отражает жизнь первых христианских общин, где гимны играли важную роль, мы сталкиваемся с вопросом, на основании чего тот или иной отрывок может быть классифицирован как гимн или же, наоборот, исключен из данной категории, т.е. мы нуждаемся в критериях, которые позволили бы нам установить наличия гимнов в Новом Завете.

4.1. Критерии определения гимнов

Прежде всего, необходимо признать, что процесс идентификации гимнов сложен и неоднозначен, и очень часто выводы носят гипотетический характер. В особенности, если гимн рассматривается как исключительно литургическое произведений, которое пелось или декламировалась первыми христианами во время богослужения и особых обрядов (будь то крещение, евхаристия), что и делают многие

иудейских гимнов и молитв для лучшего понимания гимнов и молитв, содержащихся в Новом Завете. Это, по его словам, еще, в значительной степени, не исследованная область.

¹³¹ См. Деян. 2:47; 3:8–9; 1 Кор. 14:26; Еф. 5:19; Кол. 3:16.

¹³² См. *The Teaching of the Twelve Apostles* 9:2–4 (ANF, 7:379–380); 10:2–7 (ANF, 7:380), Ignatius *Epistle to the Ephesians* 4:1–2 (ANF, 1:50–51); 19:2–3 (ANF, 1:57).

¹³³ См. Justin Martyr *The First Apology* 13 (ANF, 1:166–167); Tertullian *Apology* 39:16–18 (ANF, 3:46–47); *A Treatise on the Soul* 20:3 (ANF, 3:200–201); Clement of Alexandria *The Stromata* VI 14 (ANF, 2:505–506); VII 7 (ANF, 2:537).

¹³⁴ См. письмо Плиния Младшего императору Траяну, а также комментарий на это письмо Тертуллиана (Tertullian *Apology* 2 [ANF, 3:18–19]).

исследователи¹³⁵. Однако тот факт, что многие ученые идут этим путем, не делает его более убедительным или обоснованным. Все рассуждения по-прежнему остаются на уровне гипотезы по ряду причин.

Во-первых, у нас нет свидетельств, действительно ли тот или иной новозаветный текст исполнялся в качестве музыкального произведения. Не существует нотных записей, говорящих о том, что они были положены на музыку¹³⁶. Более того, мы не знаем, использовались ли эти тексты вообще первыми христианами во время их богослужений с литургической целью. А если все-таки это и имело место, то нам неизвестно, в контексте каких конкретно богослужений это происходило. Новый Завет и ранняя христианская традиция умалчивают об этом.

Во-вторых, в отличие от многих ветхозаветных псалмов и молитв, которые обычно предваряются соответствующим вступлением, указывающим на их литературную форму¹³⁷, новозаветные отрывки, традиционно классифицируемые как гимны-молитвы, не имеют подобных вводных фраз¹³⁸. Они вкраплены авторами Нового Завета в текст без каких-либо указаний на их специфику и тесно связаны с общим ходом авторской мысли.

Таким образом, если гимн по-прежнему рассматривать лишь как песнопение, исполняемое во время богослужения, то процесс идентификации новозаветных гимнов значительно усложняется, их изучение превращается лишь в поиск и построение новых гипотез относительно их литургического контекста, а анализ самого отрывка в его непосредственном контексте, как мы уже подчеркнули выше, в конечном итоге, отодвигается на второй план.

Однако в значительной степени мы избегаем этих проблем и ненужной полемики, если рассматриваем гимн в соответствии с определением, приведенным в начале этой главы. *Гимн* — это поэтический отрывок (фрагмент) или же отрывок

¹³⁵ Так, например, Hengel, *Between Jesus and Paul*, 93–94; Lincoln, 319, 331–333.

¹³⁶ Martin признает этот факт (см. Martin, *Carmen Christi*, 12). На сегодняшний день неизвестны метрические стандарты, которые существовали на раннем этапе развития христианской церкви. «Свидетельства о лирическом и музыкальном строе богослужения незначительны» (J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* [1930], 103, quoted in Martin, *Carmen Christi*, 12). «...От первого столетия не сохранилось почти никаких конкретных свидетельств, кроме нескольких эпизодических замечаний, к тому же не поддающихся однозначному толкованию, — отмечает Е. В. Герцман и делает вполне обоснованный вывод, — понять музыкальную жизнь той эпохи по одному первому столетию для нас, находящихся от нее на столь громадном историческом удалении, просто невозможно...» (Герцман Е. В. С. 5).

¹³⁷ См. Пс. 1:1; 7:1; 43:1; 119:1; 1 Цар. 2:1; Ис. 37:15; Дан. 9:4 и т.д.

¹³⁸ Хотя есть случаи, когда и ветхозаветные гимны или фрагменты гимнов также лишены заголовков. См. Неем. 9:5; Пс. 104, 106; Иер. 11:20; Дан. 4:31, 32 и т.д.

ритмической прозы, написанный возвышенным языком, языком поклонения, основной целью которого является прославить Бога (или Иисуса Христа) и Его могущественные деяния.

В таком случае все наше внимание следует сосредоточить на самом тексте, его стилистике и содержании, так как текст — это единственное, чем мы объективно обладаем. Он требует глубокого и всестороннего изучения в его непосредственном окружении. Нам нет необходимости искать какие-то музыкальные эталоны, позволяющие классифицировать тот или иной новозаветный отрывок как гимн, и выстраивать предположение относительно его оригинального контекста, т.е. его *Sitz im Leben*. Для того чтобы определить, является ли тот или иной отрывок гимном, мы можем воспользоваться обычными стилистическими критериями, что значительно облегчает исследование¹³⁹.

Что же касается самих критериев, то хотя некоторые ученые и сомневаются в том, что новозаветные отрывки, классифицируемые как гимны, вообще подчиняются какому-либо общим литературным законам¹⁴⁰, тем не менее, мы вместе с другими исследователями¹⁴¹, — конечно, не во всем соглашаясь с ними, — считаем вполне оправданным и обоснованным отметить ряд сходств, параллелей и характерных стилистических приемов, присущих этим отрывкам. Они-то и указывают на то, что перед нами новозаветный гимн.

Итак, можно выделить следующие особенности:

1. Тесная контекстуальная связь¹⁴²;

¹³⁹ Сторонники методологии исследования новозаветных гимнов, основанной на критике формы, тоже используют стилистические критерии для того, чтобы установить присутствие гимнов в Новом Завете (см. Bailey and Vander Broek, 76–87, 161–166; Martin, “Approaches to New Testament exegesis,” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. by I. Howard Marshall [Grand Rapids: Eerdmans, 1977; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1977], 235–239; S. C. Pearson, «Hymns, songs,» *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, eds. P. H. Davids and R. P. Martin [Leicester: InterVarsity, 1997], 522–523; Wu, «Hymns, Songs,» 521–522). Однако в виду их предпосылки, что гимн — это литургическая форма, подобная практика весьма уязвима и неоднократно подвергалась серьезной критике, поскольку помимо присутствия каких-то стилистических особенностей требуются свидетельства о богослужебном использовании того или иного текста, которые отсутствуют (см. Bockmuehl, 115–121; Brodie, 133–136; Ellingworth, 96–98).

¹⁴⁰ Delling, к примеру, считает, что если это и имеет место, то в очень незначительной степени (см. Delling, *υ(μνοφ*, 8:500).

¹⁴¹ Charlesworth, 280–282; Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 420–421; *Carmen Christi*, xxxiii–xxxiv, 18–19; Bailey and Vander Broek, 76–87, 161–166.

¹⁴² Большинство исследователей утверждают обратное, настаивая на том, что новозаветные гимны характеризуются нарушением контекстуальных связей, когда обычный прозаический текст разрывается поэтическим отрывком, что позволяет этим ученым рассматривать эти отрывки в качестве самостоятельных единиц (см. Martin, “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” 420–421). Однако подобного рода разрывы текста в значительной степени надуманы, так как утверждение о нарушении

2. Ритмический подъем, вызванный параллелизмами, который становится очевидным при чтении вслух¹⁴³;
3. Пространные, со многими причастиями обороты и придаточные предложения (относительные, заключительные, последовательные), как, например, в Еф. 2:12–19 или же наоборот краткие, самостоятельные высказывания, как в Еф. 5:14¹⁴⁴;
4. Редкая, насыщенная лексика, иногда *hapaх legomena*. Так, например, слово *μορφη*/ из Флп. 2:5–11 встречается помимо этого отрывка еще раз в Новом Завете, то же самое верно и в отношении слова *σξη/μα*, слово *α(ρπαγμο/φ* вообще употребляется во всем Новом Завете только однажды, в этом отрывке, слово *κε/νοω* встречается еще 4 раза и т. д.;
5. Соответствие между словами и фразами, которые занимают в предложении определенное, по замыслу автора, место¹⁴⁵. Яркий пример — Ин. 1:1:

ε)ν α)ρξξ= η)=ν ο(λο/γοφ,	В начале было Слово
και. ο(λο/γοφ η)=ν προ. φ το. ν	И Слово было с Богом
θεο/ν,	
και. θεο. φ η)=ν ο(λο/γοφ.	И Бог был То Слово

6. Использование *Passivum divinum*. 1 Тим. 3:16 — самый характерный в этом смысле отрывок:

ε)φανερω/θη ε)ν σαρκι/	Явлен во плоти
ε)δικαιω/θη ε)ν πνευ/ματι	Оправдан в духе

контекстуальных связей, которое характеризует начало гимнов, не имеет серьезного текстуального обоснования. Основная масса отрывков в Новом Завете, классифицируемых как гимны, напротив, отмечена наличием тесной связи с предыдущим и последующим материалом, о чем свидетельствуют использование различных соединительных фраз (так, в Еф. 5:14 используется *διο. λε/γει*, а в 2 Тим. 2:11 *πιστο. φ ο(λο/γοφ*, цель которых ввести последующие поэтические фрагменты), союзов (в 1 Петр. 3:18 — *ο(τι*; в Рим. 8:31 — *ου*)=ν; в Тит. 3:4 — *ο(τε* явно указывающие на тесную связь с предыдущим материалом), относительных местоимений (чаще всего *ο(φ*, см. Флп. 2:6; Евр. 1:3, которые не позволяют произвольно отделять тексты друг от друга) и т.д. Интересно, что даже в Евр. 1:3, несмотря на усиленные попытки некоторых исследователей отделить этот текст от предыдущего, налицо тесная связь с контекстом, как это убедительно показывает Lane (см. Lane, 115–121). Только в 1 Тим. 3:16, единожды в Новом Завете, имеет место нарушение контекстуальной связи. Во всех остальных случаях связь присутствует и ее нельзя игнорировать. Однако, к сожалению, это часто происходит, что побуждает других исследователей вообще усомниться в необходимости применения и убедительности стилистических критериев (см. Moule, C. F. D., *The Epistles to the Colossians and to the Philemon* [Cambridge: Cambridge University, 1957], 61).

¹⁴³ См. Deissmann, 194.

¹⁴⁴ См. Delling, *υ(μνοφ*, 8:500.

¹⁴⁵ См. Martin, *Carmen Christi*, 12.

ω)/φθη α)γγε/λοιφ	Показан ангелам
ε)κηρυ/ξθη ε)ν ε)/θνεσιν	Возвещен в народах
ε)πιστευ/θη ε)ν κο/σμη	Принят верою в мире
α)νελη/μφθη ε)ν δο/χῃ	Вознесен во славе

7. Частое использование глаголов в аористе в третьем лице единственном числе. Например, в Флп. 2:5–11 мы встречаем: ε)κε/νωσεν (опустошил), ε)ταπει/νωσεν (умалил), υ(περυ/ψωσεν (превознес), ε)ξαρ/σατο (даровал);
8. Отсутствие имени того, кто прославляется. Его можно определить только исходя из контекста, что еще раз подчеркивает значимость контекста;
9. Наличие особых вводных фраз, формул (см. Еф. 5:14; 1 Тим. 3:16) или местоимений (см. Флп. 2:6; Евр. 1:3). Часто подобного рода конструкции указывают на то, что изложенное далее должно проиллюстрировать точку зрения автора;
10. Параллелизм (*parallelismus membrorum*), т.е. расположение текста в виде ритмически организованных двух- или трехстиший и повторы отдельных фраз. См. выше разбор Флп. 2:5–11;
11. Образность языка, использование некоторых поэтических и риторических приемов, таких как анафора, эпифора, ассонанс, антитеза, хиазм, инклюзио, анадиплосис и др. См. Ин. 1:1–5, где последнее слово первого предложения является первым словом второго предложения и т.д.;
12. Наличие ярко выраженных богословских концепций (особенно христологических), изложенных возвышенным, поэтическим языком¹⁴⁶;
13. Комментарии автора, завершающие отрывок и содержащие практическое приложение изложенного. Так, Флп. 2:5–11 завершается словами «итак, возлюбленные мои... со страхом и трепетом совершайте свое спасение...» (Флп. 2:12).

Таковы основные критерии новозаветных гимнов. Но для того, чтобы заявить, что тот или иной отрывок является гимном, недостаточно наличия одного из перечисленных выше критериев, а, по меньшей мере, нескольких.

¹⁴⁶ Те, кто рассматривают гимн в качестве литургической композиции, предпочитают говорить о литургическом языке, а в качестве еще одной особенности некоторых гимнов отмечают их расположение в культовом контексте (см. Martin, *Carmen Christi*, 18). Однако мы уже отметили, что подобного рода рассуждения являются не более чем гипотезой.

4.2. Классификация новозаветных гимнов

Несмотря на то, что гимны имеют стилистическое сходство, многие из них более похожи на одни и менее — на другие. Это позволяет объединить их в группы, классифицировать. Однако, несмотря на то, что интерес к исследованию раннехристианских новозаветных гимнов появился давно, долгое время не предпринималось никаких шагов для их систематизации. Один из первых, кто попытался это сделать — Ralph Martin. В своей работе, посвященной гимну из Послания к Филиппийцам, он предложил следующую общую классификацию¹⁴⁷:

1. Гимны в Евангелии от Луки;
2. Гимны в Апокалипсисе;
3. Иудео-христианские фрагменты и восклицания (типа «аминь», «аллилуйя», «осанна», «маранафа», «авва»);
4. Отличительно христианские гимны.

Что же касается последней категории, то он предложил разделить ее с точки зрения содержания и функции гимнов еще на пять¹⁴⁸:

- гимны, относящиеся к таинствам, сакраментальные (Еф. 2:12–19; 5:14; Тит. 3:4–7);
- медитативные гимны, связанные с размышлениями, медитацией (Еф. 1:3–14);
- вероисповедные гимны, т.е. гимны, используемые в качестве исповедания веры, кредо (2 Тим. 2:11–13);
- христологические гимны (Флп. 2:5–11; Кол. 1:15–20; 1 Тим. 3:16);
- этические гимны (Флп. 2:5–11; 1 Петр. 2:21–22);

Иную классификацию предложил Джеймс Данн (J. G. D. Dunn)¹⁴⁹. Он провел исследование новозаветных гимнов с точки зрения их происхождения. В результате он разделил гимны в целом на три группы.

¹⁴⁷ Martin, *Carmen Christi*, 18.

¹⁴⁸ В своей книге *Carmen Christi: Philippians ii 5–11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* Martin говорит о четырех видах гимнов, являющихся примерами исключительно христианских форм. Однако в своей недавней статье “Hymns, Hymn fragments, Songs, Spiritual songs,” посвященной новозаветным гимнам в *Dictionary of Paul and his Letters*, (420–421) он добавляет еще один.

¹⁴⁹ Данн Дж. С. 171–180. См. также Charlesworth, 278–279.

1. Гимны, которые возникли в среде *иудейского* (или палестинско-иудейского) *христианства* и содержат идеи характерные для этого направления христианской церкви. Сюда он отнес псалмы Евангелия от Луки и гимн из Послания к Филиппийцам.

2. Гимны, которые обязаны своим появлением *эллинистическо-иудейскому христианству* и отражают его идеи. К данной категории он отнес гимны Откровения, гимны из Посланий к Колоссянам, Евреям и гимн из Евангелия от Иоанна.

3. Гимны, которые являются исключительно *эллинистическими* по происхождению. Это гимны из Первого послания к Тимофею и Первого послания Петра.

Что касается общей классификации, разделяющей новозаветные гимны на гимны Евангелия от Луки, Апокалипсиса, иудео-христианские восклицания и специфически христианские композиции, которая была предложена Martin'ом, то с ней в целом можно согласиться. Однако предложенное им же деление специфически христианских гимнов еще на пять видов несколько сомнительно. Причина тому — рассмотрение гимнов в качестве литургических форм, которые имели самостоятельное существование и выполняли определенную функцию в богослужении первых христиан до того, как они были заимствованы авторами Нового Завета, в чем, в принципе, Martin глубоко убежден.

Но проблема состоит, во-первых, в том, что ученые до сих пор спорят относительно того, использовался ли тот или иной отрывок в контексте какого-либо богослужения вообще, и если использовался, то в контексте какого, что не позволяет с уверенностью классифицировать тот или иной гимн как сакраментальный.

Во-вторых, мы не имеем свидетельств в пользу того, что какой-либо гимн использовался в качестве исповедания веры. Конечно, есть некоторые характерные особенности, которые указывают на вероисповедный характер отрывка. Но говорить о том, что он существовал как самостоятельная единица мы не можем, не имея для этого прямых указаний в самом тексте, как, например, это имеет место в Учении двенадцати апостолов, где указывается на ряд текстов, которые следует использовать при крещении и евхаристии¹⁵⁰.

И, в-третьих, далеко не всегда гимны, классифицируемые как христологические, являются таковыми в строгом смысле этого слова. Напротив, мы часто видим, что

¹⁵⁰ См. *The Teaching of the Twelve Apostles* 7:1 (ANF, 7:379); 8:2 (ANF, 7:379); 9:1–5 (7:379–380); 10:1–6 (7:380).

подобного рода отрывки имеют сугубо практическую направленность и либо завершаются каким-то воззванием, как в Флп. 2:5–11, либо предваряются им, как в 1 Тим. 6:12–16.

Что же касается классификации, предложенной Данном, то она еще более спорная. Основная проблема в данном случае заключается в том, что среди исследователей нет единого мнения относительно происхождения того или иного гимна. Так, например, Данн относит гимны из Первого послания к Тимофею и Первого послания Петра к эллинистическому христианству, в то же время Шнакенбург эти же отрывки рассматривает в качестве примеров древнейшей христологии первохристианской общины, которые выражают представления палестинского, иудейского христианства¹⁵¹. Таким образом, классификация Данна не имеет каких-либо объективных критериев, а основана на его личном убеждении, с которым можно и не согласиться.

В сравнении с классификацией Данна деление, предложенное Martin'ом, более объективно и имеет ряд преимуществ, хотя и оно не лишено серьезных недостатков. По этой причине не стоит отвергать его целиком, а необходимо внести коррективы.

Конечно же, следует отказаться от такой категории, как сакраментальные гимны, в виду ее гипотетичности. Нужно несколько уточнить, что подразумевается под вероисповедными гимнами. Мы предлагаем рассматривать в качестве вероисповедных гимнов отрывки, которые по характеру очень похожи на исповедания, символ веры, однако это не предполагает, что они в действительности использовались в качестве кредо. От таких же категорий, как медитативные, христологические (принимая во внимание, что вопреки всеобщим представлениям часто они не имеют догматической направленности) и этические гимны, мы не видим серьезных оснований отказываться.

Таким образом, мы предлагаем следующую классификацию:

1. Гимны в Евангелии от Луки;
2. Гимны в книге Откровение;
3. Гимны-восклицания (типа «аминь», «аллилуйя», «осанна», «маранафа», «авва»);
4. Отличительно христианские гимны:
 - Вероисповедные гимны, т.е. таковые по своему характеру и содержанию;

¹⁵¹ Шнакенбург Р. С. 59–66.

- Медитативные гимны, т.е. гимны, затрагивающие такие темы, как состояние падшего человечества, спасение, совершенное Христом, его значение для настоящего, благословения и будущая надежда. К этой категории, помимо перечисленных выше отрывков, следует отнести большинство гимнов, которые Martin классифицирует как сакраментальные;
- Христологические гимны;
- Этические гимны.

Конечно же, это не строгая классификация, поскольку гимны бывают настолько многоплановы, что просто невозможно отнести их к какой-то одной категории.

Итак, дав определение понятию гимн и кратко проанализировав специфику новозаветной гимнографии, т.е., установив, что способствовало возникновению и развитию христианской псалмодии, проследив корни этой традиции и определив, с помощью каких критериев можно установить наличие гимнов в Новом Завете, и дав классификацию, мы можем сформулировать основные методологические принципы исследования новозаветных гимнов.

5. Методологические принципы исследования новозаветных гимнов

Приступая к изучению новозаветных гимнов, прежде всего, как мы уже отмечали выше, необходимо четко определить, что такое гимн, так как от этого зависит дальнейшее направление исследования. В виду зыбкости позиции, рассматривающей гимн в качестве литургической формы, в рамках новозаветной экзегезы целесообразнее считать гимном просто поэтический отрывок или отрывок ритмической прозы, основной целью которого является воспеть величие и деяния Бога или же Иисуса Христа. В результате такой посылки наше внимание с самого начала сосредотачивается на новозаветном тексте и главным является понять значение отрывка в его настоящем контексте.

Итак, первый шаг исследования — литературный анализ текста, для чего используется ряд стилистических критериев, перечисленных выше. Это позволяет не только классифицировать отрывок с точки зрения его литературной формы, но и

помогает также выявить его характерные особенности, связи, параллели, которые необходимо учитывать в процессе толкования.

Затем необходимо определить, что оказало наибольшее влияние на автора того или иного отрывка, т.е. следует ответить на вопрос, что лежит в основе его представлений, получивших свое выражение в этом отрывке, что формировало их, где нужно искать их корни. И здесь, конечно же, помощь может оказать понимание того, что способствовало возникновению новозаветной гимнографической традиции, какое воздействие оказала на нее ветхозаветная псалмодия, в чем сходства и в чем различия. Мы уже отметили, что для более глубокого понимания новозаветных гимнов необходимо особое внимание обращать на ветхозаветный фон, откуда авторами Нового Завета были заимствованы многие идеи.

И, наконец, заключительным и самым важным этапом анализа новозаветных гимнов является вычленение основной идеи исследуемого гимна и определение его роли и функции в непосредственном контексте и в контексте всей книги, в которой он помещен.

6. Резюме

В данной части нашей работы, поставив перед собой цель — сформулировать методологические принципы исследования новозаветных гимнов, мы в первую очередь попытались определить, что такое гимн в рамках новозаветной экзегезы. И пришли к убеждению, что это поэтический или же прозаический отрывок, написанный возвышенным языком, основной целью которого является прославить Бога (или Иисуса Христа) и Его могущественные деяния. Такое определение, как мы отметили, позволяет при исследовании гимнов сосредотачивать все внимание на тексте в рамках того контекста, в котором он дошел до нас и не пытаться реконструировать их первоначальную форму и *Sitz im Leben*.

Далее мы сосредоточили внимание на специфике новозаветных гимнов. Сначала мы коснулись вопроса возникновения новозаветной гимнографической традиции, отметив, что ее появление было вызвано необычным событием — пришествием в этот мир Иисуса Христа и последовавшим за этим могущественным проявлением Божественной силы, что и сказалось на характере этой традиции. Затем мы кратко рассмотрели еврейскую псалмодию и гимнографическую практику греков,

обнаружив, что не греческие гимны, а ветхозаветные псалмы оказали наиболее значительное влияние на авторов Нового Завета, когда они создавали свои собственные произведения, прославляющие Господа, что крайне важно учитывать при исследовании новозаветных гимнов. После чего мы затронули проблему идентификации гимнов в Новом Завете и их последующей классификации. В итоге согласились с тем, что для определения наличия гимнов следует использовать обычные стилистические критерии, а их классификация возможна на основе анализа их содержания и функции, но только уже в рамках их настоящего контекста.

И, наконец, суммировав все, мы предприняли попытку сформулировать методологические принципы исследования новозаветных гимнов. Мы пришли к выводу, что анализ любого новозаветного гимна должен быть последовательным, ориентированным на дошедший до нас текст и состоять, по меньшей мере, из трех частей: 1) анализ литературной формы; 2) анализ текста и его концептуального фона; 3) определение основной идеи и определение функции отрывка в ближнем и широком контексте.

Глава 2. Анализ Кол. 1:15–20

Сформулировав в предыдущей главе основные посылки и методологические принципы, которые, по нашему мнению, необходимо использовать при исследовании новозаветных гимнов, нам необходимо от общих рассуждений обратиться к конкретному примеру с тем, чтобы определить, насколько с практической точки зрения оправдан предложенный нами подход. Обоснованно ли отказываться от реконструкций первоначальной формы гимнов и определения их *Sitz im Leben* и анализировать их лишь в рамках их настоящего литературного контекста? Действительно ли Ветхий Завет, в частности псалмодическая традиция, были определяющими для новозаветных авторов, когда они создавали свои собственные гимнографические композиции? Отражено ли это в структуре новозаветных гимнов и используемой в них лексике? И, наконец, самое главное, каким образом все это влияет на наше понимание того или иного новозаветного отрывка, который классифицируется как гимн? Помогает ли изложенная нами в предыдущей главе методология полнее и глубже осмыслить его значение?

Другими словами, нам необходимо проанализировать конкретный новозаветный текст и попытаться ответить на эти вопросы. С одной стороны, это позволит нам сопоставить результаты анализа с выводами, сделанными в первой главе, и определить их состоятельность, с другой, — даст возможность наглядно продемонстрировать основные этапы исследования новозаветных гимнов.

В качестве примера мы возьмем отрывок из Послания к Колоссянам 1:15–20.

1. Форма и структура Кол. 1:15–20

Первый шаг в исследовании новозаветных гимнов согласно предложенной нами методологии — это анализ литературной формы и структуры, поэтому, прежде чем мы будем рассматривать отдельные выражения и фразы, встречающиеся в Кол. 1:15–20, и определять основную идею этого отрывка, нужно несколько слов сказать о его литературной форме и структуре.

1.1. Литературная форма Кол. 1:15–20

Даже при беглом прочтении нетрудно заметить, что этот отрывок своей особой смысловой насыщенностью и возвышенным стилем, который не так часто можно встретить в новозаветной эпистолярной литературе, сильно отличается от многих других текстов Нового Завета, что побуждает обратить на него более пристальное внимание.

В первую очередь, в глаза, конечно же, бросается ряд необычных и возвышенных предикатов, таких как εἰκὼν τοῦ θεοῦ (образ Бога), πρωτοτοκοφ πατρὸς κεφαλῆς τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας (первенец всякого творения), ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας (глава тела церкви), ἀρχὴ (начало) и πρωτοτοκοφ ἐκ τῶν νεκρῶν (первенец из мертвых), которые относятся к личности, описываемой в этом отрывке¹⁵². Некоторые из них, как, например, πρωτοτοκοφ (первенец), встречаются в Новом Завете достаточно редко¹⁵³. Другие, как, например, ἀρχὴ (начало), не очень часто используются Павлом¹⁵⁴. Третьи же, как, например, κεφαλὴ (глава) и σῶμα (тело), употреблены в данном отрывке в несколько отличном в сравнении с другими Посланиями значении¹⁵⁵. Это указывает на то, что лексика данного отрывка является не только необычной, но и редкой.

Аналогичная ситуация и с другими словами и выражениями. Например, не так часто можно встретить у Павла такой глагол, как κατοικεῖν (обитать) или ἀποκαταλλάσσειν (примирять). Уникальным для Нового Завета является выражение τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ (кровь креста Его). Три же слова из Кол. 1:15–20 вообще — *hara legomena*, т.е. они встречаются в Новом Завете единожды, здесь. Это — та/οὐρα (то, что видимо), πρωτεύων (первенствующий) и εἰρηνοποιήσας (умиротворив/примилив).

А между тем каждое из перечисленных выше понятий является не только редким, но и весьма содержательным, и от интерпретации каждого из них во многом зависит понимание отрывка в целом. Например, от того, как мы интерпретируем слово

¹⁵² Обратите внимание, что в тексте эта личность не называется.

¹⁵³ Помимо Кол. 1:15–20, слово πρωτοτοκοφ (первенец) употребляется в Новом Завете еще лишь шесть раз (Лк. 2:7; Рим. 8:29; Евр. 1:6; 11:28; 12:23; Откр. 1:5).

¹⁵⁴ Несмотря на то, что ἀρχὴ (начало) достаточно распространенное слово в Новом Завете, у Павла, включая Кол. 1:18, оно встречается лишь трижды.

¹⁵⁵ Так, например, в 1 Кор. 12:21, т.е. в послании, которое, фактически, всеми считается аутентичным, когда речь идет о церкви как теле, κεφαλὴ (глава) служит лишь для обозначения одного из членов тела и не имеет оттенка главенства, превосходства, как в Кол. 1:18.

πρωτο/τοκοφ (первенец), зависит понимание того, как в данном отрывке представлена описываемая личность, как творение (так думали ариане), или как Творец, с точки зрения ортодоксии. Это же верно и в отношении выражения η(κεφαλῆ .: του= σω/ματοφ (глава тела), которое можно толковать либо как указание на вселенское господство, либо как указание на господство в церкви. Таким образом, лексика Кол. 1:15–20 не только необычная и редкая, но и богословски значимая, каждое слово, каждое понятие несет особую смысловую нагрузку и занимает определенное, по замыслу автора, место в тексте.

Еще одной особенностью данного отрывка является ряд повторяющихся фраз и конструкций, которые образуют между собой параллели, придавая отрывку определенную стройность, они и помогают понять динамику текста. Прежде всего, следует отметить выражение в ст. 15, которым начинается отрывок, ο(/φ ε)στιν (который есть)¹⁵⁶. Оно встречается в тексте еще раз, в ст. 18, где вводит новую мысль и тем самым делит отрывок на две части. Интересно, что в обоих случаях (ст. 15 и ст. 18) за выражением ο(/φ ε)στιν (который есть) следует предикат (именная часть сказуемого) без артикля, в ст. 15 — εικω/ν (образ), а в ст. 18 — α)ρξῆ/ (начало), сразу за которым идет еще один предикат (именная часть сказуемого), и в ст. 15, и в ст. 18 — πρωτο/τοκοφ. В результате, между ст. 15 и ст. 18 образуется синтаксический параллелизм, характерный для еврейской поэзии.

ст. 15	ο(/φ ε)στιν εικω .: ν... πρωτο/τοκοφ который есть образ... первенец
ст. 18	ο(/φ ε)στιν α)ρξῆ/, πρωτο/τοκοφ который есть начало, первенец

Все это дает основание говорить о том, что автор тщательно продумал построение этих фраз.

Но на этом параллели не ограничиваются. Так, выражение ο(/τι ε)ν α)υ)τῳ= (потому что в Нем), которое в ст. 16 используется для ввода последующего предложения причины, встречается еще раз в ст. 19 и выполняет ту же функцию. Более того, и в том, и другом случае вслед за этим выражением следует глагол с

¹⁵⁶ Обратите внимание, отрывок начинается с *относительного* местоимения, которое обеспечивает связь с контекстом.

неопределенным субъектом¹⁵⁷, в ст. 16 — ἐκτι/σθη (было создано), в ст. 19 — ἐυ)δο/κησεν (пожелал), после которого идет прилагательное πα/ντα [πα=v] (все).

ст. 16 ο(/τι ἐ)ν αὐ)τ%= ἐκτι/σθη τα/ πα/ντα
потому что в Нем сотворил все

ст. 19, 20 ο(/τι ἐ)ν αὐ)τ%= ἐυ)δο/κησεν πα=v... τα.∴ πα/ντα
потому что в Нем пожелал, чтобы вся... все

Примечательно также, что и в ст. 16, и в ст. 19, 20 в одинаковой последовательности используются три греческих предлога ἐν (в), δια/ (через), εἰ)φ (для).

ст. 16 ἐ)ν αὐ)τ%=... δια/ αὐ)του=... εἰ)φ αὐ)το.∴ v
в Нем... через Него... для Него

ст. 19, 20 ἐ)ν αὐ)τ%=... δια/ αὐ)του=... εἰ)φ αὐ)το/v
в Нем... через Него... для Него

И в этих же текстах мы находим похожие перечисления.

ст. 16
ἐ)ν τοι=φ ου)ρανοι=φ και.∴ ἐ)πι.∴ τη=φ γη=φ ... εἰ)/τε ... εἰ)/τε
на небесах и на земле... ли... ли

ст. 20
εἰ)/τε τα.∴ ἐ)πι.∴ τη=φ γη=φ εἰ)/τε τα.∴ ἐ)ν τοι=φ ου)ρανοι=φ
и (находящееся) на земле, и (находящееся) на небесах

Параллели мы обнаруживаем и в ст. 17, 18, которые начинаются абсолютно одинаково:

ст. 17 και.∴ αὐ)το/φ ἐ)στιν
и Он (также/даже) есть

ст. 18 και.∴ αὐ)το/φ ἐ)στιν
и Он (также/даже) есть

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что изучаемый нами отрывок основательно продуман композиционно и между отдельными словами, фразами и даже предложениями существуют вполне определенные связи, позволяющие нам говорить о параллелизме членов (*parallelismus membrorum*), отличавшем еврейскую поэзию. А это значит, что в основе Кол. 1:15–20 лежит принцип еврейского параллелизма.

Помимо этого можно отметить еще ряд характерных особенностей этого отрывка. Конечно же, это присутствие достаточно распространенных, развернутых предложений, инфинитивных конструкций, причастных оборотов (см. ст. 16, 19, 20).

¹⁵⁷ Неопределенным в том смысле, что, исходя из Кол. 1:15–20, невозможно определить, кто осуществляет действие, описанное этим глаголом.

Это использование *Passivum Divinum* (см. ст. 16) — $\epsilon\kappa\tau\iota/\sigma\theta\eta$ (было создано), $\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\tau\alpha\iota$ (создано). Это комментарий, следующий сразу за текстом и освещающий практическое приложение изложенного (ст. 21–23). Это и отсутствие имени той личности, о которой идет речь, и возвышенные богословские концепции, получившие свое выражение в тексте. И это только основные отличительные особенности данного отрывка.

Тем не менее, их, на наш взгляд, достаточно, чтобы понять, что Кол. 1:15–20 и на самом деле необычный отрывок. Более того, проведенный нами краткий стилистический и лингвистический анализ убеждает нас в том, что Кол. 1:15–20 — новозаветный гимн, так как он соответствует определению и отвечает критериям гимна, представленным в предыдущей главе. Однако в этом нет ничего нового. То, что Кол. 1:15–20 является гимном, впервые обнаружил E. Norden еще в 1913 г.¹⁵⁸ И хотя есть некоторые исследователи, которые оспаривают это¹⁵⁹, большинство специалистов на сегодняшний день соглашаются с его выводами и рассматривают Кол. 1:15–20 в качестве гимна, правда, гимна, как литургического произведения¹⁶⁰.

Обобщая рассуждения относительно литературной формы Кол. 1:15–20, мы можем еще раз отметить, что этот отрывок представляет собой построенный по принципу еврейского параллелизма новозаветный гимн, о чем недвусмысленно свидетельствуют отмеченные нами ранее его характерные особенности, и с чем

¹⁵⁸ E. Norden, *Agnostos Theos*, 250–254 (справка взята в Jeffrey S. Lamp, “Wisdom in Col. 1: 15–20: Contribution and Significance,” *JETS* 41 (March 1998): 45).

¹⁵⁹ См., например, O’Brien, 32–37; J. C. O’Neill, “The Source of the Christology in Colossians,” *NTS* 26 (1980): 87–100. Эти авторы утверждают, что Кол. 1:15–20 не отвечает критериям литургического текста и является не более чем ритмической прозой, которую не стоит пытаться делить на строфы, а лучше анализировать на основе имеющихся в тексте параллелей. Однако подобная точка зрения оспаривает лишь возможность построения точной, четко сбалансированной структуры отрывка и необходимость его рассмотрения в качестве богослужебного текста первых христиан, на чем настаивает большинство современных исследователей, считающих Кол. 1:15–20 гимном. Мы же, как было отмечено в главе 1, рассматриваем гимн в качестве поэтического или прозаического отрывка, написанного возвышенным языком, основной целью которого является прославить Бога, и не настаиваем на построении абсолютно правильной с литературной точки зрения структуры, допуская, что могут быть отступления и расширения, нарушающие ее. Таким образом, между позицией O’Brien’a и O’Neill’a и предложенным нами подходом в целом противоречий нет.

¹⁶⁰ Среди наиболее авторитетных можно отметить. Дани Дж. С. 175–176; Шнакенбург Р. С. 35; Marcus Barth and Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, vol. 34b, translated by Astrid B. Beck (New York: Doubleday, 1994), 194, 227–236; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 418–420; H. Conzelmann, and A. Lindemann, *Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Method of New Testament Exegesis* (Peabody: Hendrickson, 1988), 200–201; Houlden, 157; E. Lohse, 40–42; Martin, “Approaches to New Testament Exegesis,” 239–241; Murphy-O’Connor, 240; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 99–103.

соглашается большинство исследователей. Отсюда естественным образом вытекает вопрос о структуре гимна, обсуждению которой мы посвятим следующий раздел.

1.2. Структура Кол. 1:15–20

Несмотря на то, что основная масса специалистов в области новозаветных исследований, как мы уже заметили, единодушна во мнении, что Кол. 1:15–20 — гимн, единой точки зрения относительно его структуры не существует. Этому есть, по крайней мере, две причины. Во-первых, существующие среди ученых предположение, что в данном отрывке мы имеем дело с цитатой допавлового, раннехристианского¹⁶¹ или даже дохристианского¹⁶² гимна, побуждающее их к поискам первоначальной формы. На основе имеющегося текста они предпринимают попытки реконструировать оригинальный гимн путем удаления отдельных фраз и выражений, отражающих богословские взгляды либо первых христиан, либо автора Послания к Колоссянам. Во-вторых, исследователи считают, что гимн должен иметь четко сбалансированную структуру, а все, что ее нарушает, является редакторской правкой первоначального текста, что дает повод для удаления подобного рода выражений или же их перемещения внутри текста с целью придать ему большую стройность и симметрию. В результате были предложены самые разнообразные композиционные построения.

Так, J. M. Robinson¹⁶³ предпринял попытку посредством перестановки и удаления некоторых фраз воссоздать структуру текста, в основе которой лежал бы строгий параллелизм¹⁶⁴. Однако, как верно отмечают M. Barth и H. Blanke, «сомнительно возводить параллелизм и симметрию в ранг обязательного»¹⁶⁵. Ведь, будучи под сильным влиянием греческого текста псалмов (LXX), автор далеко не всегда мог следовать строгому параллелизму и, вполне возможно, допускал отступления, как, например, мы видим в Флп. 2:5–11.

¹⁶¹ Так считают практически все исследователи на сегодняшний день. См. Lohse, 40–46; Martin, “An Early Christian Hymn,” *Evangelical Quarterly* 36 (October–December 1964): 199–200 (quoted in Lamp, 47).

¹⁶² Представителями данной точки зрения являются Käsemann (см. E. Käsemann, 155–159) и Bultmann (Bultmann, *Theology of the New Testament*, translated by Kendrick Grobel [New York: Charles Scribner’s Sons, 1951], 1:175–176).

¹⁶³ J. M. Robinson, “A Formal Analysis of Col. 1: 15–20,” *JBLe* 76 (1957): 284–286 (справка взята в Houlden, 158–160).

¹⁶⁴ Robinson предложил выражения και·: αυ)το/φ ε)στιν η(κεφαλη·: (и именно Он — глава) и ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το·: φ πρωτευ/ων (чтобы именно Он стал во всем первенствующим) из ст. 18 поместить в конец гимна, а перечисления, приведенные в ст. 16 и 20, и выражения τη=φ ε)κκλησιαφ (церкви) и δια·: του= αι(/ματοφ του= σταυρου= αυ)του= (через кровь креста Его) удалить вообще удалить из текста.

Представить Кол. 1:15–20 в виде большого хиазма и рассматривать этот хорошо известный стилистический прием в качестве ключа к пониманию гимна попытался Е. Bammel¹⁶⁶. По его мнению, отрывок состоит из двух строф, которые начинаются с фразы ο(φ ε)στιν (который есть) и которые построены по принципу хиазма. Однако и он достиг этого не без реконструкции текста¹⁶⁷. Помимо этого предложенный им подход не уделяет должного внимания ст. 17, 18, между которыми, как мы отметили, присутствует четкая параллель и вместе со ст. 20 оставляет их вне хиазма¹⁶⁸.

Еще одно предложение относительно структуры, снискавшее себе большую популярность, чем представленные выше, было выдвинуто Käsemann'ом¹⁶⁹. Он считал, что гимн состоит из двух строф (1:15–16 и 1:18б–20), в каждой из которых по шесть строчек, а между ними — ст. 17, 18а, которые выполняют связующую роль, т.е. соединяют обе строфы. Но при этом он также настаивал на том, что из текста должны быть удалены две фразы, τη=φ ε)κκλησι/αφ (церкви) и δια.∴ του= αι(/ματοφ του= σταυρου= αυ)του= (через кровь креста Его)¹⁷⁰. Однако здесь мы сталкиваемся с внутренним противоречием. Как убедительно показал Н. J. Gabathuler¹⁷¹, ст. 17, 18 не смогут реализовать свою информативно-экспрессивную функцию, если мы удалим из ст. 18 выражение τη=φ ε)κκλησι/αφ (церкви).

Е. Schweizer¹⁷² анализируя Кол. 1:15–20, взял, фактически, за основу структуру, предложенную Käsemann'ом. Однако он попытался внести ряд корректив. Во-первых, он уточнил статус ст. 17, 18, назвав их средней строфой, которая является своего рода мостом между первой и второй основными частями гимна. Во-вторых, он предложил удалить из текста еще несколько выражений, в частности ει)/τε θρο/νοι ει)/τε

¹⁶⁵ Barth and Blanke, 229.

¹⁶⁶ E. Bammel, "Versuch zu Kol. 1: 15–20," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961): 88–95 (справка взята в O'Brien, 34).

¹⁶⁷ Так же, как и Robinson, Bammel считал выражение τη=φ ε)κκλησι/αφ (церкви) из ст. 18 редакторской правкой автора Послания, однако выражение δια.∴ του= αι(/ματοφ του= σταυρου= αυ)του= (через кровь креста Его), по его мнению, было оригинальным, в то же время выражение ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.∴ φ πρωτεу/ων (чтобы именно Он стал во всем первенствующим), которое нарушало его хиазм, он не рассматривал как часть первоначального гимна, так как оно якобы не соответствует литургическому стилю Кол. 1:15–20.

¹⁶⁸ Среди современных исследователей, придерживающихся точки зрения Bammel'а, см. Houlden, 160–162.

¹⁶⁹ Käsemann, 149–168.

¹⁷⁰ Есть ряд исследователей, которые и по сей день под влиянием Käsemann'а считают эти выражения вставкой автора Послания. См. Антонини Б. Экзегезис книг Нового Завета. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. С. 240–243; Данн Дж. С. 175; Lohse, 43.

¹⁷¹ Справка взята в Barth and Blanke, 231.

¹⁷² E. Schweizer, "Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena," *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961): 241–59 (справка взята в O'Brien, 32, 34).

κυριο/τητεφ ει)/τε α)ρξαι.ι. ει)/τε ε)χουσι/αι (престолы, власти, начальства, силы), ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.ι.φ πρωτεу/ων (чтобы именно Он стал во всем первенствующим) и ει)ρηνοποιη/σαφ (умиротворив, восстановив мир), объяснив это тем, что они нарушают ритм и параллелизм гимна и не соответствуют его теологии. Но возникает резонный вопрос, почему же тогда автор Послания к Колоссянам ограничился лишь некоторыми поправками и не удалил те фрагменты, которые противоречат его собственной теологии?¹⁷³ Более того, перечисление в ст. 16 является одним из стилистических приемов, используемых в гимнах, и не может быть рассматриваемо в качестве элемента более поздней редакции первоначального гимна.

Одной из последних и наиболее радикальных реконструкций текста является структура оригинального гимна, предложенная Murphy-O'Connor'ом¹⁷⁴. По его мнению, гимн состоит из двух строф по четыре строчки каждая:

- I ст. 15 ο(/φ ε)στιν ει)κω.ι.ν του= θεου= του= α)ορα/του=
Который есть образ Бога невидимого,

πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ
Первенец всякого творения,
- ст. 16 ο(/τι ε)ν αυ)τ%= ε)κτι/σθη τα.ι. πα/ντα
потому что в Нем было создано все,

τα.ι. πα/ντα διε αυ)του= και.ι. ει)φ αυ)το.ι.ν ε)/κτισται
все через Него и для Него создано
- II ст. 18 ο(/φ ε)στιν α)ρξη/,
Который есть начало,

πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=v νεκρω=v
Первенец из мертвых,
- ст. 19 ο(/τι ε)ν αυ)τ%= ευ)δο/κησεν πα=v το.ι. πλη/ρωμα κατοικη=σαι
потому что в Нем пожелала обитать вся полнота
- ст. 20 και.ι. διε αυ)του= α)ποκαλλα/χαι τα.ι. πα/ντα ει)φ αυ)το/ν
и через Него примирить все для Него

Все остальное, по мнению Murphy-O'Connor'a, было редакцией Павла, посредством которой он желал исправить неверное понимание колоссян, выраженное в этом гимне. Однако Murphy-O'Connor не приводит каких-либо серьезных аргументов в пользу своей реконструкции, а исходит из своих собственных представлений о ситуации в

¹⁷³ Более подробную критику позиции Schweizer'a см. в Barth and Blanke, 231–234.

¹⁷⁴ Murphy-O'Connor, 240–246.

Колоссах, на основе которых он и пытается воссоздать оригинальный гимн с четкой литературной структурой.

Таким образом, как показывает наш краткий обзор основных точек зрения относительно структуры, предложенные исследователями реконструкции, в значительной степени, основаны на личном взгляде и субъективны, поскольку используют неверные посылки, ставят вопросов больше, чем дают ответов. Это заставило некоторых современных ученых усомниться в возможности установить первоначальную форму гимна, если таковой вообще существовал, и побудило обратиться к анализу текста в том виде, в каком он дошел до нас.

В результате некоторые из них отказались от построения структуры в виде строф, ограничившись лишь вычленением параллелей¹⁷⁵, некоторые же предложили рассматривать отрывок, как состоящий из двух основных и одной промежуточной строф с сохранением текста в неизменном виде¹⁷⁶. Хотя надо признать, что сильно их структуры между собой не отличаются¹⁷⁷.

Но самым серьезным недостатком этих структур является то, что они представляют Кол. 1:15–20 как самостоятельную композиционную единицу текста Послания, т.е. как отдельный отрывок¹⁷⁸. Но, как мы отметили в предыдущей главе, многие новозаветные гимны характеризуются наличием тесной контекстуальной связи. Это в особенности верно в Кол. 1:15–20, о чем свидетельствует не только концептуальная, но и синтаксическая связь этого отрывка с литературным контекстом.

Здесь важно еще раз обратить внимание на тот факт, что гимн начинается с относительного местоимения ο(φ? (который), которое соединяет предыдущую мысль с последующей. Оно, аналогично ε)ν %(=ε)/ξομεν (в котором мы имеем) из ст. 14, возвращает нас к выражению του= υι(ου= τη=φ α)γα/πηφ αυ)του= (сына любви Его) и не позволяет ст. 15–20 отделять от ст. 13, где содержится ключ к пониманию того, о Ком идет речь дальше¹⁷⁹. В ст. 18 ο(φ выполняет ту же функцию, т.е. оно, несмотря на,

¹⁷⁵ См. O'Brien, 32, 36–37.

¹⁷⁶ Barth and Blanke, 193–194, 227–228; Wright, "Poetry and Theology in Col.1: 15–20," *NTS* 36 (1990): 444–448.

¹⁷⁷ Ср., например, структуру, предложенную Wright'ом (Wright, "Poetry and Theology in Col.1: 15–20," 449), и структуру O'Brien'a (O'Brien, 32).

¹⁷⁸ Конечно, связь Кол. 1:15–20 с его непосредственным контекстом признается, и, тем не менее, этот текст рассматривается и анализируется отдельно. Как следствие этого ряд существенных моментов, которые мы можем обнаружить в тексте, не получают должного освещения.

¹⁷⁹ Мы уже отмечали, что, исходя из Кол. 1:15–20, сложно заключить, о Ком идет речь. Понимая это, Lohse, который рассматривает Кол. 1:15–20 в качестве самостоятельного отрывка, допавловой композиции, цитируемой с некоторой редакцией, утверждает, что первоначальный гимн имел, по

казалось бы, большой промежуток, возвращает нас к ст. 13. Таким образом, мы видим, что выражение $\tau\upsilon\upsilon=\upsilon\iota(\upsilon\upsilon=\tau\eta=\varphi\ \alpha)\gamma\alpha/\pi\eta\varphi\ \alpha\upsilon)\tau\upsilon\upsilon=$ (сына любви Его) из ст. 13 объясняется и расширяется тремя относительными предложениями¹⁸⁰:

ст. 13 ... $\tau\upsilon\upsilon=\upsilon\iota(\upsilon\upsilon=\tau\eta=\varphi\ \alpha)\gamma\alpha/\pi\eta\varphi\ \alpha\upsilon)\tau\upsilon\upsilon=$,
... Сына любви Его,

ст. 14 $\epsilon)\nu\ \%(=\epsilon)/\xi\omicron\mu\epsilon\nu\ \tau\eta\therefore\nu\ \alpha)\pi\omicron\lambda\upsilon/\tau\rho\omega\sigma\iota\nu...$
в Котором мы имеем искупление...

ст. 15 $\omicron(/(\varphi\ \epsilon)\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\ \tau\upsilon\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon=\tau\upsilon\upsilon=\alpha)\omicron\rho\alpha\tau\upsilon\upsilon=...$
Который есть образ Бога невидимого

ст. 18 $\omicron(/(\varphi\ \epsilon)\sigma\tau\iota\nu\ \alpha)\rho\acute{\xi}\eta/...$
Который есть начало

Следовательно, ст. 15–20 нельзя рассматривать в отрыве от ст. 13. Однако ни ст. 13, ни даже ст. 12, как предложил Lohse¹⁸¹, не являются началом самостоятельного

меньшей мере, еще одну строчку перед выражением $\omicron(/(\varphi\ \epsilon)\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu$ (который есть образ) (Lohse, 41). По его мнению, она должна быть похожа на начальную фразу еврейских молитв и благодарений и представлять собой нечто вроде: «Благословен Иисус Христос...» Однако если мы примем во внимание свидетельства самого текста, то нам нет необходимости пытаться восстановить первую строчку гимна, так как текст сам определяет, о Ком идет речь дальше ($\omicron\ \tau\upsilon\upsilon=\upsilon\iota(\upsilon\upsilon=\tau\eta=\varphi\ \alpha)\gamma\alpha/\pi\eta\varphi\ \alpha\upsilon)\tau\upsilon\upsilon=$ [сыне любви Его]) и предлагает связное и последовательное изложение.

¹⁸⁰ Нечто подобное можно обнаружить и в Евр. 1:2–4, где также мы сталкиваемся с новозаветным гимном. Здесь, как и в Кол. 1:15–20, выражение $\epsilon)\nu\ \upsilon\iota(\%=$ (в Сыне) расширяется тремя относительными предложениями:

ст. 2 ... $\epsilon)\nu\ \upsilon\iota(\%=$,
... в Сыне,
 $\omicron(/(\nu\ \epsilon)/\theta\eta\kappa\epsilon\nu\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron/\mu\omicron\nu\ \pi\alpha/\nu\tau\omega\nu$,
Которого поставил (представил) наследником всего,
 $\delta\iota\acute{\alpha}\ \omicron\upsilon(=\kappa\alpha\iota\therefore\epsilon)\pi\omicron\iota/\eta\sigma\epsilon\nu\ \tau\upsilon\upsilon\therefore\varphi\ \alpha\iota)\omega=\nu\alpha\varphi$:
через Которого даже миры сотворил,
ст. 3 $\omicron(/(\varphi\ \omega)\therefore\nu... \varphi\epsilon/\rho\omega\nu... \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha/\mu\epsilon\nu\omicron\varphi\ \epsilon)\kappa\alpha/\theta\iota\sigma\epsilon\nu...$
Который будучи... держа... совершив, воссел...

¹⁸¹ Lohse, 32–33. Он настаивает на том, что выражение $\epsilon\upsilon)\xi\alpha\rho\iota\sigma\tau\upsilon\upsilon=\nu\tau\epsilon\varphi\ \tau\%=\pi\alpha\tau\epsilon\rho\therefore$ (благодаря Отца), хотя и связано с предыдущими причастными оборотами, все же вводит совершенно новую мысль в текст и должно переводиться в качестве повеления: «Благодарите Отца...» Таким образом, причастие $\epsilon\upsilon)\xi\alpha\rho\iota\sigma\tau\upsilon\upsilon=\nu\tau\epsilon\varphi$ (благодаря) в данном случае, по его мнению, выполняет функцию императива, подобно многочисленным примерам использования причастий в этой же роли, которые мы находим в Талмуде и другой еврейской литературе после ветхозаветного периода. В подтверждение своей точки зрения Lohse ссылается на Daube (см. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* [Peabody: Hendrickson, 1956], 90–105) и приводит пример из Нового Завета, где причастия используются подобным же образом, в частности Рим. 12:9.

Действительно, в Новом Завете есть ряд случаев, когда для увещания используются причастия со значением императива (см. Рим. 12:9–13; Еф. 5:21, 22; 1 Петр. 2:18). Однако в каждом из них мы имеем дело с самостоятельными, не прикрепленными к какому-либо глаголу причастными оборотами, которые находятся в окружении других воззваний, уже выраженных императивами. Иначе обстоит дело с Кол. 1:9–12, где инфинитивная конструкция из ст. 10 и последующий за ней ряд причастных оборотов тесно связаны с глаголом $\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta=\tau\epsilon$ (вы были исполнены) из ст. 9 и выражают желание автора и содержание его молитвы о колоссянах:

$\iota(/(\nu\alpha\ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta=\tau\epsilon\ \tau\eta\therefore\nu\ \epsilon)\pi\iota/\gamma\nu\omega\sigma\iota\nu\ \tau\upsilon\upsilon=\theta\epsilon\lambda\eta/\mu\alpha\tau\omicron\varphi\ \alpha\upsilon)\tau\upsilon\upsilon=...$

отрывка. Отрывок, который включает в себя и ст. 12–14, и ст. 15–20, начинается, если не в ст. 3, то, по крайней мере, в ст. 9. И заканчивается лишь в ст. 23, который по своему языку и содержанию напоминает начало Послания¹⁸² и, очевидно, является заключением молитвы автора, начатой в ст. 3 и продолженной в ст. 9.

В связи с этим стоит несколько слов сказать о заключительном «комментарии» к гимну (ст. 21–23). Многие исследователи рассматривают эти стихи в качестве самостоятельного отрывка, который, хотя и связан с гимном, в частности с его последней частью, все же не является его приложением, а развивает мысль дальше и потому требует отдельного рассмотрения¹⁸³. Отчасти с этим можно согласиться. Действительно, ст. 21–23 представляют собой дальнейшее развитие идей, выраженных в ст. 15–20¹⁸⁴. Но, по меньшей мере, по двум причинам, на наш взгляд, было бы неверно разделять эти тексты между собой.

Во-первых, эти стихи тесно связаны между собой синтаксически. Автор, говоря о примирении всего, и земного и небесного, добавляет καὶ ὑμᾶς (и вас). При этом καὶ (и) в данном случае не только придает эмфазу предложению, т. е. усиливает выраженную в нем мысль¹⁸⁵, но и соединяет его с предыдущим (ст. 20), и таким образом выполняет свою первую и основную функцию как соединительный союз¹⁸⁶. Во-вторых, они связаны тематически. Автор продолжает говорить о *примирении*, тема не меняется, при этом он использует либо те же ключевые слова, как, например, глагол

чтобы вы были исполнены познания воли Его...

περιπατεῖτε καὶ ὑμεῖς κυρίου...

дабы ходить (поступать) достойно Господа...

καρποφορεῖτε καὶ ὑμεῖς ὡς ἐπληρώσει τοὺς θεοῦ...

пронося плод и возрастая благодаря познанию Бога...

δυναμίζετε κατὰ τὸ κράτος τοῦ θεοῦ...

приобретая силу (будучи усиливаемы) соразмерно величию славы Его...

εὐχαριστοῦτε τῷ πατρὶ...

Благодаря Отца...

Более того, как отмечает Daube, употребление причастий в функции императива, подобное тому, что мы обнаруживаем в еврейской литературе после ветхозаветного периода, встречается в Новом Завете лишь в отдельных посланиях и в определенном контексте, «в так называемом Haustafeln, где затрагиваются вопросы поведения христиан в семье, церкви и государстве» (Daube, 103). Но в Кол. 1:9–12 также ничего подобного мы не находим. Поэтому предложение Lohse'а несмотря на всю его, казалось бы, привлекательность, несостоятельно.

¹⁸² Ср. 1:23 с 1:3–8. Вновь мы видим те же мотивы: вера (πίστις), надежда (ἐλπίς), Евангелие (εὐαγγέλιον).

¹⁸³ Barth and Blanke, 193–194, 218; Houlden, 173; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon* (Minneapolis: Augsburg, 1961), 68; Lohse, 62.

¹⁸⁴ До этого говорилось о примирении всего, теперь автор сосредотачивает внимание на примирении самих колоссян.

¹⁸⁵ См. O'Brien, 65.

α)ποκαταλλα/σσω (примирять, см. ст. 20 и 22), либо похожие, как, например, ε)ν τῷ= σῶ/ματι τη=φ σαρκὸς αὐ)του= δια. τοῦ= θανά/του (в теле плоти Его, через смерть, ст. 22)¹⁸⁷.

Поэтому невозможно рассуждать о структуре Кол. 1:15–20, не обращая внимание на структуру всего отрывка, частью которого является этот фрагмент, в противном случае мы приходим к неверным выводам и заключениям. Учитывая это, мы предлагаем структуру не только Кол. 1:15–20, но и Кол. 1:9–23.

¹⁸⁶ См. BDF, § 442.

¹⁸⁷ Ср. с δια. τοῦ= αἱ(/ματόφ του= σταυροῦ= αὐ)του= (через кровь креста Его, ст. 19)

Структура Кол. 1:15–20¹⁸⁸

I	ст. 15	οὗτος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Κоторый есть образ Бога невидимого, πρωτοτοκοφ πάσης κτίσεως, первенец всякого творения,
	ст. 16	οὗτις ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη ταῖς παντὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῇ γῇ, потому что Им [в Нем] было создано все на небесах и на земле ταῖς οραταῖς καὶ ταῖς ἀοράταις, видимое и невидимое, εἰς τὰ θρόνοι εἰς τὰ κυριατεφ εἰς τὰ ἀρχαὶ εἰς τὰ ἐχουσίαι· престолы ли, власти ли, начала ли, силы ли, ταῖς παντὰ διὰ αὐτοῦ καὶ <i>εἰς αὐτόν</i>· <u>νεκρίσται</u>· <u>все через Него и для Него</u> создано,
	ст. 17	καὶ αὐτοφ ἐστὶν πρό· παντων καὶ ταῖς παντὰ ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, и Он Сам есть прежде всего и все в Нем содержится,
	ст. 18	καὶ αὐτοφ ἐστὶν ἡ κεφαλὴ· τοῦ σώματος τῇ ἐκκλησίᾳ· и Он Сам есть глава тела, (то есть) церкви;

¹⁸⁸ Полужирным и полужирным курсивом выделены ряд параллелей между частями, о которых мы уже говорили выше. Обычным курсивом и подчеркиванием

II

οὗτος ἐστιν ἀρχή/
Который есть начало,

πρωτο/τοκοφ ἐκ τῶν νεκρῶν,
первенец из мертвых,

ἵνα γενηταὶ ἐν πασὶν αὐτοῖς φ. πρωτεύων,
 чтобы во всем стал Он Сам первенствующим,

ст. 19

οὗτις ἐν αὐτῷ/εὐδοκῆσεν παῖν τοῖς πληρώμα κατοικη=σαι
потому что в Нем пожелал, чтобы обитала всякая полнота

ст. 20

καὶ διὰ αὐτοῦ=αποκαταλλα/γὰ ταῖς παῖντα **εἰς αὐτόν**,
 и **через Него** примирить все **для Него**,

εἰρηνοποιῶσα διὰ τοῦ= αἵματος τοῦ σταυροῦ= αὐτοῦ=,
восстановив мир через кровь креста Его,

[διὰ αὐτοῦ=] εἰς τὰς γῆς. ἐπὶ τῇ γῇ=φ. εἰς τὰς οὐρανοὺς φ.
 через Него и (находящееся) на земле, и на небесах.

выделены некоторые выражения, которые передают похожие идеи, а также одинаковые конструкции, но внутри каждой из частей.

Структура Кол. 1:9–23

- ст. 9 Δια.: του=το και | η(μει⊆φ, α)φэ ηϠφ η(με/ραφ η)κου/σαμεν, ου) παυο/μεθα υ(πε.:ρ υ(μω | ν προσευξο/μενοι και | αι≠του/μενοι,
Поэтому также мы с того дня как услышали, не перестаем о вас молиться и просить,
ιὺνα πληρωθη=τε τη.:ν ε)πι.λγνωσιν του= θελη/ματοφ αυ)του= ε)ν πα/σπ σοφι.λ# και | συνε/σει πνευματικω=,
чтобы вы были исполнены познанием воли Его во всякой мудрости и видении духовном,
- ст. 10 περιπατη=σαι α)χι.λωφ του= κυρι.λου ει≠φ πα=σαν α)ρεσκει.λαν,
ходить достойно Господа с желанием во всем угодить,
ε)ν παντι | ε)ρρ% α)γαθ% | καρποφορου=ντεφ και | αυ)χανο/μενοι τω= ε)πιγνωλσει του= θεου=,
во всяком добром деле принося плод и возрастая познанием Бога,
- ст. 11 ε)ν πα/σπ δυνα/μει δυναμου/μενοι κατα.: το.: κρα/τοφ τη=φ δο/χηφ αυ)του= ει≠φ πα=σαν υ(πομονη.:ν και | μακροθυμι.λαν.
всяким знамением будучи укрепляемы соразмерно могуществу славы Его для всякого мужества и стойкости
μετα.: ξαρα=φ [ст. 12]
ευ)ξαριστου=ντεφ τ% | πατρι | τ% | ι÷κανωλσαντι υ(μα=φ ει≠φ τη.:ν μερι.λδα του= κλη/ρου τω | ν α(γι.λων ε)ν τ% | φωτι.λ:
с радостью благодаря Отца, сделавшего **вас** пригодными к участию в наследии святых во свете,
- ст. 13 οϠφ ε)ρρυ/σατο η(μα=φ ε)κ τη=φ ε)χουσι.λαφ του= σκο/τουφ
Который спас нас от власти тьмы
και | μετε/στησεν ει≠φ τη.:ν βασιλει.λαν του= υι÷ου= τη=φ α)γα/πηφ αυ)του=,
и переместил в царство Сына любви Его
- ст. 14 ε)ν %@ ε)ρξομεν τη.:ν α)πολυ/τρωσιν, τη.:ν α)ρφεσιν τω | ν α(μαρτιω | ν:
в Котором мы имеем искупление, прощение грехов,
- ст. 15 οϠφ ε)στιν ει≠κω<ν του= θεου= του= α)ορα/του, πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι.λσεωφ,
Который есть образ Бога невидимого, первенец всякого творения
- ст. 16 οϠτι ε)ν αυ)τ% | ε)κτι.λσθη τα.: πα/ντα ε)ν τοι⊆φ ου)ρανοι⊆φ και | ε)πι | τη=φ γη=φ,
потому что Им [в Нем] было создано все на небесах и на земле,

	τα. ∴ ο(ρατα. ∴ και τα. ∴ α)ο/ρατα, видимое и невидимое, ει@τε θρο/νοι ει@τε κυριο/τητεφ ει@τε α)ρξαι ει@τε ε)χουσι.Λαι: престолы ли, власти ли, начала ли, силы ли,
ст. 17	τα. ∴ πα/ντα διэ αυ)του= και ει≠φ αυ)το. ∴ ν ε ρκτισται: все через Него и для Него создано, και αυ)το/φ ε)στιν προ. ∴ πα/ντων και τα. ∴ πα/ντα ε)ν αυ)τ% συνε/στηκεν, и Он Сам есть прежде всего и все в Нем содержится,
ст. 18	και αυ)το/φ ε)στιν η(κεφαλη. ∴ του= σω↓ματοφ τη=φ ε)κκλησι.Λαφ: и Он Сам есть глава, (то есть) тела церкви, <i>οΝφ ε)στιν α)ρξη/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω ν νεκρω ν, Который есть начало, первенец из мертвых</i> ιδνα γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το. ∴ φ πρωτευ/ων, чтобы во всем стал Он Сам первенствующим
ст. 19	οΝτι ε)ν αυ)τ% ευ)δο/κησεν πα=ν το. ∴ πλη/ρωμα κατοικη=σαι потому что в Нем пожелал, чтобы обитала всякая полнота
ст. 20	και διэ αυ)του= α)ποκαταλλα/χαι τα. ∴ πα/ντα ει≠φ αυ)το/ν, и через Него примирить все для Него ει≠ρηνοποιη/σαφ <u>δια. ∴ του= αιδματοφ του= σταυρου= αυ)του=</u>, восстановить мир <u>через кровь креста Его</u> [διэ αυ)του=] ει@τε τα. ∴ ε)πι τη=φ γη=φ ει@τε τα. ∴ ε)ν τοιςφ ου)ρανοιςφ. через Него (находящееся) на земле и на небесах.
ст. 21	Και υ(μα=φ ποτε ο ρ νταφ α)πηλλοτριωμε/νουφ και ε)ξθρου. ∴ φ τω= διανοι.Λ# ε)ν τοιςφ ε ργοιφ τοιςφ πονηροιςφ, И вас, которые когда-то были чужими и врагами по образу мыслей в злых делах,
ст. 22	νυνι δε. ∴ α)ποκατη/λλαχεν ε)ν τ% σω↓ματι τη=φ σαρκο. ∴ φ αυ)του= δια. ∴ του= θανα/του ныне же примирил <u>в теле, (то есть) плоти Его через смерть,</u> παραστη=σαι υ(μα=φ α(γι.Λουφ και α)μω↓μουφ και α)νεγκλη/τουφ κατενω↓πιον αυ)του=, чтобы представить вас святыми, безукоризненными, непорочными перед Ним,

ст. 23

ει© γε ε)πιμε/νετε τῷ= πι.↓σται τεθεμελιωμε/νοι
если только вы остаетесь верой утвержденными

και┐ ε(δραι↓οι
и твердыми

και┐ μη.↓. μετακινου/μενοι α)πο.↓. τη=φ ε)λπι.↓δοφ του= ευ)αγγελι.↓ου
и не отпадающими от надежды Евангелия,

ουῤ η)κου/σατε,
которое вы слышали

του= κηρυξθε/ντοφ ε)ν πα/σῃ κτι.↓σει τῷ= υ(πο.↓. το.↓.ν ου)ρανο/

ν,

возвешенное среди всякого творения, (находящегося) под небом

ουῤ ε)γενο/μην ε)γω⇐ Παυ=λοφ δια/κonoφ
которого я, Павел, стал служителем

Как видно из структуры Кол. 1:15–20, гимн состоит из двух частей¹⁸⁹ (ст. 15–18а и ст. 18б–20), каждая из которых начинается с конструкции ο(φ ε)στιν (который есть). При этом ст. 17 и 18а являются частью первой строфы и тесно связаны с началом ст. 15 и концом ст. 16, о чем свидетельствует использование соединительного союза καί: (и) в ст. 17 и 18а¹⁹⁰. Однако в этих стихах не просто повторяется мысль, выраженная в ст. 15–16, эта мысль получает свое дальнейшее развитие и приобретает особую выразительность, на что указывает выражение αὐ)το/φ ε)στιν (именно Он/Он Сам), которое несет оттенок усиления¹⁹¹. Поэтому лучше, на наш взгляд, рассматривать ст. 17 и 18а не в качестве отдельной строфы, как делают некоторые исследователи¹⁹², ибо в таком случае синтаксическая связь нарушается и выразительность не учитывается, а в качестве заключительной кульминационной части первой строфы, которая обеспечивает переход ко второй строфе.

Еще одно важное заключение, которое мы можем сделать, исходя из анализа структуры гимна, заключается в том, что в тексте абсолютно отсутствует какой-либо характерный для греческой поэзии размер. «Ритм и структура, как в псалмах, возникают благодаря повтору фраз и идей в определенном порядке»¹⁹³, благодаря параллелизму, хорошо известному приему еврейской поэзии. Что, как мы уже отмечали в первой главе, свидетельствует о сильном влиянии ветхозаветной псалмодической традиции на автора гимна. Более того, в гимне есть ряд типичных семитизмов, также указывающих на иудейский характер текста. В частности, использование громоздких развернутых инфинитивных конструкций¹⁹⁴, относительных местоимений и союзов ι(/να (чтобы, с тем, чтобы) и ο(/τι (потому

¹⁸⁹ Далее именуется строфа, но условно, так как мы не согласны с обычным значением этого слова.

¹⁹⁰ Речь по-прежнему идет о том, кто назван εἰκὼν τοῦ θεοῦ = τοῦ αὐτοῦ (образом Бога невидимого) и о ком сказано διὰ αὐτοῦ καὶ ἐφ' αὐτοῦ ἐκτισται (через Него и для Него создано).

¹⁹¹ См. Robertson, 234, 679. По мнению Robertson'a не только союз καί: (см. BDF, § 277) и личное местоимение αὐ)το/φ (Сам Он), используемое в номинативе (Nominative) для обозначения третьего лица, но и глагол ε)στιν (быть) придают эмфазу обоим предложениям.

¹⁹² Barth and Blanke, 193–194, 218; Wright, *The Climax of the Covenant*, 101–104.

¹⁹³ Houlden, 153.

¹⁹⁴ BDF, § 392. Как отмечают авторы, тяготение к подобного рода конструкциям в Новом Завете обусловлено влиянием еврейского языка, при этом союз ι)/να (чтобы) необязателен.

что) для ввода предложений¹⁹⁵, а также использование союза καὶ. (и) для соединения вполне самостоятельных предложений¹⁹⁶.

Однако параллелизм между первой и второй строфами не строгий, что вполне согласуется с отмеченной нами в первой главе особенности новозаветных гимнов. Так, например, в отличие от слова εἰκω/ν в ст. 15 слово α)ρξῆ/, соответствующее ему, не имеет никаких пояснений. В свою очередь в ст. 15 отсутствуют какие-либо параллели выражению ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αὐ)το. φ πρωτεу/ων (чтобы именно Он стал во всем первенствующим) из ст. 18. А в ст. 20 нет того расширенного перечисления, которое мы находим в ст. 16. Но эти отступления никоим образом не нарушают структуры гимна в целом, и, по всей видимости, использованы для того, чтобы придать той или иной мысли особое звучание.

Что же касается структуры Кол. 1:9–23, то следует еще раз отметить, что гимн тесно связан со стихами непосредственно предшествующими ему и непосредственно следующими за ним. У трех относительных предложений (ст. 14, 15, 18) один и тот же антецедент — του= υἱ(ου= τη=φ α)γα/πηφ αὐ)του= (Сына любви Его, ст. 13). Что не позволяет отделять ст. 15–20 от ст. 12–14. Неправоммерно и ст. 21–23 рассматривать самостоятельно, так как в них наблюдается возврат к теме, начатой в ст. 12–13. Вновь в качестве действующего лица выступает Бог, а в качестве объекта Его действий — верующие в Колоссах и вновь, что очень важно, акцент делается на Его искупительных деяниях. Поэтому вычленять ст. 21–23 в отдельный отрывок означало бы нарушать эту связь.

Подводя итог дискуссии относительно литературной формы и структуры Кол. 1:15–20, мы можем отметить три важных, на наш взгляд, момента. Во-первых, Кол. 1:15–20 — это новозаветный гимн, который построен по принципу еврейского параллелизма, хотя и с некоторыми отступлениями, обусловленными как LXX, так и сознательным желанием автора подчеркнуть какую-то мысль. Это подтверждает тезис, выдвинутый нами в предыдущей главе, об определяющем для новозаветных гимнов влиянии еврейской поэзии, в частности псалмодической традиции, пусть даже и известной в переводе на греческий. По крайней мере, на

¹⁹⁵ См. Wilcox, “Semiticisms in the NT,” 5:1084.

¹⁹⁶ BDF, § 458.

данном этапе есть основания говорить о литературном влиянии, которое необходимо принимать во внимание при исследовании.

Во-вторых, предложенные исследователями реконструкции гимна противоречивы, достаточно произвольны и неубедительны, что позволяет усомниться в их правомерности и указывает на необходимость исследовать гимн в том виде, в каком он сохранился, отказавшись от всяких попыток установить его первоначальную форму. Это подтверждает наш тезис о необходимости при исследовании новозаветных гимнов сосредотачивать внимание на тексте, который нам доступен, и не пытаться на основе его реконструировать гипотетический оригинальный гимн.

И, в-третьих, отрывок из Кол. 1:15–20, будучи гимном, тесно связан как с предыдущим, так и с последующим материалом, при этой связи просматривается не только на уровне тематики, но и на уровне синтаксиса, что требует при анализе этого текста отдать предпочтение его рассмотрению не в рамках искусственно созданной раннехристианской литургии, т.е. *Sitz im Leben*, а в рамках его настоящего литературного контекста. А это, в свою очередь, подтверждает еще один тезис, выдвинутый в предыдущей главе, тезис о характерной для новозаветных гимнов тесной контекстуальной связи и необходимости их изучения в их настоящем, а не реконструированном контексте.

2. Авторство Кол. 1:15–20

Хотя вопрос авторства не выделен нами в главе 1 в отдельный пункт в исследовании новозаветных гимнов, так как часто он не требует специального рассмотрения, все же в данном случае, когда мы не просто анализируем какой-то отрывок, а пытаемся еще определить обоснованность и состоятельность предложенного нами подхода, этот вопрос важен, и нам представляется уместным сказать несколько слов по этому поводу. Большинство исследователей на сегодняшний день считают, что Кол. 1:15–20 в целом, за исключением некоторых глосс, не принадлежит автору Послания к Колоссянам. Но в таком случае откуда этот гимн взялся и как он оказался в Послании? Мнения здесь разделяются.

Так, Rudolf Bultmann¹⁹⁷ и Ernst Käsemann¹⁹⁸, а также еще некоторые ученые полагают, что гимн представляет собой дохристианское произведение, и его корни следует искать в гностическом дохристианском гимне-мифе об архетипическом человеке, который одновременно является и Исккупителем. По их мнению, автор Послания к Колоссянам, который жил уже после Павла, заимствовал этот гностический миф об Исккупителе и «посредством своей редакции согласовал его с христианской традицией»¹⁹⁹.

Но несколько сомнительно для интерпретации новозаветных текстов прибегать к использованию документов, относящихся ко II–III вв. по Р.Х.²⁰⁰ Сомнительно также строить предположения об истоках гимна на основе ненадежной, исполненной противоречий, гипотетической реконструкции его первоначальной формы. Более того, о невозможности дохристианского происхождения свидетельствует типично христианское выражение $\pi\rho\omicron\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi\ \epsilon\kappa\ \tau\omega=v$ $v\epsilon\kappa\rho\omega=v$ (первенец из мертвых), которое, как считают эти исследователи, является частью оригинального гимна, а не редакторской вставкой автора Послания.

Иного мнения относительно того, как гимн оказался в Послании, придерживаются Masson и Vawter²⁰¹. Они считают, что Кол. 1:15–20 является более поздней редакторской вставкой уже существовавшего христианского произведения в уже существовавшее Послание²⁰². Однако было бы непоследовательным говорить об истории редакции, когда невозможно реконструировать первоначальный облик ни гимна, ни Послания.

Кроме того, мы сталкиваемся с серьезной проблемой, если удалим из текста ст. 15–20 или 12–20. Как в таком случае объяснить переход к теме примирения в ст. 21–23, в особенности, если ст. 12–14 также первоначально не

¹⁹⁷ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:175–176.

¹⁹⁸ Käsemann, 155–159.

¹⁹⁹ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:176. Мы уже отметили выше, что в качестве редакторских вставок рассматривались два выражения: $\tau\eta=\phi\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha\phi$ (церкви) и $\delta\iota\alpha\therefore\ \tau\omicron\upsilon=\alpha\iota/\mu\alpha\tau\omicron\phi\ \tau\omicron\upsilon=\sigma\tau\alpha\rho\upsilon=\alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=$ (через кровь креста Его). Без них, как считал Käsemann, в гимне ничего христианского не остается.

²⁰⁰ Отсутствуют какие-либо свидетельства о существовании мифа об Исккупителе в I в. по Р.Х. (см. Barth and Blanke, 237). Он реконструирован на основе манихейских и мандейских текстов II–III вв. по Р.Х.

²⁰¹ Справка взята в Lamp, 48.

²⁰² Согласно Masson'у редактором был автор Послания к Ефессянам, по Vawter'у же сам автор Послания к Колоссянам был тем, кто первоначально включил в текст ст. 12–14, а затем спустя время и ст. 15–20. Но в обоих случаях считается, что гимн не принадлежит Павлу.

были в Послании? При чем тут после «укрепляясь всякою силою по могуществу славы Его...» (ст. 11) выражение «и вас, бывших некогда отчужденными и врагами... ныне примирил...» (ст. 21)? Абсолютно отсутствует какая-либо связь. А как объяснить несколько необычное словосочетание $\epsilon)\nu\tau\omega=\sigma\omega/\mu\alpha\tau\iota\tau\eta=\varphi\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\therefore\varphi\alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=$ (в теле плоти Его) в ст. 22, если предположить, что поначалу в тексте Послания не было гимна, а, следовательно, и фразы $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\therefore\tau\omicron\upsilon=\sigma\omega/\mu\alpha\tau\omicron\varphi\tau\eta=\varphi\epsilon)\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha\varphi$ (глава тела Церкви, ст. 18)?

Не решает проблемы несоответствия и предположение, что ст. 21–23 тоже являются редакторской вставкой, целью которой является придать ст. 12 (15)–20 нужную направленность, так как в этом случае весьма сложно понять, чем вызван переход от речи в первом лице множественного числа (ст. 9–11 (13)) к речи от первого лица единственного числа (1:24–2:5). Последовательное логичное развитие мысли в ст. 9–23, подкрепленное тесной тематической, синтаксической и лингвистической связью между этими текстами, делает маловероятной гипотезу о более поздней редакции. Поэтому лишь некоторые ученые придерживаются этой точки зрения.

Что же касается большинства специалистов в области Нового Завета, то они рассматривают Кол. 1:15–20 в качестве христианского гимна, существовавшего до Павла, т.е. как традиционный материал, который цитируется Павлом или представителем павлианской традиции, являющимся автором Послания к Колоссянам²⁰³. Но против этой точки зрения есть два серьезных возражений.

Во-первых, как вполне справедливо отмечают М. Barth и Н. Blanke²⁰⁴, используемые в гимне слова и выражения не обязательно свидетельствуют о том, что мы имеем дело с традиционным материалом. Обычно считается, если в тексте присутствует редко встречающаяся лексика, что имеет место в Кол. 1:15–20, то этот отрывок является частью традиционного материала²⁰⁵. Но на это можно посмотреть иначе. Среди материала Нового Завета, который по общему признанию считается традиционным, нет аналогов выражений, подобных употребляемым в Кол. 1:15–20. А, говорить о том, что автор Послания не мог написать подобный отрывок можно только тогда, когда точно известно, какова его

²⁰³ См., например, Данн Дж. С. 175–176, 179–180; Bruce, 418–420; Houlden, 156; Lohse, 40–42; Martin, “Approaches to New Testament Exegesis,” 240; Murphy-O’Connor, 240–243 и др.

²⁰⁴ Barth and Blanke, 235.

²⁰⁵ Lohse, 40.

гимнографическая лексика и когда очевидно, что она отличается от лексики Кол. 1:15–20.

Во-вторых, стилистика гимна родственна стилистике, характерной для автора Послания к Колоссянам. Среди специалистов, занимающихся изучением древнегреческого языка, существует такое понятие, как непрерывный стиль²⁰⁶. Непрерывным называется стиль, при котором самостоятельные элементы текста соединяются между собой посредством союзов или соединительных фраз, обеспечивающих плавный переход от одного члена к другому, причем соединяются без какого-либо намека на завершение, т.е. соединение может происходить до бесконечности, по крайней мере, до тех пор, пока «... не оканчивается предмет, о котором идет речь...»²⁰⁷. Отсюда и название стиля. В древнерусской литературе есть нечто подобное — это стиль «плетения словес».

Послание к Колоссянам — это яркий пример использования подобного стиля в Новом Завете. Его особенность, которую нетрудно заметить уже с первых стихов²⁰⁸, состоит в том, что часто первое предложение расширяется посредством последующих распространенных причастных оборотов и придаточных предложений, начинающихся с союза $\omicron/\tau\iota$ или относительного местоимения $\omicron/(\varphi$ ²⁰⁹.

В Кол. 1:15–20 эта стилистическая особенность Послания достаточно четко выражена²¹⁰. Обе части гимна, как мы уже отметили, начинаются с относительного местоимения $\omicron/(\varphi$ (который), которое, с одной стороны, возвращает нас к выражению $\tau\omicron\upsilon=\upsilon\iota(\omicron\upsilon=\tau\eta=\varphi\ \alpha)\gamma\alpha/\pi\eta\varphi\ \alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=$ (сына любви Его), с другой — без какой-либо паузы благодаря следующему за ним предложению продолжает мысль далее и расширяет это выражение. В свою очередь, каждое из

²⁰⁶ Термин берет начало от Аристотеля, который в своей Риторике дает определение двум стилям, непрерывному ($\epsilon\iota\rho\omicron\mu\epsilon/\nu\eta$) и периодическому ($\epsilon\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\omicron/\delta\omicron\iota\varphi$) и проводит между ними различие (см. Аристотель. Риторика. Книга 3. Глава 9).

²⁰⁷ Аристотель. Риторика. Книга 3. Глава 9.

²⁰⁸ Обратите внимание на начало молитвы автора: «Благодарим Бога Отца Господа нашего Иисуса Христа всегда, о вас молясь, после того как услышали о вере вашей во Христе Иисусе и любви, которую имеете ко всем святым по причине надежды, предназначенной вам на небесах, о которой слышали в слове истины, т.е. Евангелии...» (ст. 3–5). Предложение на этом не заканчивается, а продолжается до ст. 8, при этом в тексте появляются все новые и новые элементы. Подобное мы видим дальше в Послании.

²⁰⁹ BDF, § 458. Интересно отметить, что использование относительного местоимения $\omicron/(\varphi$ является одним из излюбленных стилистических приемов в Послании. Оно встречается в тексте ни много, ни мало 42 раза. Ср. в 1 Кор., которое, фактически, в четыре раза больше Послания к Колоссянам, $\omicron/(\varphi$ употребляется всего 65 раз.

²¹⁰ Обратите внимание на приведенную выше структуру Кол. 1:9–23.

относительных предложений расширяется дополнительными предложениями, начинающимися с $\sigma(\tau\iota$ (потому что).

При всем том мы не можем отнести эти характерные элементы к разряду редакторской правки²¹¹. так как именно они являются структурообразующими и даже наиболее крайние реконструкции текста как, например, версия первоначального гимна, предложенная Murphy-O'Connor'ом²¹², содержат их. Единственное возможное объяснение этому заключается в том, что гимн был создан одновременно с Посланием²¹³, т.е. он был написан автором Послания к Колоссянам, которым, по нашему мнению, является апостол Павел²¹⁴.

Аргумент против этого, что гимн якобы содержит не характерные для Павла идеи, сомнителен. Да, действительно, у Павла Христос еще только один раз называется $\epsilon\iota\kappa\omega\dot{\iota}\nu\tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon$, т.е. образом Божиим²¹⁵. Но Павел вообще единственный из авторов Нового Завета, кто называет Христа подобным образом. И есть основания полагать, что именно он, находясь под влиянием встречи с прославленным Христом по дороге к Дамаску²¹⁶, придал этому предикату особое звучание²¹⁷. То же самое верно и в отношении концепции церкви, как тела Христова, которая хотя в Послании к Колоссянам и отличается от аналогичной концепции в Первом послании к Коринфянам, тем не менее, не так далека от нее. Тем более, что — Павел опять же единственный, кто мыслит церковь таким образом.

Следовательно, Кол. 1:15–20 — гимн, принадлежащий Павлу, великому апостолу язычников. Это еще раз указывает на необходимость отказа от всякого

²¹¹ Т.е. предположить, что некий гипотетический первоначальный гимн не имел ни относительных, ни подчинительных предложений и что они появились лишь в результате адаптации автором Послания оригинального гимна в своих целях.

²¹² См. выше обсуждение структуры Кол. 1:15–20.

²¹³ См. Barth and Blanke, 236.

²¹⁴ См. Кол. 1:1; 4:18. О том, что Послание к Колоссянам принадлежит перу Павла, также свидетельствуют сходства, обнаруживаемые в нем, с Посланием к Филимону, которое всеми считается доподлинно Павловым. Поэтому многие ученые признают авторство Павла в Послании к Колоссянам. См., например, Басле М.-Ф. Апостол Павел. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. С. 237–241; Гандри Р. С. 381; Houlden, 138; Murphy-O'Connor, 237–239 и др. Хотя есть и те, кто оспаривает это. Более подробное обсуждение аутентичности Послания к Колоссянам см. в Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб.: Библия для всех; Одесса: Богомыслие, 1996. С. 439–443. Что же касается авторства гимна в том виде, в каком он дошел до нас, то некоторые исследователи также приписывают его Павлу. См. O'Brien, 40–42; Wright, "Poetry and Theology in Col.1: 15–20," 444.

²¹⁵ 2 Кор. 4:4.

²¹⁶ См. Деян. 9:1–9.

²¹⁷ См. O'Brien, 42–43.

рода реконструкций как формы, так и литургического контекста и требует изучения этого гимна в его настоящей форме и настоящем литературном контексте.

Завершая обсуждение, следует отметить, что дискуссия относительно таких вопросов, как литературная форма, структура и авторство Кол. 1:15–20, с одной стороны, помогла сделать некоторые предварительные выводы, которые помогут нам при экзегезе этого отрывка и определении его роли в контексте; с другой — еще раз убедила том, что предложенная нами методология работы с новозаветными гимнами, придающая большое значение влиянию ветхозаветной псалмодической традиции и подчеркивающая необходимость их рассмотрения в том виде и в том контексте, в каком они дошли до нас, без попытки реконструировать их первоначальную форму и придать им четкую структуру, является не только необходимостью, но и неизбежностью, если мы желаем понять их значение.

3. Анализ отдельных фраз и выражений

Следующим важным шагом в исследовании новозаветных гимнов после анализа литературной формы и структуры является определение их концептуального фона и основного значения, в чем нам может помочь рассмотрение наиболее важных понятий Кол. 1:15–20. При этом в данном случае перед нами стоит задача не только установить религиозно-исторический фон Кол. 1:15–20 и определить значение этого отрывка, но и попытаться ответить на вопрос, действительно ли корни богословия новозаветных гимнов следует искать помимо характерной для первых христиан веры в Иисуса как Мессию и Бога, обусловленной событиями его рождения, смерти и воскресения, еще и в Ветхом Завете. Заимствовал ли Павел из него какие-то понятия и концепции для того, чтобы выразить свои убеждения об Иисусе Христе?

3.1. $\epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon=\tau\omicron\upsilon=\alpha)\omicron\rho\alpha/\tau\omicron\upsilon$ (ст. 15)

Прежде всего, конечно же, необходимо обратить внимание на выражение $\epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon=\tau\omicron\upsilon=\alpha)\omicron\rho\alpha/\tau\omicron\upsilon$ (образ Бога невидимого). Его истолкование во многом определяется тем, какое значение мы вкладываем в существительное

εἰ)κω. v и отглагольное прилагательное α)ο/ρατοφ, которое обычно переводится как «невидимый, незримый»²¹⁸. Некоторые исследователи видят в этом типично эллинистическую мысль, согласно которой Бог невидим по своей природе, но Он открывает себя тем, к кому благоволит, в видимом образе, например, космосе, т.е. речь здесь идет о невидимости, незримости Бога²¹⁹.

Между тем, как верно подмечают М. Barth и Н. Blanke в библейском греческом прилагательные типа α)ο/ρατοφ «не только обозначают возможность или невозможность, но и используются также в фактическом и практическом значении»²²⁰. И в соответствии с представлением о Боге, изложенном как в Ветхом²²¹, так и Новом²²² Заветах, именно в практическом значении предпочтительнее переводить прилагательное α)ο/ρατοφ в Кол. 1:15²²³, т.е. идея заключается скорее не в том, что Бог — невидим в принципе, а в том, что человек не способен Его видеть, не способен видеть без угрозы для своей жизни²²⁴. По этой причине было бы неверно для истолкования Кол. 1:15 применять эллинистические концепции о невидимом Боге и его видимом образе. Исходить надо из иудаистических ветхозаветных посылок.

Но здесь следует отметить еще один момент, который существенно влияет на наше понимание выражения εἰ)κω. v του= θεου= του= α)ορα/του (образ Бога невидимого). Дело в том, что использование прилагательного α)ο/ρατοφ (невидимый) в сочетании с εἰ)κω. v του= θεου= (образ Бога) вовсе не означает, что ключевой для всей фразы является мысль о Божественном откровении и что весь акцент делается на равенстве εἰ)κω. v (образ) со своим оригиналом, как считают некоторые ученые²²⁵. Конечно, идея откровения присутствует. Однако связь слова

²¹⁸ BAGD, 79; LSJ, 178; Греческо-русский словарь Нового Завета/ Пер. В. Н. Кузнецовой. М.: РБО, 1997. С. 29.

²¹⁹ См. Lohse, 46, 47.

²²⁰ Barth and Blanke, 195. Они приводят ряд интересных примеров из Нового Завета, подтверждающих это утверждение, в частности выражение α)/γνωστοφ θεο/φ из Деян. 17:23, которое имеет значение «неизвестный Бог», а не «неузнаваемый Бог». Более подробно см. *ibid.*, 195–196.

²²¹ Исх. 24:9–11; Ис. 6:5.

²²² 1 Ин. 3:2; Откр. 22:4.

²²³ Интересно отметить, что в LXX прилагательное α)ο/ρατοφ встречается всего три раза (Быт. 1:2; Ис. 45:3; 2 Макк. 9:5) причем, по крайней мере, в двух случаях (Ис. 45:3 и 2 Макк. 9:5) явно в практическом значении. Например, Ис. 45:3 (LXX): α)ποκρυ/φουφ α)ορα/τουφ α)νοι/χω σοι (скрытое, невидимое открою тебе). Очевидно, что здесь α)ο/ρατοφ используется в практическом значении, в противном случае «невидимое» невозможно было бы открыть.

²²⁴ См. 1 Ин. 4:20.

²²⁵ O'Brien, 43–44; G. Kittel, εἰ)κω/v, *TDNT*, 2:395–396.

ει)κω/ν (образ) с выражением πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения) и последующим пояснением в ст. 16 наводит на мысль, что в данном случае ει)κω/ν (образ) служит не просто для выражения идеи видимого «откровения сущности с реальным участием в объекте»²²⁶, т.е. с разделением естества объекта, а для указания на *особое положение, статус*, можно даже сказать, *власть* Того, Кто назван ει)κω.ν του= θεου= (образ Бога)²²⁷. Это означает, что ει)κω/ν (образ) в Кол. 1:15 «выражает, в первую очередь, не отношение к Богу, а отношение ко всему творению»²²⁸. ει)κω.ν του= θεου= (образ Бога) — это своего рода титул, подчеркивающий Его авторитет по отношению к творению, которому прилагательное α)ο/ρατοφ (невидимый) придает еще большее звучание. **Христос — образ Того Бога, Которого человек видеть не в состоянии**²²⁹.

В связи с этим, на наш взгляд, было бы ошибочным свести все объяснение Кол. 1:15 к попытке отыскать какие-то связи с идеей о персонифицированной мудрости, которая в Прем. 7:26 называется ει)κω.ν τη=φ α)γαθο/τητοφ αυ)του= (образ благодати Его [Бога])²³⁰. Так как в Прем. 7:26 подчеркивается как раз идея Божественного откровения²³¹, а какая-либо связь мудрости как ει)κω/ν (образ) с

²²⁶ Н. Kleinknecht, ει)κω/ν, *TDNT*, 2:389.

²²⁷ Некоторые исследователи пытаются разделить между собой два предиката, описывающих Христа в ст. 15. Так, ει)κω.ν του= θεου= του= α)ορα/του (образ Бога невидимого), как они считают, описывает отношение Христа к Богу, а πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения) — Его отношение к Творению (см., например, O'Brien, 44–45; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon*, J. B. Lightfoot's Commentary on the Epistles of St. Paul [Peabody: Hendrickson, 1993], 144). Однако для такого деления нет серьезных оснований. Нетрудно заметить, что выражение πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения) поясняет или расширяет выражение ει)κω.ν του= θεου= του= α)ορα/του (образ Бога невидимого), подобно тому, как в ст. 18, с чем эти же исследователи вполне соглашались, выражение πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=ν νεκρω=ν (первенец из мертвых) уточняет значение слова α)ρξη/. Это тем более верно, если мы примем во внимание тот факт, что Кол. 1:15–20 построен по принципу еврейского параллелизма, где каждое последующее выражение поясняет предыдущее.

²²⁸ Barth and Blanke, 195. Христос — ει)κω/ν (образ), как видно из Кол. 1:15, не потому что Он открывает невидимого Бога или разделяет с Ним Его природу, но потому, что Он — πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения) и Его положение по отношению к творению уникально.

²²⁹ Идея откровения, как мы уже сказали, также присутствует, объясняя, почему Христос, воспеваемый в Кол. 1:15–20, именуется таким необычным титулом, как ει)κω/ν (образ). Его особый статус обусловлен Его особыми отношениями с Отцом.

²³⁰ Так, по крайней мере, делают многие исследователи. См., например, James. D. G. Dunn, *The Christ and the Spirit*, vol. 1, *Christology* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 234–235; Houlden, 166–170; Н. Kuhli, ει)κω/ν, *EDNT*, 1:390–391; Murphy-O'Connor, 242; Wright, *The Climax of the Covenant*, 112–113.

²³¹ На это, по крайней мере, указывает слово α)γαθο/τηφ (благодать). Эта Божественная благодать, как можно судить, исходя из контекста, открывается в мудрости, которая в то же время является «отблеском вечного света» и «чистым излиянием славы Вседержителя» (см. ст. 25, 26). Здесь скорее можно усмотреть более тесные параллели с Евр. 1:1–3, чем с Кол. 1:15–20.

творением, если и существует, то весьма отдаленная. Скорее всего, корни представления об Иисусе как $\epsilon\iota\kappa\omega\dot{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога), которое в Кол. 1:15–20 тесно связано с идеей о творении, следует искать в истории о творении, а если более конкретно, то в Быт. 1:26, 27²³², где сообщается о сотворении человека по образу Божьему ($\kappa\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\iota\kappa\omega/\nu\alpha\ldots\ \kappa\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\iota\kappa\omega/\nu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$)²³³. Именно здесь идея $\epsilon\iota\kappa\omega\dot{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) тесно связана с творением²³⁴ и именно здесь $\epsilon\iota\kappa\omega\dot{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) указывает на статус того, кто назван образом Божьим и определяет его особую роль.

Как следует из Быт. 1:26, 27, человек создан образом Божьим или по образу Божьему²³⁵ для того, чтобы властвовать над всею землею: «...и да властвуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1:26)²³⁶. «Цель образа Божьего в человеке — власть над миром»²³⁷. Следовательно, выражение $\epsilon\iota\kappa\omega\dot{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) указывает на исключительное положение человека²³⁸, на особую функцию, отведенную ему в Божьем замысле, на «данный ему Богом мандат управлять землей»²³⁹. Сотворив человека по Своему образу и тем самым отделив его от всего остального творения и поставив его на ступень выше, Бог даровал ему власть над всей землей и доверил ее его попечению²⁴⁰. Таким образом, человек «занял место Бога»²⁴¹, стал своего рода Его представителем, отражением Его присутствия и заботы. Стал тем, кто, будучи наделен Божественным авторитетом, должен был осуществлять на

²³² См. Kittel, $\epsilon\iota\kappa\omega/\nu$, 2:395–396; Barth and Blanke, 249. Более того, ряд исследователей утверждает, что Быт. 1:26, 27, а также некоторые другие тексты Ветхого Завета, где говорится о человеке как об образе Божьем, являются фоном для всей концепции образа, которая в самых разнообразных формах находит свое выражение в Новом Завете (см., например, D. J. A. Clines, “Image of God,” *Dictionary of Paul and his Letter*, 427; отчасти Тернер Дэвид Л. Образ Божий // Евангельский словарь библейского богословия. СПб., 2000. С. 646).

²³³ Аналогичные утверждения мы можем найти в Быт. 5:1; 9:6; Сир. 17:3; Прем. 2:23.

²³⁴ Творение не в смысле творческого акта, а в смысле того, что сотворено, т.е. земля, животные, птицы, рыбы и т.д.

²³⁵ Согласно LXX следует, конечно же, переводить «по образу Божьему» ($\kappa\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\iota\kappa\omega/\nu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$). Однако масоретский текст допускает и перевод «образом Божьим» ($\{\epsilon\lambda\epsilon\chi\colon B\}$). См., например, Быт. 1:26, 27 в переводе М. Г. Селезнева (Книга Бытие. М.: Издательство Российского государственного гуманитарного ун-та, 1999).

²³⁶ См. H. D. Preuss, $\eta\phi\mu\phi\Delta$, TDOT, 3:259; J. E. H., $\{\lambda\chi\}$, TWOT, 2:767–768.

²³⁷ O. Flender, “Image,” NIDNTT, 2:287.

²³⁸ См. F. Maass, $\{\phi\delta\phi\}$, TDOT, 1:85.

²³⁹ Barth and Blanke, 249.

²⁴⁰ См. Walter Brueggemann, *Genesis*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Atlanta: John Knox, 1982), 32.

земле Божественное правление, исполненное благодати, стал тем, через кого Бог намеривался править молодой планетой²⁴².

Эта идея находит свое яркое выражение и дальнейшее развитие не где-нибудь, а в псалмодической традиции, в Пс. 8, который, как справедливо полагает Dunn, является ключевым для так называемой христологии Адама и который вместе с Пс. 109 сыграл немаловажную роль в формировании представлений об Иисусе Христе среди первых христиан²⁴³. Этот псалом является «величественным поэтическим толкованием Быт. 1:26, 27»²⁴⁴. И хотя в нем не говорится прямо об образе Божьем, мысль выражена та же: «Не много Ты умалил его пред Богом²⁴⁵; славою и честью увенчал его; поставил его владыкой над делами рук Твоих; все положил под ноги его...» (ст. 6, 7). Artur Weiser, комментируя эти тексты, отмечает: «Господь вселенной доверил человеку... Божественную функцию управления... [Он]... поставил... [его] как царя земли и „увенчал“ его регалиями „славы и чести“, которые, в действительности, являются отличительными чертами облика Самого Бога. Именно в этом смысле мы можем говорить о человеке, как о том, кто сотворен „по образу Божьему, по подобию Его“ (Быт. 1:26–28; Быт. 2:19 и дал.)»²⁴⁶.

Очевидно, что все это было хорошо знакомо Павлу и легло в основу его представления об Иисусе как $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\nu}\tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога) в Кол. 1:15. Это означает, что, называя Христа $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\nu}\tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога), он желает представить Его как отражение присутствия и заботы Божьей и подчеркнуть Его власть, подобную власти Адама, Его особый статус по отношению к творению, подобный тому, которым был наделен Адам, и Его непререкаемый авторитет как Божественного представителя, как того, кто осуществляет Божественное правление, которым Адам также обладал. Конечно, здесь нельзя говорить о типологии «Второго Адама» в полном смысле этого слова, как в случае с Рим. 5:12–21 или 1

²⁴¹ См. F. Maass, {φδφ}, 1:84

²⁴² «Бог поставил человека в мир как знамение Своего Собственного авторитета с тем, чтобы человек отстаивал Его, Бога, права как Господа» (Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 1:146, quoted in Flender, "Image," 2:287).

²⁴³ Dunn, *The Christ and the Spirit*, 1:232; также Hengel, *Between Jesus and Paul*, 84–88. См. 1 Кор. 15:25–28; Флп. 2:9–11; Евр. 2 и др.

²⁴⁴ Alexander T. D. Первая книга Моисеева. Бытие // Новый Библийский комментарий: Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. Ч. 1. С. 88.

²⁴⁵ Именно так фраза $\{\psi\iota\eta\omicron\lambda\epsilon\}\forall\mu+\alpha$ (:М переводится с еврейского).

²⁴⁶ Artur Weiser, *The Psalms: A Commentary*, The Old Testament Library, translated by Herbert Hartwell (Philadelphia: Westminster, 1962), 144.

Кор. 15:20–22, 44–49, но мотив, безусловно, тот же и параллели с Быт. 1:26, 27 есть. Это особая роль или особая функция по отношению к творению, подразумевающая заботливое руководство и управление. Таким образом, Павел, говоря о Христе как об $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) и имплицитно проводя параллель между Ним и Адамом, делает особое ударение на Его Господстве (Lordship)²⁴⁷.

Между тем в Кол. 1:15 ветхозаветная концепция $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) не просто слепо заимствуется Павлом, она получает совершенно новое и несколько необычное преломление в свете христианской веры, о чем свидетельствует выражение $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi\ \pi\alpha/\sigma\eta\phi\ \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (первенец всего творения) и последующий комментарий, данный в ст. 16.

3.2. $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi\ \pi\alpha/\sigma\eta\phi\ \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (ст. 15)

Слово $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ (первенец), в особенности в сочетании с генетивной конструкцией $\pi\alpha/\sigma\eta\phi\ \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (всего [всякого] творения) не менее сложное понятие, чем $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) и его интерпретация была предметом жарких дискуссий, вспыхнувших между Арием и его последователями, с одной стороны, и ортодоксами — с другой. Суть вопроса сводилась к следующему: предполагает ли это выражение, что Христос — это творение Бога, пусть даже самое первое и отличное от всего остального творения, как считал Арий, толкуя Кол. 1:15 через призму Пр. 8:22, или же речь идет о том, что Он несотворен и вечен как Бог, как полагали ортодоксы? Однако, как нам кажется, эта проблема была создана искусственно, так как само по себе слово $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ (первенец) не говорит ни о том, что Христос был сотворен, ни о том, что Он, подобно Богу,

²⁴⁷ В пользу такого понимания выражения $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) свидетельствует и 2 Кор. 4:4, 5 где $\tau\omicron\acute{\iota}\nu\ \phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\ \tau\eta\phi\ \delta\omicron/\chi\eta\phi\ \tau\omicron\upsilon\Xi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\omicron/\phi\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (свет Евангелия славы Христа, который есть образ Бога) неразрывно связаны с $\omicron\upsilon\gamma\alpha\acute{\iota}\rho\ \epsilon(\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\phi\ \kappa\eta\rho\upsilon/\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\nu\ \alpha)\lambda\lambda\alpha\acute{\iota}\cdot\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \Xi\rho\iota\sigma\tau\omicron\acute{\iota}\nu\ \kappa\upsilon/\rho\iota\omicron\nu$ (потому что мы не сами себя проповедуем, но Иисуса Христа Господом). Христос — $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога), это Христос — $\kappa\upsilon/\rho\iota\omicron\phi$ (Господь). Однако в том, что представление об Иисусе Христе, как об Адаме, тесно связано с представлением о Нем, как о Господе, нет ничего странного, в особенности, если мы понимаем $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ = (образ Бога) в контексте Быт. 1:26, 27 и Пс. 8. Для первых христиан такое смешение было естественным (см., например, Евр. 1:5–2:18). Более подробно см. Dunn, 231–233.

не был сотворен и вечно предсуществовал²⁴⁸. Идея тут совершенно иная, но чтобы определить, ее необходимо дать краткую характеристику этому слову.

Прежде всего, следует отметить, что слово *прото/токоф* (первенец) впервые появляется в греческом языке лишь в LXX и вне Священного Писания встречается крайне редко²⁴⁹. Несмотря на то, что со времен Гомера обычным и весьма распространенным словом для первенца было *прото/γονοφ*, LXX отдает предпочтение именно *прото/токоф*, слову малоизвестному, в то время как сходное по значению *прото/γονοφ* встречается только два раза²⁵⁰.

В LXX мы сталкиваемся и с еще одним необычным явлением. Слово *прото/токоф* (первенец), как и еврейское *рОк:В* (первенец) приобретает переносное значение²⁵¹, т.е. становится своего рода титулом, который выражает идею Божественного избрания и указывает, как эквивалент слову *α)γολητο/φ* (возлюбленный), на особые близкие отношения того, кто именуется этим титулом, с Богом, следствием чего является особое положение и особый статус²⁵². При этом речь вовсе не идет о происхождении и не подчеркивается ни *про-* (прежде, первый), ни *-токоф* (рожденный)²⁵³. *прото/токоф* (первенец) получает свое собственное, самостоятельное значение.

Это наводит на мысль, что за использованием слова *прото/токоф* (первенец) в Новом Завете, где в большинстве случаев оно употребляется в фигуральном значении, т.е. как титул, скрывается влияние LXX и корни

²⁴⁸ См. Barth and Blanke, 247. Хотя и сегодня есть те, кто считает, что речь идет о предшествовании и превосходстве во времени (см. Антонини. С. 239; Н. Langkammer, *прото/токоф*, *EDNT*, 3:190).

²⁴⁹ См. W. Michaelis, *прото/токоф*, *TDNT*, 6:871. На сегодняшний день имеются свидетельства использования активной формы этого прилагательного (*протото/коф*) в значении «рождающий в первый раз» в классическом греческом, однако абсолютно отсутствуют какие-либо свидетельства использования пассивной формы (*прото/токоф*, первенец), характерной для LXX.

²⁵⁰ См. Мих. 7:1; Сир. 36:11.

²⁵¹ Толчком для этого, скорее всего, стало понимание особого положения и огромных преимуществ, которыми обладали первенцы в ближневосточных и особенно еврейских семьях. (Быт. 25:29–34; Втор. 21:15–17 и др). См. М. Tsevat, *рОк:В*, *TDOT*, 2:123–127.

²⁵² См. Исх. 4:22; Пс. 88:28; Пс. Сол. 13:9; 18:4. То же самое явление наблюдается и в псевдоэпиграфике: первенец это эквивалент слову «возлюбленный», первенец указывает на особые отношения и исключительное положение и выражает идею избранничества (см. Jub. 2:20; 18:2; 19:29).

²⁵³ Это вызвано, во многом тем, что еврейское слово *ро(О)к:В* (первенец), для перевода которого и используется *прото/токоф* (первенец), этимологически в равной степени не связано ни со значением «рождать», ни со значением «первый». См. Michaelis, *прото/токоф*, 6:873.

представления об Иисусе как прѡто/токоф (первенец), которое мы в частности находим в Кол. 1:15, следует искать опять таки в Ветхом Завете²⁵⁴.

В данном случае нам может помочь Пс. 88:20–30²⁵⁵. Это яркий пример, когда слово прѡто/токоф (первенец) используется в качестве титула, который, с одной стороны, указывает на особые близкие отношения называемого этим именем с Богом, фактически, равнозначные отношениям отца и сына (см. ст. 27), с другой, на особое положение, которое называемый занимает по отношению к какой-то определенной группе, категории, как, например, здесь к царям всей земли (см. ст. 28)²⁵⁶. Бог обещает сделать сына Давида первенцем и возвысить его над правителями земли²⁵⁷, т.е. сделать его, фактически, *царем царей* и наделить его властью над всеми царствами, *над всей землей*²⁵⁸. Таким образом, подобно εἰ)κω/ν (образ), прѡто/токоф (первенец) несет идею власти, особого статуса, положения, которые обусловлены взаимоотношениями.

Такое понимание во многом и нашло свое отражение в Кол. 1:15, так как здесь прѡто/токоф (первенец), с одной стороны, как и εἰ)κω.ν του= θεου= (образ Бога), выражает идею отношений, о чем свидетельствует его связь с

²⁵⁴ См. К. Н. Bartels, “Firstborn,” *NIDNTT*, 1:668. Michaelis, прѡто/токоф, 6:879.

²⁵⁵ Некоторые исследователи, в частности Lohse, пытаются интерпретировать выражение прѡто/токоф πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения) в свете Пр. 8:22 (Lohse, 48). В результате, оно рассматривается как указание на предсуществование Христа, который является воплощенной персонифицированной мудростью. Однако есть одно серьезное возражение. Дело в том, что мудрость нигде, ни в Ветхом Завете, ни даже у Филона Александрийского не называется прѡто/токоф (первенцем). И хотя Филон несколько раз (*De Agricultura* 51; *De Confusione Linguarum* 146; *De Somniis* 1.215) называет мудрость прѡто/γovoφ (первенец) он избегает называть ее более известным для иудеев словом прѡто/токоф (первенец). Более подробную критику толкования Кол. 1:15 через призму Пр. 8:22 см. в Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, translated by John Richard De Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 78–80.

²⁵⁶ Идея прѡто/токоф (первенца), как и идея εἰ)κω.ν του= θεου= (образ Божий), наличие двух аспектов. прѡто/токоф (первенец) это не только указание на любовь отца, как считает Michaelis (Michaelis, прѡто/токоф, 6:873–874), но и свидетельство особого статуса и власти, обусловленных этой любовью (см. Быт. 49:3, 4; Marvin E. Tate, *Psalms 51–100*, WBC, vol. 20 [Dallas: Word Books, 1990], 424). Эта идея видна даже в Исх. 4:22, если мы сопоставим этот текст с Втор. 7:6–8, где подчеркивается избранничество и особое положение Израиля среди всех остальных народов, хотя они и не называются Божьими сыновьями (аргумент Michaelis’a). Подобным образом в Jub. 2:20, Израиль называется первенцем в связи с тем, что Бог говорит: «Я выделю Себе народ *из среды всех народов...*» (курсив мой). И та же самая мысль выражена в Jub. 19:29, где об Иакове говорится как о первенце после того, как Господь произносит: «... он будет *предпочтен пред всеми*, которые на лице земли» (курсив мой).

²⁵⁷ Обратите внимание на параллелизм: κα)γω.ν. прѡто/токов θη/σoμαι αυ)το/ν,
И Я первенцем поставлю его
υ(ψηλο.ν παρa.ν. τοι=φ Βασιλευ=σιν τη=φ γη=φ
Возвышу его над всеми царями земли

выражением του= υι(ου= τη=φ α)γα/πηφ (сына любви Его)²⁵⁹, которое является типичным семитизмом и равнозначно выражению του= α)γαπητου= υι(ου= αυ)του= (возлюбленного сына Его)²⁶⁰, с другой — подчеркивает царское достоинство и власть называемого. При этом πρωτο/τοκοφ (первенец) вовсе не предполагает ни предсуществования, ни тварности Христа, потому что, как и в случаях использования πρωτο/το- коф (первенец) в качестве титула в LXX, здесь также не подчеркивается нет ни про- (прежде)²⁶¹, ни -τοκοφ (рожденный)²⁶². πρωτο/τοκοφ (первенец) следует понимать *иерархически*²⁶³: «первенец среди творения» или «первенец над всем творением».

Таким образом, оба предиката из Кол. 1:15 (εἰ)κω/ν [образ], πρωτο/τοκοφ [первенец]), описывающие Христа, выражают одну и ту же мысль. В результате, Он предстает перед нами как «Царь-Адам»²⁶⁴, как Божественный избраннык, обладающий царской властью и призванный осуществлять Свое правление как представитель Бога, Тот, Кто является отражением Его присутствия и заботы. Мы вновь видим Его как Господа²⁶⁵.

Но если Адам был поставлен Богом для владычества над животным миром, и если царю из дома Давида было дано обещание о том, что он будет вознесен над царями всей земли и будет «царем царей», то о Христе говорить что он — πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ (первенец всего творения), Он — владыка *всего*

²⁵⁸ Ср. с Пс. 2, где подчеркивается, что все царя земли должны признать власть Божьего помазанника и поклониться ему. См. Weiser, 592.

²⁵⁹ Langkammer оспаривает такую связь (Langkammer, πρωτο/τοκοφ, 3:190). Однако он основывает свои выводы на том, что Кол. 1:15–20 как гимн должен рассматриваться отдельно в отрыве от его контекста. С чем, как мы уже убедились, едва ли можно согласиться.

²⁶⁰ См. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1959; reprint, Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 175.

²⁶¹ Против Langkammer (Langkammer, πρωτο/τοκοφ, 3:190). Он считает, что подчеркивается превосходство во времени. Однако данная точка зрения несколько игнорирует влияние LXX.

²⁶² Хотя вполне возможно идея рождения присутствует, но в фигуральном значении. И это ни в коем случае не предполагает того, что Христос сотворен, так как Павлом сознательно выбрано слово πρωτο/τοκοφ (первенец), а не πρωτοκτι/στοφ (сотворенный первым).

²⁶³ Michaelis, πρωτο/τοκοφ, 6:878.

²⁶⁴ В раввинистическом иудаизме Адам иногда назывался «первенцем» (см. Michaelis, πρωτο/τοκοφ, 6:875–876; Ridderbos, 81).

²⁶⁵ В этой связи интересны параллели с Евр. 1:5–14. Как и в Кол. 1 с начала речь идет о сыновстве, затем ст. 6 называет Сына πρωτο/τοκοφ (первенец), что подчеркивает Его особый статус, после чего цитируются слова из Пс. 96:7: «и да поклонятся Ему все ангелы Божии». Нет сомнений, речь идет о власти Сына и Его исключительной положении. Эта же мысль развивается в ст. 8: «А о Сыне: „престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты“». Очевидно, что, говоря о Христе как о πρωτο/τοκοφ (первенец), автор желает подчеркнуть его Господство (Lordship).

того, что создано. Это абсолютно новая уникальная мысль, с которой ничто не могло сравниться, новыми были и концепция $\epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\ \tau\omicron\upsilon=\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога), и концепция $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ (первенец). Выражение $\pi\alpha/\sigma\eta\phi\ \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (всего творения) придает идее Господства (Lordship) Христа совершенно другое измерение. Павел мыслит Христа не просто как Того, Кто должен царствовать над животным миром или же над царствами земли, а как Того, Кто должен править всем, что сотворено. Все вызванное к существованию творческой силой Бога должно быть подчинено Ему. Он — подлинный $\epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\ \tau\omicron\upsilon=\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога) и $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ (первенец), пред которым должно преклониться всякое творение²⁶⁶. Причина этого объясняется в ст. 16.

3.3. $\omicron/(\tau\iota\ \epsilon)\nu\ \alpha\upsilon\tau\%=\ \epsilon\kappa\tau\iota/\sigma\theta\eta\ \tau\alpha\therefore\ \pi\alpha/\nu\tau\alpha...$ (ст. 16)

Этот фрагмент гимна очень важен, так как он, с одной стороны, помогает нам понять, почему Христос называется $\epsilon\iota\kappa\omega\therefore\nu\ \tau\omicron\upsilon=\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога) и $\pi\rho\omega\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ $\pi\alpha/\sigma\eta\phi\ \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (первенец всего творения), с другой — еще раз убеждает нас в том, что гимн находится под сильным влиянием иудейской ветхозаветной традиции, в особенности, псалмодической.

Само по себе представление, что мир сотворен Божеством, не было чем-то присущим исключительно первым христиан. Практически у всех народов, населявших тогдашний мир, существовали свои предания, легенды, мифы, которые рассказывали о том, как некий бог (у каждого народа свой) сотворил мир, вселенную и дал начало жизни на земле, поэтому вполне можно было бы предположить, что христиане свои идеи могли заимствовать у кого угодно. Но в Кол. 1:16 мы можем заметить ряд интересных моментов, которые позволяют нам утверждать, что здесь мы имеем дело с идеей о творении, характерной для иудаизма с его монотеизмом.

Во-первых, на это указывает используемый в данном тексте дважды греческий глагол $\kappa\tau\iota/\zeta\omega$ (творить). Дело в том, что обычным словом, которое использовал весь языческий мир того времени для того, чтобы выразить свое понимание происхождения мира, было $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\epsilon/\omega$ (творить). Но ни разу оно не

²⁶⁶ Ср. Флп. 2:10–11.

встречается в Новом Завете²⁶⁷. Говоря о творении и Божественной созидательной силе, новозаветные авторы всегда используют словарную группу κτι/ζω (творить). И это неслучайно, так как, отдавая предпочтение этой группе слов, они, фактически, следуют примеру LXX, где вместо хорошо известного в греческом мире δημιουργε/ω (творить) используется глагол κτι/ζω (творить) и производные от него слова.

Во-вторых, о сильном влиянии LXX и ветхозаветного представления о сотворении мира свидетельствует выражение πα/ντα ε)ν τοι=φ ου)ρανοι=φ και. ε)πι. τη=φ γη=φ (все на небесах и на земле). Прежде всего, следует отметить, что уже само по себе использование слова ου)ρανο/φ (небо) во множественном числе несколько необычное явление, чуждое для классических греческих авторов²⁶⁸. Между тем, именно во множественном числе слово ου)ρανο/φ (небо) достаточно часто (51 раз) встречается в LXX, и чаще всего именно в псалмах и текстах гимнографического и доксологического характера²⁶⁹. Использование такой формы обусловлено тем, что греческое слово ου)ρανο/φ (небо) не что иное, как калька еврейского существительного {יְרֻמִּים} (небеса), которое обычно используется во множественном числе²⁷⁰. Следовательно, в использовании множественного числа слова ου)ρανο/φ (небо) мы вновь видим, как новозаветные авторы подражают LXX.

Влияние LXX просматривается и в концепции τα. πα/ντα (все). Ибо в данном случае τα. πα/ντα (все) в сочетании с формулой ε)ν τοι=φ ου)ρανοι=φ και. ε)πι. τη=φ γη=φ (на небесах и на земле), без сомнения, заимствованной из Ветхого Завета²⁷¹, указывает на мироздание, т.е. является расширенным перифразом выражения πα/σηφ κτι/σεωφ (всякое творение) из ст. 15. Это сильно напоминает Ветхий Завет, где отсутствуют какие-либо специальные понятия для указания на вселенную, космос, а потому все

²⁶⁷ Лишь однажды, в Евр. 11:10 мы встречаем образованное от δημιουργε/ω (творить) существительное δημιουργο/φ (создатель).

²⁶⁸ См. Н. Traub. ου)ρανο/φ, TDNT, 5:510.

²⁶⁹ См., например, 1 Цар. 2:10; 2 Цар. 22:10; Пс. 8:2, 4; 18:2; 68:35; 88:3, 6, 12; Авв. 3:3.

²⁷⁰ Т.е. слово ου)ρανο/φ (небо) отражает влияние еврейского языка на греческий язык LXX и является типичным семитизмом.

²⁷¹ ε)ν τοι=φ ου)ρανοι=φ και. ε)πι. τη=φ γη=φ (на небесах и на земле) часто используется в LXX для описания всего творения и свидетельствует о влиянии Ветхого Завета (см. Traub. ου)ρανο/φ, 5:513).

творение часто, в особенности в псалмах, обозначается простым еврейским словом $\lambda\omicron\kappa$ (все)²⁷², которое в LXX и переводится прилагательным $\tau\alpha\iota\colon\pi\alpha/\nu\tau\alpha$ (все)²⁷³.

Еще один интересный момент, который мы можем обнаружить в исследуемой фразе, заключается в том, что небо и земля представляют собой нечто единое, целостное. И небо, и земля сотворены Богом, причем это произошло в конкретный исторический момент²⁷⁴. Такое понимание мироздания было чуждо религиозному миру эпохи зарождающегося христианства²⁷⁵. Небо и земля чаще воспринимались как нечто противоположное, и потому противопоставлялись друг другу, а творение рассматривалось как неограниченное временем откровение, тогда как единство сотворенного мира и исторический аспект акта творения было естественным для еврейского представления, которое находит свое выражение на страницах Ветхого Завета²⁷⁶.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что и в ст. 16 четко просматриваются следы влияния ветхозаветной традиции²⁷⁷. Мысль, изложенная в этом тексте, глубоко укоренена в истории о творении, представленной в Быт. 1 и получившей более глубокое практическое осмысление в Псалтири, где созидательная сила Бога рассматривается как основание для признания Его власти и прославления Его имени, которое ожидается от всего творения²⁷⁸. Именно эту мысль и желает подчеркнуть Павел. Поэтому в ст. 16 о творении говорится вовсе не случайно.

²⁷² См. H. Ringgren, $\lambda\omicron\kappa$, TDOT, 7:137–138; G. Sauer, $\lambda\omicron\kappa$, Theological Lexicon of the Old Testament, eds. Ernst Jenni and Claus Westermann, translated by Mark E. Biddle (Peabody: Hendrickson, 1997), 2:615–616. Sauer отмечает, что в таком случае $\lambda\omicron\kappa$ (все) часто бывает с артиклем.

²⁷³ См., например, Быт. 1:31; Ис. 45:7.

²⁷⁴ Обратите внимание на аористную форму глагола $\epsilon\kappa\tau\iota/\sigma\theta\eta$ (было создано).

²⁷⁵ См. U. Schoenborn, $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron/\phi$, EDNT, 2:543.

²⁷⁶ См., например, Быт. 1:1; Исх. 31:17; 2 Пар. 2:11; Пс. 56:6, 12; 68:35; 95:11; 113:23.

²⁷⁷ Единственное серьезное возражение, которое выдвигается против этого состоит в том, что в ст. 16, где имеет место игра предлогов ($\epsilon\upsilon$ [в] – $\delta\iota\alpha$ [через] – $\epsilon\iota$ [для]), якобы используется стоическая формула пример, которой мы находим у Марка Аврелия: «О, природа, из тебя все, тобой все, для тебя все (Meditations 4.23, quoted in Lohse, 49). По-гречески это выглядело бы так: ω)= $\phi\upsilon/\sigma\iota\phi$, $\epsilon\kappa$ σου= $\pi\alpha/\nu\tau\alpha$, $\epsilon\upsilon$ σοι.: $\pi\alpha/\nu\tau\alpha$, $\epsilon\iota$ φ σε.: $\pi\alpha/\nu\tau\alpha$ (ibid.). Однако, как отмечает O’Brien, использование в Кол. 1:16 трех разных предлогов, напоминающих стоическую формулу, еще не означает, что перед нами действительно стоическая формула (O’Brien, 46). Должно быть концептуальное сходство. Но Павел, в отличие от стоиков, не делает три различных утверждения о Христе (см. Barth and Blanke, 198). Выражениями $\delta\iota\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (через Него) и $\epsilon\iota\phi\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (для Него) он лишь поясняет фразу $\epsilon\upsilon$ αὐτῷ= (в Нем), что вполне согласуется и с параллелизмом.

²⁷⁸ См., например, Пс. 23; 94; 103; 148 и др.

Между тем Павел не просто повторяет Быт. 1 или какой-то из псалмов и говорит о том, что мир сотворен Богом. Он идет дальше в своем изложении, что четко видно в том, какую роль в творении Он отводит Христу: $\tau\alpha\therefore \pi\alpha/\nu\tau\alpha \epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=\epsilon) \kappa\tau\iota/\sigma\theta\eta$ (все Им [или: в Нем] было создано)²⁷⁹. Эта мысль поясняется в заключительной фразе ст. 16: $\tau\alpha\therefore \pi\alpha/\nu\tau\alpha \delta\iota\epsilon \alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=\kappa\alpha\iota\therefore \epsilon\iota)\phi \alpha\upsilon)\tau\omicron\therefore \nu \epsilon)/\kappa\tau\iota\sigma\tau\alpha\iota$ (все через Него и для Него создано)²⁸⁰. Он — непосредственный участник творения, обладающий подобно Богу творческой силой, Тот, *благодаря* Которому все было сотворено, и Тот, *для* Которого все сотворено. Вполне возможно, что здесь имеет место влияние существовавших на то время представлений о персонифицированной мудрости, которая, как считалось, присутствовала при творении и была художницей у Бога²⁸¹. Однако есть одно существенное отличие. Христос не только *посредник* творения, как мудрость, но и *конечная цель* всего мироздания.

Это-то и объясняет, почему Христос в ст. 15 назван $\epsilon\iota)\kappa\omega\therefore \nu \tau\omicron\upsilon=\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образом Божьим) и $\pi\rho\omicron\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi \pi\alpha/\sigma\eta\phi \kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omega\phi$ (первенцем всего творения), на основании чего Он называется титулами, которые подчеркивают Его власть над всем творением. Не потому, что Он как Адам был сотворен по образу Божьему, и не потому, что Бог просто из Своей любви возвысил Его, как обещал царю из дома Давида, а потому, что Христос является Тем, благодаря Которому все получило свое начало и для Которого все существует. Это творение — Его, и Он с самого начала — Господь Своего творения. А, следовательно, и эти титулы изначально принадлежат Ему, принадлежат по праву совершенного через Него и для Него творения, а не по праву усыновления, как считали ариане.

²⁷⁹ Использование *Passivum Divinum* в данном случае убедительно свидетельствует в пользу того, что Павел остается в рамках монотеизма и не впадает в многобожие. Бог по-прежнему Тот, Кто творит, «конечное действующее лицо».

²⁸⁰ См. Barth and Blanke, 198. Само по себе выражение $\epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=\epsilon) \kappa\tau\iota/\sigma\theta\eta$ (Им было создано) несколько спорно, так как неясно, что автор имеет в виду, когда говорит $\epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=(\text{Им})$, в каком значении используется предлог $\epsilon)\nu$ (в). Многие комментаторы усматривают здесь инструментальное значение (например, Lohse, 50), т.е. выражение $\epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=(\text{Им})$, фактически, равнозначно выражению $\delta\iota\epsilon \alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=(\text{через Него})$. Другие же склоняются к мнению, что $\epsilon)\nu$ (в) указывает на сферу, т.е. в Нем (например, O'Brien, 45; Curtis Vaughan, "Colossians," Expositor's Bible Commentary, ed. Frank E. Gabelein [Grand Rapids: Zondervan, 1976–1991], 11:182). Однако последняя часть ст. 16, которая после пространного перечисления завершает мысль, прозвучавшую в начале стиха, подсказывает нам, как правильно интерпретировать выражение $\epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=(\text{Им})$. С одной стороны, говоря $\epsilon)\nu \alpha\upsilon)\tau\%=(\text{Им})$, Павел указывает на Христа как на посредника (см. BDF, § 219), в пользу чего свидетельствует выражение $\delta\iota\epsilon \alpha\upsilon)\tau\omicron\upsilon=(\text{через Него})$. С другой, как на конечную цель всего, на что указывает фраза $\epsilon\iota)\phi \alpha\upsilon)\tau\omicron\therefore \nu$ (для Него).

В результате, мысль о всеобъемлющей власти Христа, как второго Адама, как истинного $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ =\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ (образа Бога) и $\pi\rho\omicron\tau\omicron/\tau\omicron\kappa\omicron\phi$ $\pi\alpha/\sigma\eta\phi$ $\kappa\tau\iota/\sigma\epsilon\omicron\phi$ (первенца всего творения) приобретает большую силу. При этом все перечисления, приводимые в ст. 16 направлены на то, чтобы еще раз подчеркнуть вселенский характер Божьего владычества, и не имеют полемического характера, который пытаются увидеть многие исследователи²⁸². Подобного рода перечисления, как мы уже отмечали, являются одной из особенностей гимнографического стиля²⁸³.

3.4. *про.: $\pi\alpha/\nu\tau\omega\nu\ldots \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ =\ \sigma\upsilon\nu\epsilon/\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$ (ст. 17)*

Уже сама по себе динамика развития мысли Павла в гимне требует того, чтобы мы хотя бы несколько слов сказали о ст. 17, точнее, о двух ключевых выражениях *про.: $\pi\alpha/\nu\tau\omega\nu$* (прежде всего) и *$\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ =\ \sigma\upsilon\nu\epsilon/\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$* (все Им содержится). Причина тому сильный акцент, которым, как мы уже отметили выше, характеризуется начало ст. 17.

Что касается фразы *про.: $\pi\alpha/\nu\tau\omega\nu$* (прежде всего), то ученые расходятся во мнении относительно того, как ее переводить. Проблема состоит в том, чтобы определить, в каком значении использован предлог *про/* (прежде), в значении превосходства во времени или же в значении превосходства в статусе²⁸⁴.

²⁸¹ См. Пр. 3:9; 8:27–31. См. также Lohse, 49–52; O’Brien, 45.

²⁸² Так, например, см. Bruce, 417–420; Houlden, 163–166; Lohse, 51; Murphy O’Connor, 244; O’Brien, 46–47. Большинство из них, основываясь на сопоставлении Кол. 1:16 с похожими перечислениями во внебиблейской литературе, видят в словах $\alpha\rho\chi\alpha\iota\acute{\iota}\varsigma$ (начальства), $\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota/\alpha\iota$ (силы), $\theta\rho\omicron/\nu\omicron\iota$ (престолы) и $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron/\tau\eta\tau\epsilon\phi$ (власти) указания на демонические ангельские силы, противодействующие Христу (например, Lohse, 51) и даже считают, что здесь есть хиазм (O’Brien, 46):

a – на небесах	b' – видимое
b – на земле	a' – невидимое.

Однако, как вполне обоснованно показывают М. Barth и Н. Blanke, под «престолами, властями, начальствами, силами», скорее всего, подразумеваются не противоборствующие демоны-ангелы, а всякого рода структуры или системы, будь то политические, религиозные, социальные, экономические и т.д., которые контролируют человеческую жизнь и которым люди подчиняются (см. подробнее Barth and Blanke, 201–203). Что же касается хиазма, то утверждать, будто перечисления образуют его, несколько неоправданно, так как «невидимое» вовсе не означает, что речь идет о небесном, о чем свидетельствует Быт. 1:2, где земля названа безвидной, или невидимой.

²⁸³ См., например, Пс. 148:2–5.

²⁸⁴ Как определяет Robertson, предлог *про/* может указывать на три различных аспекта: 1) место, 2) время и 3) превосходство (Robertson, 621–622). Первое значение сразу же отпадает, так как не вписывается в контекст, поэтому основной вопрос заключается в том, чтобы определить во втором или в третьем значении этот предлог употреблен в Кол. 1:17.

Теоретически возможно и то, и другое²⁸⁵. Однако, учитывая, что в LXX про/ главным образом используется во временном значении и что прежде в гимне уже говорилось о превосходстве Христа, мы вместе с Robertson'ом²⁸⁶ склонны считать что в данном случае про/ используется для указания на превосходство с точки зрения времени и его следует переводить как «прежде». В противном случае, акцент в начале ст. 17 теряет свою силу, ведь о превосходстве с точки зрения статуса уже было сказано.

Таким образом, если раньше лишь заявлялось о власти Христа и о том высоком положении, которое Он вполне правомерно занимает по отношению к творению²⁸⁷, то теперь в ст. 17 делается достаточно сильное, выразительное утверждение относительно Его предсуществования²⁸⁸. Это еще больше подчеркивает Его превосходство и утверждает Его право, подобно Адаму, властвовать над творением Божьим, только, в отличие от Адама, в еще большем, космическом масштабе. При этом Христос — это не тот Адам, который сотворен Богом на шестой день, а Тот, через Которого и для Которого все появилось, т.е., если так можно выразиться, предвечный «Прото-Адам»²⁸⁹.

Относительно выражения ε)ν α)υ)τ%)= συνε)στηκεν (Им содержится), следует лишь отметить, что здесь Павел обращает внимание не только на участие Христа в совершившемся в определенный исторический момент акте творения²⁹⁰ или же на Его творческую силу, действенную и по сей день²⁹¹, но и, как указывает глагол συνι)στημι, использованный в данном случае в перфекте²⁹², на Его

²⁸⁵ См. Moule, 74. Он затрудняется отнести Кол. 1:17 к какой-либо одной категории.

²⁸⁶ См. Robertson, 622. Ср. Лк. 21:12; Ин. 10:8; Рим. 16:7.

²⁸⁷ Мы уже отмечали, что само по себе слово про/токоф (первенец) абсолютно ничего не говорит ни о несотворенности, ни о предсуществовании Христа. Это же верно и в отношении слова ε)κω).ν (образ).

²⁸⁸ В данном случае видна прямая параллель с мудростью, представленной в Пр. 8:23–25, где также используется предлог про/ (прежде) и подчеркивается тот факт, что мудрость существует прежде, чем что-либо появилось или же было создано, т.е. выражается, фактически, та же мысль, что и в Кол. 1:17. В этом нет ничего противоречащего с мотивами Адама, которые, как мы установили выше, присутствуют в Кол. 1:15. Как отмечает Dunn тема Адама и тема мудрости в теологии Павла тесно связаны, они взаимно дополняют друг друга и пересекаются между собой (Dunn, *The Christ and the Spirit*, 1:237–238). A Wright, в свою очередь, подчеркивает тот факт, что мудрость — это то, что необходимо человечеству, если оно действительно желает занять положение, предназначенное ему при творении (Wright, *The Climax of the Covenant*, 112–113).

²⁸⁹ См. Ridderbos, 81–86.

²⁹⁰ На это указывает, как мы уже отметили, аористная форма ε)κτι)σθη (было создано).

²⁹¹ Это видно из перфектной формы ε)κτισται (создано).

²⁹² Вполне возможно, что есть какие-то параллели с Пр. 8:30; Прем. 1:7; Сир. 43:26 (28). Подробнее см. O'Brien, 47–48.

непрекращающуюся деятельность по поддержанию жизни во всем творении. Ведь Христос как $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (образ Бога) — отражение присутствия и заботы Божьей к Его творению.

3.5. ... $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon\tau\omicron\upsilon\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\phi\ \tau\eta=\phi\ \epsilon)\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha\phi$ (ст. 18)

После того, как предыдущие три стиха постоянно подчеркивали власть Христа, которую Он имеет по отношению к творению, переход к теме церкви кажется несколько необычным и даже неуместным. По этой причине многие исследователи рассматривают генитив $\tau\eta=\phi\ \epsilon)\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha\phi$ (церкви), как позднюю редакторскую вставку, а слово $\sigma\omega\mu\alpha$ (тело) как указание на тело вселенское, т.е. космос²⁹³. По их мнению, первоначальный гимн, который впоследствии автор Послания к Колоссянам отредактировал, воспевал Господство Христа над космосом, а о церкви в нем ничего не говорилось. Однако, как мы уже отмечали выше, такая реконструкция весьма сомнительна²⁹⁴. Как же объяснить столь неожиданный переход?

Для этого нам необходимо обратить внимание на начало этого стиха, которое, подобно ст. 17, характеризуется сильным акцентом: $\kappa\alpha\iota\colon\alpha\upsilon\tau\omicron/\phi\ \epsilon)\sigma\tau\iota\nu$. Фактически, это выражение можно было бы перевести «и именно Он...» или «и это Он...». «И это Он — Глава тела, то есть Церкви»²⁹⁵. Говоря таким образом, Павел желает подчеркнуть, что Тот, о Ком повествуется в ст. 15–17, не кто иной, как Глава Церкви. Связывая главенство Христа в Церкви с достоинством, которым Он обладает, и Его особым статусом по отношению к творению, он пытается обратить внимание колоссян на тот факт, что Господь Церкви — это Господь всего творения, это Владыка всего созданного и Его власть, охватывая все сферы, простирается как на Церковь, так и на все мироздание.

²⁹³ Например, Houlden, 160–162; Murphy-O'Connor, 245 и др. См. выше обсуждение вопроса структуры.

²⁹⁴ Более того, попытки объяснить используемые в этом стихе образы какими-то гностическими или орфическими фрагментами, как делает, например, Lohse (Lohse, 53) неубедительны, так как ни в одном из них мы не обнаруживаем, чтобы такие понятия, как «голова» и «тело» использовались вместе в космическом контексте. См. Barth and Blanke, 206.

²⁹⁵ $\tau\eta=\phi\ \epsilon)\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha\phi$ (церкви) в данном случае функционирует в качестве генитива приложения или содержания. См. BDF, § 167.

Следовательно, Павел прославляет не просто Господа вселенной, Личность космических масштабов, как считают многие исследователи²⁹⁶, а *Господа Церкви*, который в то же время является и Господом творения. Это похоже на практику, существовавшую в Израиле во времена Ветхого Завета и отраженную во многих псалмах. Как известно Израиль воспевал *Бога Иаковлева*, являющегося дивным и могущественным Богом, устроившим вселенную, а не просто Бога, который сотворил мир²⁹⁷. Убежденность в том, что их Бог — это Бог, образовавший землю, придавала израильтянам уверенность в том, что они под надежной защитой и что они непременно будут иметь благословения²⁹⁸. Эта же мысль присутствует и в Кол. 1:15–18, свидетельствуя о том, что Павел не просто воспользовался какими-то понятиями из Ветхого Завета, а заимствовал саму теологическую структуру еврейской псалмодии²⁹⁹.

Уже само по себе то, что Павел называет Христа в данном случае $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$ (главой), указывает не только на Его главенство³⁰⁰, но и на то, что Он является основателем и основанием Церкви³⁰¹, Он защищает ее и заботится о ее благосостоянии, процветании и росте³⁰². Христос вновь предстает как отражение присутствия и заботы Божьей, только теперь как отражение Божьей заботы о Церкви. При этом прозвучавшее чуть раньше утверждение о Его творческой силе, Его постоянном участии в поддержании жизни и порядка во вселенной и Его особой власти по отношению ко всему творению подчеркивает, что Церковь находится в надежных руках³⁰³, и побуждает верующих к подчинению Ему.

Таким образом, здесь, как мы видим, утверждения о власти и правлении Христа приобретают практическую направленность, непосредственно затрагивая

²⁹⁶ Например, Моррис Леон. *Теология Нового Завета*. СПб.: Библия для всех, 1995. С. 52; Антонини. С. 240, 242.

²⁹⁷ См., например, Пс. 94; 135.

²⁹⁸ См., например, Пс. 133; 134.

²⁹⁹ Wright, *The Climax of the Covenant*, 107–108.

³⁰⁰ Концепция, по всей видимости, заимствована из Ветхого Завета. См. R. G. Dentan, “Head,” *IDB*, 2:541.

³⁰¹ Слово $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$ (глава), помимо значения «глава» в смысле «начальствующий», которое взято из LXX, так как только в LXX $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$ используется с таким оттенком (чаще всего, без какой-либо связи со словом $\sigma\omega\mu\alpha$ (тело), но см. Ис. 1:4–6; 7:20, где метафора тела подразумевается), имеет также значение «отправная точка» (см. Schlier, $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$, *TDNT*, 3:673–674) или «источник происхождения» (С. К. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Black’s New Testament Commentary [Peabody: Hendrickson, 1968], 248). Мысль о происхождении отчасти развивается в ст. 18 далее, во второй строфе гимна. См. также Lightfoot, 157.

³⁰² На это указывает Кол. 2:19, где мысль о Христе как $\eta(\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$ (главе) получает дальнейшее развитие. См. Schlier, $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\colon$, 3:680.

жизнь верующих. Это именно то направление, в котором мысль Павла развивается во второй строфе гимна.

3.6. ... α)ρξη/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=ν νεκρω=ν (ст. 18)

Как мы уже отмечали выше, с выражения ο(φ ε)στιν (Который есть) начинается новая часть гимна и вводится элемент новой мысли. Однако переход к такому титулу Христа, как α)ρξη/ (начало), после того, как Он был назван чуть раньше η(κεφαλη.∴ (глава) неслучаен. Дело в том, что κεφαλη.∴ (глава) иногда в LXX используется в значении α)ρξη/, а иногда эти слова даже взаимозаменяемы³⁰⁴. Очевидно, эту связь мы наблюдаем и в Кол. 1:18. Павел подхватывает уже прозвучавшую мысль о Христе как η(κεφαλη.∴ του=σω/ματοφ τη=φ ε)κκλησι/αφ (глава тела, т.е. Церкви) и развивает ее дальше, представляя Его теперь как α)ρξη/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=ν νεκρω=ν (начало, первенец из мертвых).

Использование в данном случае α)ρξη/ (начало) вместе с πρωτο/τοκοφ ε)κ τω=ν νεκρω=ν (первенец из мертвых) тоже неслучайно. По всей вероятности, это связано с ветхозаветным представлением о положении первенца в семье, которое, как мы уже отмечали, и стало основанием для использования слова πρωτο/τοκοφ (первенец) в переносном значении³⁰⁵. Так, мы находим два случая, когда оба эти слова употребляются вместе в LXX — это Быт. 49:3 и Втор. 21:17. В обоих текстах πρωτο/τοκοφ (первенец) называется α)ρξη/ (начало) и речь идет о его праве быть главой семьи (народа), т.е. первенствовать. Параллель с Кол. 1:18 налицо, в особенности, если учесть, что этот стих заканчивается словами ι(ν α γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.∴φ πρωτευ/ων (чтобы во всем стал Он сам первенствующим).

³⁰³ Власть и сила Христа — гарантия надежности Церкви.

³⁰⁴ См. Ис. 9:13, 14. Ср. также Суд. 10:18; 11:8, 9 по версии А и В (LXX). Причина этого, по всей видимости, кроется в том, что оба слова часто использовались для перевода одного и того же еврейского понятия Э)ор (голова).

³⁰⁵ Michaelis, πρωτο/τοκοφ, 6:873.

Слово *прото/токоф* (первенец) помогает нам понять, в каком значении в данном случае использовано слово *α)ρξη/* (начало)³⁰⁶. Это дополнительное пояснение убедительно свидетельствует в пользу того, что *α)ρξη/* (начало) в Кол. 1:18 это вовсе не *α)ρξη/*. *τη=φ κτι/σεωφ του=θεου=* (начало творения Божьего) из Откр. 3:14. Христос — *α)ρξη/* (начало) в том смысле, что Он — *прото/токоф ε)κ τω=v νεκρω=v* (первенец из мертвых)³⁰⁷. И, как и *прото/токоф* (первенец), *α)ρξη/* (начало) используется здесь в качестве *титула*³⁰⁸, который, прежде всего, указывает на Христа как на родоначальника, основателя и главу новой семьи, нового народа, нового творения³⁰⁹.

Безусловно, идея превосходства с точки зрения времени, как, например, в 1 Кор. 15:20, 23 и Деян. 26:23 присутствует, т.е. в тексте есть элемент, подчеркивающий, что Христос первым воскрес из мертвых³¹⁰. Однако Павел на сей раз хотел сказать нечто большее, чем то, что воскресение действительно произошло и что Христос, как предвестник будущей славы, воскрес первым. Взяв эту мысль за основу, Павел сделал шаг вперед, так как в данном случае преследовал несколько иную цель. Он желал представить Христа как главу нового, уже существующего, эсхатологического человеческого рода³¹¹, представители которого являются членами Церкви (связь с началом ст. 18) и еще раз подчеркнуть Его превосходство и власть³¹². Этим-то и объясняется, почему

³⁰⁶ См. Т. К. Abbott, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians, International Critical Commentary (Edinburgh: T. and T. Clark, 1909), 217; Vaughan, 11:183.

³⁰⁷ См. Lohse, 56.

³⁰⁸ Поскольку речь в данном случае не идет о первенце в буквальном смысле, то и *α)ρξη/* (начало) необходимо интерпретировать фигурально, как положение, т.е. *α)ρξη/* (начало), как и *прото/токоф* (первенец) следует понимать иерархически. См. Michaelis, *прото/токоф*, 6:878.

³⁰⁹ Моррис Л. С. 51–52.

³¹⁰ O'Brien, 50–51.

³¹¹ Фоном для этой идеи является, конечно же, концепция второго Адама, которая подразумевается здесь, хотя и не высказывается прямо (см. Антонини. С. 240; Ridderbos, 53–57). Оттенок эсхатологичности придает выражение *ε)κ τω=v νεκρω=v* (из мертвых). Воскресение Христа ознаменовало собой начало новой эры, наступления века грядущего (H. J. Schoeps, Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History, translated by Harold Knight [Philadelphia: Westminster, 1961], 98).

³¹² Уже сама идея воскресения, которая со своей очевидностью присутствует в выражении *прото/токоф ε)κ τω=v νεκρω=v* (первенец из мертвых), подразумевает Господство (Lordship) Христа, так как «Господство Иисуса неотделимо от воскресения» (A. F. Segal, “Paul’s Thinking about Resurrection in its Jewish Context,” NTS 44 [July 1998]: 401). См. Рим. 1:4; 10:9. Более того, в пользу того, что в выражении *прото/токоф ε)κ τω=v νεκρω=v* (первенец из мертвых) есть оттенок власти, говорит Откр. 1:5, где к похожей фразе добавляется еще одно выражение *ο(α)ρξων τω=v βασιλεωv τη=φ γη=φ* (правитель царей земли), которое является явной аллюзией на Пс. 88:28

вместо характерного для 1 Кор. 15 α)παρξη/ (начаток) или для Деян. 26 πρω=тоф (первый) в Кол. 1:18 Павел избирает α)ρξη/ (начало) и πρωτο/токоф (первенец).

Мы вновь видим, что используемая в тексте лексика и стоящие за ней концепции тесно связаны с Ветхим Заветом и что мысль об особом положении Христа и Его статусе, постоянно развиваемая Павлом в предыдущих текстах, доминирует и в ст. 18, причем своего наивысшего развития, своей кульминации она достигает в последней его части.

3.7. *ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.: φ πρωτευ/ων (см. 18)*

Как хорошо видно из структуры Кол. 1:15–20, это предложение несколько выбивается из общего развития мыслей. Вместо того, чтобы дать какой-то комментарий и пояснить только что сказанное, как это делается в ст. 16, Павел вводит предложение цели, которое соотносится не только со второй частью ст. 18, но и со всем прозвучавшим ранее в ст. 15–17, о чем свидетельствует выражение ε)ν πα=σιν (во всем), напоминающее τα.: πα/ντα (все) из ст. 16³¹³. С точки зрения структуры это предложение несет некий элемент неожиданности, импровизации, целью которого, очевидно, является привлечь внимание читателей / слушателей. Это легко объяснить, если мы знаем, что конкретно говорится в этом предложении.

Необходимо обратить внимание на причастие πρωτευ/ων (первенствующий). Оно, как известно, образовано от глагола πρωτευ/ω, который, как указывает Michaelis³¹⁴, со времен Исократа используется в значении «быть первым», прежде всего, «быть первым по положению». При этом сфера, в которой кто-то первенствует, т.е. занимает особое положение, обозначается дативом (Dative), часто с предлогом ε)ν (в). В этом же значении πρωτευ/ω и образованные от него причастия используются в немногочисленных случаях их употребления в LXX³¹⁵, а также у Иосифа Флавия³¹⁶.

(подробнее см. D. Aune, Revelation 1–5, WBC, vol. 52a [Dallas: Word Books 1998], компьютерная версия).

³¹³ См. O'Brien, 51. ε)ν πα=σιν (во всем) в данном случае, как верно отмечает Lohse, не мужского рода, а среднего, т.е. оно относится не только к τω=v νεκρω=v (мертвым), но и ко всему творению, космосу, как и в ст. 15–17 (Lohse, 56; см. также Lightfoot, 158).

³¹⁴ Michaelis, πρωτευ/ω, TDNT, 6:881.

³¹⁵ Они встречаются в LXX всего лишь три раза (см. Есф. 5:11; 2 Макк. 6:18; 13:15).

Очевидно, что и в Кол. 1:18 πρωτεύων означает «тот, кто является первым по положению». При этом выражение ἐν παντί (во всем), на которое, как и на местоимение αὐτοῦ³¹⁷, делается особое ударение³¹⁸, указывает на сферу, в которой Христос является первым по положению. Это важно, так как еще раз убеждает нас в правомерности рассматривать такие предикаты, как ἀρχή/ (начало), πρωτοτοκος (первенец), κεφαλὴ. (глава) и εἰκων (образ) в качестве указаний на особое положение Христа в различных сферах, т.е. в определенном смысле как титулы.

Однако на сей раз речь идет не просто об особом положении Христа по отношению к творению или же Его особом статусе среди верующих, а о Его первенстве *во всем*. И именно в этом согласно ст. 18 и заключается окончательная Божественная цель: ἵνα γενηταὶ³¹⁹ ἐν παντί αὐτοῦ. πρωτεύων (чтобы во всем [или: среди всего]³²⁰ стал Он Сам первенствующим [или: стал первым по положению]). Христос — εἰκὼν τοῦ θεοῦ (образ Бога) и πρωτοτοκος πασης κτίσεως (первенец всего творения), Он — про. παντων (прежде всего) и η(κεφαλὴ. τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας (глава тела, т.е. Церкви) и в этом Он — πρωτεύων (первенствующий). Но дабы быть ἐν παντί πρωτεύων (во всем первенствующим) Он и ἀρχή, πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (начало, первенец из мертвых). Его воскресение — это еще одно доказательство Его всеобъемлющей власти, Его права управлять всем творением. Это момент Его инаугурации, как «Второго Адама»³²¹, как Господа Церкви и всего мира.

Таким образом, подводя итог и суммируя все сказанное ранее, Павел заявляет о том, что первенство Христа, Его главенство как в Церкви, так и во всей вселенной, равно как и свершившиеся факты Его смерти и воскресения³²²,

³¹⁶ Он часто использует причастие мужского рода как в единственном, так и во множественном числе для указания на лидеров, главных людей города, местности и т.д. (Josephus *Antiquities of Jews* 9.167; 14.244). См. Michaelis, πρωτεύω, 6:881–882.

³¹⁷ Относительно использования αὐτοῦ (Он сам) см. BDF, § 277.

³¹⁸ На это указывает тот факт, что ἐν παντί (во всем) стоит перед причастием πρωτεύων (первенствующий), к которому оно непосредственно относится.

³¹⁹ Относительно γίνομαι (стать) в сочетании с причастием настоящего времени см. BDF, § 354.

³²⁰ См. Barth and Blanke, 209.

³²¹ Таранюк Ж. Концепция «Второго Адама» в Послании к Римлянам // Богословский вестник. 1998. № 1. С. 47. Автор отмечает, что «Христос как „Второй Адам“ — это Христос воскресший» (Там же. С. 43).

³²² Следует отметить, что выражение πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (первенец из мертвых) из ст. 18 говорит не только о воскресении, но и о смерти. Тот факт, что Он воскрес, предполагает и то,

являются частью великого Божьего замысла. Почему превосходство Христа во всем является окончательной Божественной целью и в чем состоит Божий замысел, Павел объясняет в ст. 19, 20.

3.8. *ο(τι ε)ν αυ)τ% = ευ)δο/κησεν... κατοικη=σαι... (ст. 19, 20)*

Даже при беглом прочтении двух этих текстов нетрудно заметить, что в них содержатся ряд элементов, подобных тем, которые встречаются в ст. 16. Это, как мы уже отмечали выше, и анафора, и игра слов, точнее, предложных конструкций, и похожие перечисления, которые создают определенного рода параллелизм между двумя строфами гимна и позволяют говорить о некотором сходстве ст. 19, 20 со ст. 16.

Однако в отличие от ст. 16, который поясняет значение таких выражений, как *ει)κω.ν του = θεου* = (образ Бога) и *πρωτο/τοκοφ πα/σηφ κτι/σεωφ* (первенец всего творения), выражение *ο(τι ε)ν αυ)τ% = ευ)δο/κησεν* (потому что в Нем благоволил) хотя и связано с *α)ρξην/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω = ν νεκρω = ν* (начало, первенец из мертвых), все же, в первую очередь, оно со относится с *ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.φ πρωτευ/ων* (чтобы стал во всем Он Сам первенствующим)³²³, так как следует сразу за этим предложением. Это значит, что ст. 19, 20 поясняют прежде всего не *α)ρξην/, πρωτο/τοκοφ ε)κ τω = ν νεκρω = ν* (начало, первенец из мертвых), а *ι(/να γε/νηται ε)ν πα=σιν αυ)το.φ πρωτευ/ων* (чтобы стал во всем Он Сам первенствующим). В этих текстах раскрывается то, зачем Христу необходимо было стать во всем первенствующим, а не просто, как считает О'Brien³²⁴, дается обоснование Его превосходства. И именно в ст. 19, 20 мысль Павла достигает своей кульминации, именно в них мы находим ключ к пониманию всего гимна в целом. Для того, чтобы убедиться в этом, кратко рассмотрим основные выражения, встречающиеся в этих текстах.

Прежде всего, следует обратить внимание на глагол *ευ)δο/κησεν* (благоволил). Основная трудность состоит в том, чтобы определить, кто или что

что Он умер (ср. Откр. 1:5, 18). David Aune комментируя Откр. 1:5, подчеркивает, что в похожей на Кол. 1:18 фразе *πρωτο/τοκοφ τω = ν νεκρω = ν* (первенец мертвых) из Откр. 1:5 выражена как теология славы, так и теология креста (Aune, Revelation 1–5, компьютерная версия).

³²³ Против Abbott, 218.

³²⁴ O'Brien, 51.

является его субъектом, т.е. подлежащим. Является ли им Бог³²⁵, Сын (Христос)³²⁶ или «всякая полнота»³²⁷, Что касается второго варианта, то он сразу же отпадает, так как не вписывается в контекст³²⁸. Что же касается первого и третьего, то теоретически возможны оба³²⁹. Определенность в этом вопросе, на наш взгляд, может дать контекст, с которым, как уже отмечалось выше, Кол. 1:15–20 тесно связано.

Согласно ст. 12–14 Отец является центральной фигурой, которая осуществляет описываемые в этих текстах действия³³⁰. Отец, в конечном итоге, а не Сын является действующим лицом в ст. 16, на что указывает использование так называемого *Passivum Divinum*. И Он же, как можно судить на основе отмеченной нами ранее связи между ст. 12–14 и ст. 21–23, выступает в роли Того, Кто действует в ст. 21–23, т.е. Отец, фактически, совершает все действия на протяжении ст. 12–23³³¹.

Принимая во внимание это наблюдение, вполне обоснованным будет рассматривать Бога Отца в качестве подлежащего для глагола *ευδοκῆσεν* (благоволил) в ст. 19³³², тем более, что в пользу этого свидетельствует и тесная связь второй строфы гимна со ст. 13³³³. При этом *πα=ν το: πληρωμα* (всякая

³²⁵ См. Barth and Blanke, 212; Schrenk, *ευδοκῆσεν*, TDNT, 2:741; S. Légasse, *ευδοκῆσεν*, EDNT, 2:75.

³²⁶ См. Tertullian *Against Marcion* V, 19 (ANF, 3:470–472).

³²⁷ См. Антонини. С. 240–241; Abbott, 219; O'Brien, 51; H. Hübner, *πληρωμα*, EDNT, 3:111.

³²⁸ Во-первых, если бы «Сын» был подлежащим, то тогда все используемые в ст. 19, 20 местоимения должны были быть не личными, а возвратными. Во-вторых, если бы «Сын» был подлежащим, то это не согласовывалось бы с предыдущими стихами, где Сын (Христос) представлен как посредник, а Бог как главное действующее лицо.

³²⁹ Хотя в том случае, когда *πα=ν το: πληρωμα* (всякая полнота) рассматривается в качестве подлежащего, возникает проблема с согласованием в роде: *πα=ν το: πληρωμα* (всякая полнота) — среднего рода, а поясняющее значение основного глагола причастие *ειρηνοποιῶσα* (умиротворив) — мужского.

³³⁰ Он Тот, Кто удостоил верующих в Колоссах участия в наследии святых, Он Тот, Кто избавил их от власти тьмы и Он — Тот, Кто ввел их в царство Своего Сына.

³³¹ Против Barth and Blanke, 221; S. E. Porter, “Peace, Reconciliation,” *Dictionary of Paul and his Letter*, 697–698. Они считают, что в ст. 21–23 субъектом является уже Сын (Христос). Однако, во-первых, такая интерпретация затрудняет понимание выражения *κατενωπιον αυτου* (= перед Ним), так как неясно, почему не используется возвратная форма местоимения, чтобы прояснить, перед Кем именно. А, во-вторых, она не согласуется с контекстом, где действие постоянно совершает Бог, и игнорируется тот факт, что в ст. 21–23 происходит возврат к языку ст. 12–14.

³³² Т.е. как и в параллельном этому тексту ст. 16, с той лишь только разницей, что в ст. 16 мы можем сделать этот вывод на основе сознательно используемых автором пассивных форм глагола, а в ст. 19 мы определяем это, исходя из анализа контекста, так как в отличие от ст. 16 в ст. 19 используется менее понятная активная форма глагола. Однако это объясняется тем, что глагол *ευδοκῆσεν* (благоволил) никогда не используется в пассивном залоге в библейском греческом. Единственное исключение — 1 Пар. 29:23. Но оно лишь подтверждает общее правило.

³³³ Выражение *ο(φ ε)στιν α)ρξη* (который есть начало), поясняющее последние слова ст. 13 *του= υιου(ου= τη=φ α)γαπη* (Сына любви Его) соединяет ст. 18–20 со ст. 12–13 и позволяет

полнота) в сочетании с κατοικη=σαι (обитать) представляют собой весьма распространенную в греческом языке аккузативно-инфинитивную конструкцию (Accusativus cum Infinitivo), при переводе которой часто используются дополнительные союзы такие, как «что», «чтобы», «как», а проблемы с согласованием в роде, существующей при третьем подходе к определению субъекта для глагола ευδοκησεν (благоволил), нет³³⁴.

Что же касается значения слова ευδοκε/ω (благоволить), то в данном случае оно, скорее всего, использовано не только для выражения идеи радости и удовольствия, хотя это одно из первых значений³³⁵, но и для выражения идеи Божественного избрания, благоволения³³⁶, причем суть избрания, то, к чему Бог выразил Свое благоволение, выражена двумя последующими инфинитивными конструкциями. В этом мы опять можем увидеть влияние Ветхого Завета³³⁷, свидетельства которого неоднократно находили и ранее, анализируя предыдущие выражения.

Дело в том, что в LXX ευδοκε/ω (благоволить) довольно часто используется в значении избрания³³⁸. А объект избрания, достаточно часто в LXX обозначается инфинитивом³³⁹. Однако наиболее яркий пример параллели с Ветхим Заветом просматривается при сопоставлении Кол. 1:19 с Пс. 67:17, где говорится о Божественном присутствии на горе Синай.

Пс. 67:17: ευδοκησεν ο θεο·: φ κατοικει=ν εν αυ)τ%=
Благоволил Бог обитать в нем

Кол. 1:19: εν αυ)τ%= ευδοκησεν πα=ν το·: πλη/ρωμα κατοικη=σαι

говорить о том, что подлежащим глагола ευδοκησεν (благоволил) является подлежащее глаголов ε)ρρυ/σατο (избавил) и μετε/στησεν (переместил) из ст. 13, в качестве которого выступает Отец (см. ст. 12).

³³⁴ πα=ν το·: πλη/ρωμα (всякая полнота) не имеет никакого отношения к причастию ει)ρη-νοποιη/σαφ (умиротворив), в то время, как πατη/ρ (см. ст. 12 [Отец]), будучи подлежащим глагола ευδοκησεν (благоволил), согласуется с ним в роде, так как оба слова мужского рода.

³³⁵ См. BAGD, 319; LSJ, 710.

³³⁶ См. Schrenk, ευδοκε/ω, 2:738. Эта же идея выражается в Мф. 3:17; 17:5; Мк. 1:11; Лк. 3:22; 9:35; 2 Петр. 1:17. Обратите внимание, избрание или благоволение Божье во всех этих текстах тесно связано с сыновством Иисуса Христа, что имеет параллели и с Кол. 1:12–20.

³³⁷ См. S. Légasse, ευδοκε/ω, 2:75.

³³⁸ См. Пс. 67:17; 151:5; Ис. 42:1; Сир. 37:28 и др.

³³⁹ См. Суд (В). 19:10; 20:13; Есф. 4:20; Пс. 67:17; 1 Макк. 6:23; 14:41, 46 и др.

³⁴⁰ Выражение εν αυ)τ%= (в Нем) в данном случае относится не к ευδοκησεν (благоволил), а к κατοικη=σαι (обитать). Ср. Кол. 2:9. Положение в начале предложения указывает на ударение, сознательно делаемое автором (ср. начало ст. 20, где διε αυ)του= тоже выносится вперед), при этом, чтобы избежать недопонимания он ставит это выражение не перед аккузативно-

В Нем благоволил обитать всякой полноте (или: чтобы обитала)

Нетрудно заметить, что эти тексты очень похожи³⁴¹, в особенности, если учесть, что выражение $\pi\alpha=v \text{ το} \therefore \pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha$ (всякая полнота), согласно Посланию к Колоссянам означает не что иное, как $\pi\alpha=v \text{ το} \therefore \pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha \text{ τη}=\varphi \text{ θεο}/\text{τητοφ}$ (всякая полнота Божества)³⁴². Поэтому есть все основания заключить, что, как и в Пс. 67:17, в Кол. 1:19 речь идет о Божественном избрании и Божественном присутствии с тем лишь только отличием, что Бог присутствует не на Синае, а во Христе. При этом в данном случае, как можно судить исходя, из контекста (ст. 18, 20) и Кол. 2:9, говорится о Христе воплощенном и прославленном³⁴³.

Но это вовсе не означает, что Христос не был Богом и что в определенный момент Отец наделил Его Божественными свойствами. Скорее всего, Павел пытается подчеркнуть, что во Христе в полной мере открывается Бог³⁴⁴. Эта мысль тесно связана с тем, что он говорил о Христе ранее, постоянно подчеркивая Его власть, Его авторитет и представляя Его как нового Адама, Того, Кто является Божественным представителем и призван осуществлять Божественное правление. Ведь, как мы уже отмечали ранее, понятие $\epsilon\iota\kappa\omega \therefore v \text{ του}=\text{θεου}=\text{ (образ Бога)}$, которым Кол. 1:15–20 и начинается, в Быт. 1:26, 27 применительно к Адаму означало, что он является отражением *присутствия* и *заботы* Божьей.

Этот же мотив, мотив присутствия и заботы Божьей есть, как мы отмечали ранее, и в Кол. 1:15–20. Только на сей раз присутствие и забота Божья открывается не в Адаме, а во Христе, Господе Церкви, который и назван в данном случае $\epsilon\iota\kappa\omega \therefore v \text{ του}=\text{θεου}=\text{ (образ Бога)}$. Эта мысль постоянно по нарастающей развивается на протяжении всего гимна, достигая кульминации в словах $\pi\alpha=v \text{ το} \therefore \pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha \text{ κατοικη}=\sigma\alpha\iota$ (обитать всякой полноте). Христос, Глава Церкви, будучи, подобно Адаму, властителем всего творения (ст. 15–17) и вождем

инфинитивной конструкцией, ибо тогда можно было бы подумать, что Бог $\epsilon\upsilon\delta\omicron/\kappa\eta\sigma\epsilon\nu \epsilon)v \alpha\upsilon\tau\omicron\%=\text{ (благоволил в Нем)}$, а сразу после $\omicron/(\text{τι}$ (потому что). Таким образом, Павел подчеркивает, что Божьим изволением было, чтобы вся полнота обитала не в ком-нибудь, а в Нем, во Христе. См. также Houlden, 170; O'Brien, 52–53.

³⁴¹ В связи с этим многие ученые указывают на их взаимосвязь. См., например, Abbott, 219; Barth and Blanke, 212; Delling, $\pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha$, *TDNT*, 6:303.

³⁴² Lohse, 57; R. Schippers, "Fullness," *NIDNTT*, 1:740.

³⁴³ См. подробное обсуждение в Delling, $\pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha$, 6:303–304.

³⁴⁴ См. Кол. 2:9. В переводе под редакцией М. П. Кулакова этот текст очень красиво передан: «А ведь только в Нем воплощена вся полнота Божества» (Новый Завет в современном русском переводе. М.: Заокский, 2000). См. также O'Brien, 53.

нового человеческого рода, является совершенным Божественным представителем, *совершенным отражением всей полноты присутствия и заботы Божьей по отношению к Его творению*. Он — отражение той заботы, которая достигла кульминации в примирении, совершенном через Него в конкретный исторический момент. По этой причине сразу за $\pi\alpha=\nu \text{ το} \therefore \pi\lambda\eta/\rho\omega\mu\alpha \kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\eta=\sigma\alpha\iota$ (обитать всякой полноте) следует еще одна инфинитивная конструкция $\delta\iota\epsilon \alpha\nu)\text{του}=\alpha)\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\chi\alpha\iota \text{ τα} \therefore \pi\alpha/\nu\tau\alpha \epsilon\iota\phi \alpha\nu)\text{το}/\nu$ (через Него примирить все для Него), которая, по сути, и завершает гимн.

Слово $\alpha)\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\chi\alpha\iota$ (примирить) представляет особый интерес, ввиду его многосоставности и редкого использования³⁴⁵. Оно образовано от греческого глагола $\alpha)\lambda\lambda\alpha/\sigma\sigma\omega$ (изменять)³⁴⁶ путем присоединения двух приставок $\alpha)\rho\omicron-$ и $\kappa\alpha\tau\alpha-$. Как известно в греческом языке глагольная приставка может выполнять одну из трех возможных функций³⁴⁷: 1) приставка может усиливать мысль, выраженную глаголом, сохраняя при этом его основное значение; 2) приставка может придавать глаголу совершенно новое значение и 3) приставка может сохранять свое основное пространственное значение. В связи с этим возникает вопрос, какую роль в данном случае играют приставки.

Что касается приставки $\kappa\alpha\tau\alpha-$, то можно с уверенностью сказать, что она действительно придает несколько иное звучание всему слову и вместо «изменять» оно приобретает значение «примирять», о чем красноречиво свидетельствует глагол $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\sigma\sigma\omega$ (примирять)³⁴⁸. Но по-прежнему остается вопрос с приставкой $\alpha)\rho\omicron-$, придает ли она слову $\alpha)\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\chi\alpha\iota$ (примирить) совершенно иной оттенок, отличающий, как считают некоторые исследователи³⁴⁹, $\alpha)\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\chi\alpha\iota$ (примирить) от $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\sigma\sigma\omega$ (примирять).

Контекст Кол. 1:15–20 не дает нам оснований утверждать, что существуют какие-либо различия в значениях между $\alpha)\rho\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha/\chi\alpha\iota$ (примирить) и

³⁴⁵ Оно встречается только в Кол. 1:20, 22 и Еф. 2:16.

³⁴⁶ BAGD, 39; LSJ, 68.

³⁴⁷ См. подробнее Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 140–141.

³⁴⁸ BAGD, 414. См. 2 Макк. 1:5; 7:33; 8:29; Рим. 5:10; 2 Кор. 5:18–20.

³⁴⁹ Так, например, некоторые считают, что $\alpha)\rho\omicron-$ указывает на возврат к первоначальному состоянию (см. Lenski, 67; Lightfoot, 160). Другие, полагают, что $\alpha)\rho\omicron-$ придает глаголу значение «примирить вновь», «полностью примирить» (см. Abbott, 220).

καταλλα/σσω (примирять)³⁵⁰. И, скорее всего, α)ποκαταλλα/χαι (примирить) выражает ту же идею, что и καταλλα/σσω (примирять)³⁵¹. Использование же дополнительной приставки (α)πο— можно объяснить, во-первых, желанием автора подчеркнуть значимость деяния Христа, эмфатически выделить и усилить мысль использованием нестандартного оборота, что вполне согласуется с общей направленностью Кол. 1:15–20³⁵², во-вторых, тенденцией, характерной для эллинистического периода, заменять простые формы сложносоставными³⁵³.

Следовательно, можно говорить о том, что в Кол. 1:20 выражена идея примирения, в целом аналогичная той, которую мы находим в Рим. 5:10 и 2 Кор. 5:18–20³⁵⁴. Во всех трех случаях Бог Отец является инициатором примирения, Тем, Кто его осуществляет, и Тем, с Кем примиряют³⁵⁵. Во всех трех случаях примирение совершается через Христа. И во всех трех случаях для описания акта примирения используется аористная форма глагола. Но тесная взаимосвязь этих отрывков станет еще более очевидной, если мы внимательнее посмотрим на Кол. 1:20.

Уже само по себе построение фразы διὰ αὐτοῦ = α)ποκαταλλα/χαι ταῖς παντα εἰς αὐτόν (через Него примирить все для Него) показывает, что Павел не просто желает поведать о Божьем намерении примирения. Для него весьма существенным является тот факт, что Бог пожелал примирить *через* Него³⁵⁶ и *для*

³⁵⁰ См. Barth and Blanke, 214.

³⁵¹ В пользу этого свидетельствует последующее поясняющее причастие εἰρηνοποιήσας (примилив), которое выражает похожую идею, что и α)ποκαταλλα/σσω (примирить) и аналогично еврейскому {ОлфЭ ηφ#φ((творить мир). См. LXX Пр. 10:10; Ис. 27:5; см. также Foerster, εἰρηνοποιέω, TDNT, 2:419–420.

³⁵² См. Porter, Idioms of the Greek New Testament, 141. Следует отметить, что α)ποκαταλλα/χαι (примирить) — это слово, которое не встречается в нехристианской литературе и крайне редко даже в христианской.

³⁵³ См. BDF, § 116; Barth and Blanke, 214.

³⁵⁴ Joseph A. Fitzmyer, S. J., To Advance the Gospel: New Testament Studies, 2nd ed., The Biblical Resource Series (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 182. Автор вполне справедливо отмечает, что концепция примирения, выраженная в Колоссянам, подобна концепции примирения, представленной во 2 Коринфянам и Римлянам.

³⁵⁵ Barth and Blanke (Barth and Blanke, 214–215) говорят о том, что в Кол. 1:20 речь, скорее, идет о примирении со Христом, чем о примирении с Богом, считая, что в пользу этого свидетельствует выражение εἰς αὐτόν (для Него). Однако εἰς αὐτόν (для Него) вовсе не означает «с Ним» и не указывает на объект, с которым что-то примиряется, так как во всех случаях использования καταλλα/σσω (примирять) в Новом Завете (Рим. 5:10; 2 Кор. 5:18–20), а также в еще одном случае употребления глагола α)ποκαταλλα/χαι (примирить) в Еф. 2:16 объект, с которым кто-то или что-то примиряется, всегда стоит в дативе (Dative).

³⁵⁶ Как и εἰς αὐτόν (в Нем) в ст. 19 διὰ αὐτοῦ = (через Него) сознательно вынесено вперед для того, чтобы выделить это выражение. Ср. с более привычной последовательностью греческих слов

Него. С одной стороны, Христос — Тот, через Кого примирение по замыслу Божьему должно было свершиться, с другой — Тот, для Кого оно должно осуществиться. Он является конечной целью этого великого плана спасения³⁵⁷, так как в соответствии с намерениями Отца все творение, примеренное через Него ценою Его жертвы и приобщившееся ко всему, что Он совершил и чего Он достиг, должно в конечном итоге объединиться под Его правлением, дабы вкусить полноту Божьей благодати.

Это весьма созвучно тому, о чем говорится в Рим. 5 и 2 Кор. 5. В обоих отрывках тема примирения тесно связана с идеей о Господстве (Lordship) Христа и возможности приобщиться к Его свершениям, к Божественным благословениям, во всей полноте реализованным в Нем³⁵⁸. Последнее особенно ярко выражено в Рим. 5, где тема примирения не заканчивается в ст. 11, а развивается Павлом далее в ст. 12–21. В этих текстах он обстоятельным образом говорит о Христе, как втором Адаме, подчеркивая, что в Нем осуществились все Божьи замыслы и исполнились все Божьи обетования, и что каждый верующий может стать их участником³⁵⁹.

Таким образом, согласно ст. 19, 20, Христу необходимо было во всем стать первым, чтобы через Него Отец мог совершить примирение и раскрыть Своему творению всю полноту благодати Своего правления. Именно в этом и состоял первоначальный Божественный замысел еще от создания мира. Ему не суждено было осуществиться в лице Адама, который был поставлен Богом как Его представитель, но оказался неверным управителем. Однако Божьи намерения во всей полноте реализовались в Том, Кто стал «Вторым Адамом», Кто подобен Адаму первому и в то же время несравненно больше его, Кто есть подлинный

в следующем выражении ст. 20 εἰρηνοποίη/σαφ δια. τοῦ αἱ(μ)ατοφ (умиротворив через кровь).

³⁵⁷ Выражение εἰς αὐτόν (для Него), как и в ст. 16, следует рассматривать в качестве указания на цель (см. M. J. Harris, “Appendix: Prepositions and Theology in the Greek New Testament,” *NIDNTT*, 3:1186).

³⁵⁸ L. Goppelt комментируя 2 Кор. 5, четко выражает эту мысль: «Христос является потому Господом мира, что Бог через Него примирил мир и Он [Христос] становится его Господом, когда он [мир] примиряется с Ним посредством Евангелия и веры» (L. Goppelt, *Christologie und Ethik* [1968], 158, quoted in H. Merkel, καταλλα/σσω, *EDNT*, 2:262). H. Merkel продолжает мысль Goppelt'a: «Результат этого Божественного акта примирения состоит в том, что те, кто верят, становятся „праведностью Божьей“ (2 Кор. 5:21)» (H. Merkel, καταλλα/σσω, 2:262). Во 2 Кор., как считает Fitzmyer, также присутствует и идея о примирении со всем творением, κοσμοφ (2 Кор. 5:19; Fitzmyer, *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, 169).

³⁵⁹ Более подробно см. Таранюк Ж. С. 30–48.

образ Божий и первенец всего творения, Кто прежде всего и благодаря Которому все существует, Кто Глава Церкви и Начало, первенец из мертвых, в *Господе* Иисусе Христе.

Итак, в результате проведенного нами анализа наиболее важных выражений Кол. 1:15–20 мы пришли к убеждению, что ключевой для всего гимна является не просто мысль о превосходстве Христа среди творения или же мысль о Христе как Том, Кто является полнотой Божьей³⁶⁰ и даже не мысль о Христе как воплощенной персонифицированной мудрости, и это наиболее распространенная на сегодняшний день точка зрения³⁶¹, а мысль о Христе как «*Втором Адаме*»³⁶², как *Господе*. И, прежде всего, мысль о Христе как *Господе Церкви*, власть которого, однако, не ограничивается лишь Церковью, а простирается и на все творение.

При этом, как хорошо видно из текста, Его Господство (Lordship) — не результат чьей-то, пусть даже Божественной, прихоти, а Его законное право. Оно изначально принадлежит Ему, как Творцу всего (все через Него и для Него появилось и благодаря Ему доселе существует) и Он еще раз подтвердил его Своим воскресением из мертвых, после чего и последовала Его инаугурация в качестве Господа³⁶³, так как «только как воскресший Господь Христос мог исполнить Божий первоначальный замысел при творении первого человека „покорить все под ноги его“ (1 Кор. 15:27)»³⁶⁴.

Помимо этого мы смогли убедиться в том, что используемые Павлом в Кол. 1:15–20 образы и понятия, которыми он пытается представить величие и достоинство Христа, заимствованы из Ветхого Завета и находятся под сильным влиянием псалмодической традиции. Следовательно, есть все основания говорить не только о литературной, но и теологической зависимости гимна из Кол. 1:15–20 от ветхозаветных псалмов, что подтверждает тезис, выдвинутый нами в первый главе, об определяющем значении ветхозаветной псалмодии для формирования и

³⁶⁰ Так определяет Donald Guthrie (Donald Guthrie, *New Testament Theology* [Leicester: Inter-Varsity, 1981], 335–338).

³⁶¹ Яркий пример Lamp, 50–53.

³⁶² В данном случае «Второй Адам» — термин условный, потому что, как мы уже отмечали ранее, в Кол. 1:15–20 нельзя говорить о типологии «Второго Адама» в полном смысле этого выражения, хотя параллели налицо.

³⁶³ См. Деян. 2:22–36; 5:30–31; Флп. 2:6–11; Евр. 2:9; Откр. 5:9–14.

³⁶⁴ Dunn, “Christology (NT),” *ABD*, 1:984.

дальнейшего развития новозаветной гимнографии. Не зная этого концептуального фона или же игнорируя его, легко прийти к ошибочным выводам и суждениям.

4. Значение Кол. 1:15–20 в контексте

Заключительным этапом в исследовании новозаветных гимнов, как мы отметили в первой главе, является определение их роли и значения в рамках литературного контекста. Но, к сожалению, многие ученые, в особенности, те, которые занимаются изучением непосредственно гимнов, часто лишь вскользь рассматривают их значение в контексте. Между тем именно контекст является решающим в определении состоятельности и обоснованности как всей методологии в целом, выбранной исследователем, так и той или иной интерпретации, к которой он пришел в ходе анализа. По этой причине мы считаем необходимым рассмотреть значение Кол. 1:15–20 в контексте.

Как мы уже отмечали выше, Кол. 1:15–20 — не самостоятельный отрывок, а часть значительно большего по объему фрагмента Послания, который начинается в ст. 9 и заканчивается лишь в ст. 23, и является не чем иным, как молитвою³⁶⁵. Основное содержание этой молитвы — желание Павла, чтобы верующие в Колоссах были тверды и непоколебимы в вере, постоянно стремились к исполнению воли Божьей, жили, как подобает христианам, и продолжали во всем преуспевать (см. ст. 9–12 и ст. 22–23). Естественным образом возникает вопрос о месте гимна в этой молитве. Какая связь между христианским возрастанием верующих в Колоссах, их благочестивой жизнью и Господством Христа, о котором, если мы правильно поняли, говорится в ст. 15–20? Ответ мы можем найти в самой молитве.

Для этого, следует, прежде всего, обратиться к ее началу. «Посему и мы с того дня, как услышали, не перестаем за вас молиться и просить, чтобы вы были исполнены познания воли Его... дабы поступать достойно Господа....» Интересно, что Павел говорит «поступать достойно Господа» или «поступать достойно своего господина», используя при этом слово *κυ/ριος* (Господь), которое часто в Новом Завете, — Послание к Колоссянам не исключение, — является титулом

³⁶⁵ Практика включения гимнографических отрывков в молитвы, как мы отметили в главе 1, была достаточно широко распространена среди евреев со времен Ветхого Завета.

Иисуса Христа³⁶⁶ и подчеркивает Его власть и авторитет³⁶⁷. Очевидно, что и в данном случае Павел, говоря кυ/ριοφ (Господь), имеет в виду Христа³⁶⁸, связывая богобоязненный образ жизни колоссян с Господством Христа. Если Христос является Господом, то колоссяне должны соответствующим образом и жить, жить достойно своего господина.

Аналогичная мысль звучит и в ст. 21–23, которые следуют сразу же за гимном. «И вас, бывших некогда отчужденными и врагами... ныне примирил, чтобы представить вас святыми, непорочными и безукоризненными перед Ним». Как мы уже отмечали ранее, действие, описанное в ст. 21–23, совершает Бог Отец. Это Он ныне через смерть «Сына любви Его» примирил колоссян, которые были отчужденными и врагами для того, чтобы представить их перед Христом³⁶⁹, их Господом, уже *святыми, непорочными и безукоризненными*, если они останутся верными и не отпадут от евангельской надежды³⁷⁰.

В этих текстах Павел, фактически, возвращается к тому, с чего он начал (ст. 9–12), к тому, что, по его мнению, было крайне важным для колоссян, к вопросу верности Господу. Он вновь призывает их жить достойно и быть твердыми и непоколебимыми (ст. 22–23). При этом возвышенная и вдохновенная картина благодати, величия и могущества Христа как Господа, представленная в ст. 15–20, гармонично вписывается в ход мысли Пасла и придает его повторному воззванию особую силу, мощь, которая просто не может оставить человека равнодушным и не побудить его к изменениям в его жизни. Ведь власть Христа распространяется на все творение и охватывает все сферы человеческого бытия, во Христе верующие искуплены и получили все необходимое, в Нем, как во «Втором Адаме», их Главе, Родоначальнике нового эсхатологического рода, участниками которого они являются, они имеют полноту³⁷¹, а потому все, абсолютно все в их жизни должно быть подчинено Ему.

³⁶⁶ См. Рим. 1:4; 2 Кор. 4:5; Кол. 2:6.

³⁶⁷ См. Деян. 2:36; Флп. 2:11. См. также Foerster, кυ/ριοφ, *TDNT*, 3:1088–1092.

³⁶⁸ Fitzmyer, кυ/ριοφ, *EDNT*, 2:330.

³⁶⁹ Barth and Blanke, 222–223.

³⁷⁰ Вполне возможно, что здесь даже присутствует реминисценция Пс. 109:1: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу *врагов* Твоих в подножие ног Твоих» (курсив мой. — А. С.).

³⁷¹ Представление о верующих как о тех, кто «во Христе» или «со Христом», вытекающее из Павловой концепция «Второго Адама» (см. Dunn, *The Christ and the Spirit*, 1:233) и постоянно присутствующее на протяжении всего Послания к Колоссянам, вполне уместно, в особенности, если мы понимаем, как Христос представлен в Кол. 1:15–20.

Именно это и является темой всего Послания к Колоссянам, которую апостол Павел текст за текстом раскрывает своим читателям, желая, чтобы они и далее были тверды в вере, сохраняли в своих сердцах надежду, во всем преуспевали и противостояли влиянию окружающего мира³⁷². Ясно понимая, что Христос является Господом, Павел видит свою миссию в том, чтобы привести народы, в числе которых и колоссяне, в подчинение Ему и представить каждого человека совершенным в Нем (1:24–29). Он подчеркивает тот факт, что он страдает, трудится и подвизается ради блага колоссян, ради того, чтобы ничто не смогло их соблазнить или увлечь в этом мире и заставить отвернуться от их Господа, ради того, чтобы в их жизни было благоустройство, а их вера была тверда, как и прежде (2:1–5).

Поэтому-то он и призывает их: «Как вы приняли Христа Иисуса Господом, так и ходите (продолжайте ходить) в Нем» (2:6). Поэтому-то для него так важно, чтобы верующие понимали, что во Христе они имеют полноту, в Нем они умерли, в Нем и воскресли и ничто или никто кроме Христа не имеет права, да и не в силах управлять их жизнью (2:7–23). Причем все эти утверждения, вытекают из Кол. 1:15–20, где Павел представил Христа как Владыку всего, как Господа, как «Второго Адама».

Мотивы Кол. 1:15–20 лежат и в основе так называемого практического раздела (3:1–4:6)³⁷³. Павел начинает эту часть с картины, описывающей Христа как Господа (3:1)³⁷⁴. Христос сидит на небесах одесную Бога — вот фундамент

³⁷² Основная масса исследователей на сегодняшний день считает, что Послание к Колоссянам написано с целью противостоять распространившемуся в Колоссах лжеучению, которое принижало значение личности Христа, было синкретического характера и напоминало во многом гностицизм (см. Гандри Р. С. 383–388; Гатри Д. С. 433, 439; Bruce, 412–417; Herbert M. Carson, *The Epistle of Paul to the Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 15–18; Murphy-O'Connor, 237; O'Brien, xxx и др.). Однако исходя из положительной оценки, которую Павел дает колоссянам (см. 1:3–8; 2:1–7) и которая не похожа на ту, что он дает коринфянам, где действительно были проблемы, и где Павел пытался заручиться их расположением, и не видя сильной полемики, мы склоняемся к мнению М. Hooker, которая поставила под сомнение факт существования колосской ереси, а целью Послания к Колоссянам считает желание Павла побудить верующих противостоять влиянию общества того времени, т.е. побудить их жить достойно Господа, как христиан (М. D. Hooker, «Were there False Teachers in Colossae?», in *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. D. F. Moule*, eds. B. Lindars and S. S. Smalley [Cambridge: Cambridge University Press, 1973], 315–331). Похожей точки зрения придерживаются и Wright (Wright, *The Climax of the Covenant*, 118).

³⁷³ Хотя гл. 3–4 и называются практическим разделом, все же гл. 1–2 не менее практические по своему содержанию, чем гл. 3–4, единственное отличие заключается в том, что в гл. 3–4 даются уже конкретные указания.

³⁷⁴ Кол. 3:1 — это реминисценция Пс. 109:1 (см. Foerster, *κν/ριος*, 3:1089), который часто в Новом Завете используется для описания господства Христа (ср. Деян. 5:31; Рим. 8:34; Евр. 1:13; 12:2).

для всей этики и морали Павла. Из этого следует призыв умертвить земные члены, распять старого, плотского человека и облечься в нового, святого по образу Того, Кто создал (ср. 1:15), где уже нет никаких разделений, «но все и во всем Христос» (3:11), где все объединено Им и под Его руководством (3:5–11). Из этого же следует и призыв исполниться милосердием, благостью, а более всего любовью и прощать, как простил *Господь* (3:12–16), призыв позволить слову Христову вселиться в сердце (3:16) и призыв все делать как для *Господа* (3:17). На этом же зиждется и весь кодекс домашней этики (3:18–4:1), где ключевым является слово «Господь». Тем самым Павел показывает, что Господство Христа должно быть отражено во всех сферах жизни верующих, личной и семейной, церковной и общественной.

Таким образом, исходя из ближайшего контекста и контекста всего Послания, мы видим, что Кол. 1:15–20 — гимн не столько полемический или же догматический по своему характеру, как считают большинство специалистов в области Нового Завета³⁷⁵, сколько практический. В этом отрывке Павел излагает не сухую доктрину и не спорит, он просто представляет Иисуса Христа как Господа и благодаря этому открывает колоссянам истину, способную коренным образом изменить их жизнь и побудить их и в дальнейшем быть преданными и верными их исповеданию. В этих нескольких текстах он закладывает основание для всего, о чем он хотел бы сказать, а последующие наставление, призывы, советы являются лишь следствием того, что было уже выражено в Кол. 1:15–20.

5. Резюме

Итак, в данной части работы мы проанализировали Кол. 1:15–20, используя методологию исследования новозаветных гимнов, предложенную в первой главе. Сначала мы сосредоточили внимание на литературной форме и структуре Кол. 1:15–20, что позволило нам определить: этот отрывок является новозаветным гимном, построенным по принципу еврейского параллелизма, который как синтаксически, так и тематически тесно связан с контекстом. Это подтвердило ряд тезисов, сформулированных ранее, в частности, утверждение о

влиянии ветхозаветной псалмодической традиции на новозаветные гимны и необходимость отказа от реконструкции их предполагаемой оригинальной формы и анализа их в том виде, в каком они дошли до нас. Затем мы некоторое время посвятили обсуждению вопроса авторства Кол. 1:15–20, в результате чего пришли к выводу, что гимн принадлежит Павлу, автору Послания к Колоссянам, что еще раз убедило нас в том, что гимны следует изучать в контексте.

После этого мы рассмотрели наиболее важные выражения из Кол. 1:15–20 и попытались определить основную идею гимна, которой, по нашему мнению, является Христос как Господь и «Второй Адам». Мы также установили, что многие понятия, как и сама богословская структура этого отрывка, заимствованы из Ветхого Завета и тесно связаны с историей о творении и мотивами Адама, преломленными через призму ветхозаветной псалмодии, что вновь подтвердило основные положения предложенной нами методологии. И, наконец, мы сказали несколько слов о значении Кол. 1:15–20 как в рамках непосредственного контекста, так и в рамках контекста всего Послания. В итоге, мы убедились в обоснованности нашей интерпретации Кол. 1:15–20, которая теперь получила еще и контекстуальную поддержку, и оправданности выбранной для исследования методологии.

³⁷⁵ См. Гандри Р. С. 385; Bruce, 417, 422–424; Houlden, 163–170; Richard Longenecker, The Christology of Early Jewish Christianity (London: SCM, 1970; reprint, Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 50–52; W. Marxsen, “Christology in the New Testament,” IBDSup, 152; O’Brien, 61–63 и др.

Заключение

Выводы

В результате проведенного в данной работе исследования можно сделать следующие выводы:

1. В рамках новозаветной экзегезы понятие «гимн» следует использовать в более широком смысле, т.е. как понятие, обозначающее не только музыкальное произведение или текст литургического характера, но и любой поэтический или прозаический отрывок, главной целью которого является прославить Бога (Иисуса Христа) и Его деяния. При этом нет необходимости реконструировать оригинальную форму или первоначальный контекст (*Sitz im Leben*) какого-либо гимна. Все исследование должно быть сосредоточено на дошедшем до нас тексте и его роли в контексте.

2. Причиной возникновения новозаветной гимнографической традиции является первое пришествие Иисуса Христа, Его смерть, а затем Его воскресение и вознесение во славе, а также осознание верующими величия и значимости совершенного Богом и Христом спасения и начавшееся в день Пятидесятницы могущественное излитие Святого Духа.

3. При исследовании новозаветных гимнов крайне важно особое внимание обращать на ветхозаветный фон, так как именно ветхозаветная псалмодическая традиция оказала наибольшее влияние на их авторов, о чем свидетельствуют как стилистические, так и концептуальные сходства и в чем мы смогли убедиться, проанализировав Кол. 1:15–20.

4. Для определения присутствия гимнов в Новом Завете можно использовать обычные стилистические критерии, а классификация гимнов осуществляется на основе анализа их содержания и функции, но только в рамках их настоящего контекста.

5. Анализ любого новозаветного гимна должен быть последовательным, ориентирован на дошедший до нас текст, и состоять, по меньшей мере, из трех частей: 1) анализ литературной формы; 2) анализ текста и его концептуального фона; 3) вычленение основной идеи и определение функции отрывка в рамках его литературного контекста.

Перспективы для дальнейшего исследования

В качестве перспектив для дальнейшего исследования мы предложили бы, используя выработанную нами методологию, проанализировать другие новозаветные отрывки, которые на сегодняшний день считаются гимнами. Изучив несколько отрывков, возможно обозначить христологическую и сотериологическую проблематику, чтобы обобщить результаты исследования в области гимнографии отдельных авторов Нового Завета, когда правомерно говорить, например, о гимнографии Павла, Луки и других авторов.

Очевидно, что дополнительный анализ позволит уточнить ряд положений и рабочих гипотез, предложенных в данной дипломной работе.

Библиография

I

- Античные гимны/ Под ред. Тахо-Годи А. А. М.: Издательство Московского ун-та, 1988.
- Антонини Бернардо. Экзегезис книг Нового Завета. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995.
- Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998.
- Ауни Дэвид. Новый Завет и его литературное окружение: Пер. с англ. СПб.: Российское Библейское Общество, 2000.
- Басле Мариа-Франсуаза. Апостол Павел: Пер. с фр. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Московская патриархия, 1992.
- Булгаков Сергей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000. Ч. 1.
- Булгаков Сергей. Первообраз и образ. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. Т. 1.
- Гатри Дональд. Введение в Новый Завет: Пер. с англ. Одесса: Богомыслие; СПб.: Библия для всех, 1996.
- Герцман Е. В. Гимн у истоков Нового Завета: Беседы о музыкальной жизни ранних христианских общин. М.: Музыка, 1996.
- Данн Джеймс Д. Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства: Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1997.
- Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетейя, 2000.
- Евангельский словарь библейского богословия/ Под ред. Элуэлл Уолтер. СПб.: Библия для всех, 2000.
- Книга Еноха: Апокрифы/ Пер. протоиерея Александра Смирнова. СПб.: Азбука, 2000.
- Ла Сор Уилльям Сэнфорд С., Хаббард Давид Аллан, Буш Фредерик Уилльям. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический

- контекст Ветхого Завета: Пер. с англ. Одесса: Богомыслие; СПб.: Библия для всех, 1998.
- Латышев В. В. Очерк греческих древностей. СПб.: Алетейя, 1997.
- Лезов С. Попытка понимания: Избранные работы. М.– СПб.: Университетская книга, 1998.
- Лунгу О. П. Исторический опыт, связанный с пониманием 1 Кор. 11:2–16 // Пастырь добрый: Журнал для священнослужителей, 1999. С. 83–95.
- Моррис Леон. Теология Нового Завета: Пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1995.
- Мотиер Дж. А. Послание к Филиппийцам. Иисус — наша радость: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 1997.
- Новый Библейский комментарий: Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. Ч. 1.
- Новый Библейский комментарий: Ветхий Завет. Псалтирь – Книга пророка Малахии. СПб.: Мирт, 2000. Ч. 2.
- Новый Библейский словарь: Библейские персонажи. СПб.: Мирт, 1999. Ч. 1.
- Стотт Джон Р. У. Послание к Ефесеям. Божье новое общество: Пер. с англ. СПб.: Мирт. 1999.
- Таранюк Ж. Концепция «Второго Адама» в Послании к Римлянам // Богословский вестник. 1998. №1 С. 5–51.
- Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета: В 3 т. / Издание преемников Лопухина А. П. Репр. воспр. текста изд. 1911–1913 г. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. Место вып. ориг. изд.: Пб. Т. 3.
- Учение Двенадцати апостолов/ Пер. с греч., вводная статья и комментарии игумена Иннокентия (Павлова). М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла; МГУ, 1996.
- Хазел Герхард. Постигая живое Слово Божье: Пер. с англ. Заокский: Заокская духовная академия: Источник жизни, 1998.
- Шнакенбург Рудольф. Новозаветная христология: Пер. с нем. М.: Paoline, 2000.
- Яковлев М. Теология «премудрости» как герменевтический ключ к пониманию Евангелия от Иоанна // Богословский вестник. 1998. № 1 С. 107–122.
- Яковлев М. Теология «премудрости» как герменевтический ключ к пониманию Евангелия от Иоанна // Богословский вестник. 1999. № 2 С. 81–104.

- Abbott, T. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. International Critical Commentary. Edinburgh: T. and T. Clark, 1909.
- Achtemeier, Paul J. 1 Peter: A Commentary on the First Peter. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1996.
- _____, ed. Harper's Bible Dictionary. San Francisco: Harper and Row, 1985.
Компьютерная версия.
- Aland, Barbara et Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, eds. Novum Testamentum Graece. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Alter, R., and F. Kermode. The Literary Guide to the Bible. Cambridge: Belknap of Harvard University Press, 1987.
- Attridge, Harold W. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Augustin. Expositions on the Book of Psalms. The Nicene and Post-Nicene Fathers, first series, ed. Philip Schaff, vol. 8. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Aune, David. Revelation 1–5. Word Biblical Commentary, vol. 52a. Dallas: Word Books, 1998. Компьютерная версия.
- Bailey, James L., and Lyle D. Vander Broek. Literary forms in the New Testament. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.
- Balz, Horst, and Gerhard Schneider, eds. Exegetical Dictionary of the New Testament. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Barrett, C. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol. 2. International Critical Commentary. Edinburgh: T. and T. Clark, 1998.
- _____. The First Epistles to the Corinthians. Black's New Testament Commentary. Peabody: Hendrickson, 1968.
- _____. The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Barth, Marcus, and Helmut Blanke. Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible, vol. 34b. Translated by Astrid B. Beck. New York: Doubleday, 1994.

- Barth, Marcus. Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 4–6. Anchor Bible, vol. 34a. New York: Doubleday, 1974.
- Bauer, Walter. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Translated and adapted by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. 2nd ed. revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and W. Danker. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Black, David Alan, and David S. Dockery, eds. New Testament Criticism and Interpretation. Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Blass, F., and A. Debrunner. A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and revision of the 9th–10th German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Blomberg, Craig L. “Historical Criticism of the New Testament.” In Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources, eds. David S. Dockery, Kenneth A. Mathews and Robert B. Sloan, 414–433. Nashville: Broadman and Holman, 1994.
- Bockmoehl, Marcus. The Epistle to the Philippians. Black’s New Testament Commentaries, 4th ed. London: A. and C. Black, 1997.
- Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren and Heinz-Hosef Fabry, eds. Theological Dictionary of the Old Testament. 9 vols. Translated by John T. Willis, Geoffrey W. Bromiley, David E. Green, Douglas W. Scott. Grand Rapids: Eerdmans, 1988–1998.
- Brodie, Thomas L. The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Brown, Colin, ed. The New International Dictionary of the New Testament Theology. 4 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Brown, E. Raymond. The Gospel according to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes. Anchor Bible, vol. 29. New York: Doubleday, 1966.
- Bruce, Frederick Fyvie. Paul: Apostle of the Heart Set Free. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Brueggemann, Walter. Genesis. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox, 1982.

- Bultmann, Rudolf. Theology of the New Testament. 2 vols. Translated by Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1951–1955.
- _____. History of the Synoptic Tradition. Rev. ed. Translated by John Marsh. Peabody: Hendrickson, 1963.
- Buttrick, George Arthur, ed. The Interpreter's Dictionary of the Bible. 4 vols. New York: Abingdon, 1962.
- Carson, Herbert M. The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Catchpole, David R. "Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament." In Handbook to Exegesis of the New Testament, ed. Stanley E. Porter, 167–188. Leiden: Brill, 1997.
- Charlesworth, James H. "A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament." Journal of Jewish Studies 33: 265–285.
- _____, ed. The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. New York: Doubleday, 1983.
- Conybeare, W. J., and J. S. Howson. The Life and Epistles of St. Paul. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Conzelmann H., and A. Lindemann. Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Method of New Testament Exegesis. Peabody: Hendrickson, 1988.
- Cullmann, Oscar. The Christology of the New Testament. Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. 2nd ed. London: SCM, 1963.
- Daube, David. The New Testament and Rabbinic Judaism. Peabody: Hendrickson, 1956.
- Davids, Peter H., and R. P. Martin, eds. Dictionary of the Later New Testament and its Developments. Leicester: Inter-Varsity, 1997.
- Deissmann, G. A. Paul: A Study in Social and Religious History. Translated by William E. Wilson. London: Hodder and Stoughton, 1926.
- Donaldson, Terence L. Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World. Minneapolis: Fortress, 1997.

- Dunn, James D. G. The Christ and The Spirit. 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1998.
- Eckman, B. "A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians' Hymn." New Testament Studies 26 (1980): 258–66.
- Elliger, K., et W. Rudolph, eds. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Ellingworth, Paul. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Elwell, Walter A., ed. Baker Encyclopedia of the Bible. 2 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1988.
- Ferguson, Everett. Backgrounds of Early Christianity. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Fitzmyer, Joseph A. To Advance the Gospel: New Testament Studies. 2nd ed. Biblical Resource Series. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Flavius, Josephus. The Works of Josephus: New Updated Edition. Translated by William Whiston. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Fox, Michael V. "Ideas of Wisdom in Proverbs 1–9." Journal of Biblical Literature 116 (Winter, 1997): 613–633.
- Freedman, David Noel, ed. The Anchor Bible Dictionary. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
- Gæbelein, Frank E., ed. Expositor's Bible Commentary. 12 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1976–1991.
- Grin, Keith, ed. The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary volume. New York: Abingdon, 1962.
- Gunkel, Hermann, and Joachim Bergich. Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel. Mercer Library of Biblical Studies. Translated by J. D. Nogalski. Macon: Mercer University Press, 1998.
- Guthrie, Donald. New Testament Theology. Leicester: Inter-Varsity, 1982.
- Haenchen, Ernst. John 1: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1–6. Hermeneia. Translated by Robert W. Funk. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke, eds. Theological Wordbook of the Old Testament. 2 vols. Chicago: Moody, 1980.

- Hasel, Gerhard F. Biblical Interpretation Today: An Analysis of Modern Methods of Biblical Interpretation and Proposals for Interpretation of the Bible as Word of God. Lincoln: College View Printers, 1985.
- Hastings, James, ed. Encyclopedia of Religion and Ethics. 12 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Hawthorne, G. H., R. P. Martin and D. G. Reid, eds. Dictionary of Paul and his Letters. Leicester: Inter-Varsity, 1993.
- Hawthorne, Gerald E. Philippians. Word Biblical Commentary, vol. 43. Waco: Word Books, 1983.
- Hengel, Martin. "Christological Titles in Early Christianity." In The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. J. H. Charlesworth, 425–448. Minneapolis: Fortress, 1987.
- _____. Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity. Translated by J. Bowden. London: SCM, 1983.
- Houlden, J. L. Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon, and Ephesians. Westminster Pelican Commentaries. Philadelphia: Westminster, 1977.
- Jenni, Ernst, and Claus Westermann, eds. Theological Lexicon of the Old Testament. 3 vols. Translated by Mark E. Biddle. Peabody: Hendrickson, 1997.
- Jervis, L. Ann. "Paul the Poet in First Timothy 1:11–17; 2:3b–7; 3:14–16." Catholic Biblical Quarterly 61 (October 1999): 695–712.
- Johnsson, William G. Hebrews: Full Assurance for Christians Today. Abundant Life Bible Amplifier. Boise: Pacific, 1994.
- Käsemann, Ernst. Essays on New Testament Themes. Translated by W. J. Montague. London: SCM, 1964.
- Kidner, Derek. Genesis: An Introduction and Commentary. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity, 1967.
- _____. Psalms 1–72: An Introduction and Commentary on Book I and II of the Psalms. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity, 1973.
- _____. Psalms 73–150: A Commentary on Books III–V of the Psalms. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity, 1975.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. Theological Dictionary of the New Testament. 10 vols. Translated by Geoffrey Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.

- Knohl, Israel. "Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult." Journal of Biblical Literature 115 (Spring 1996): 17–30.
- Ladd, George Eldon. A Theology of the New Testament. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- _____. The New Testament and Criticism. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Lamp, Jeffrey S. "Wisdom in Col.1: 15–20: Contribution and Significance." Journal of Evangelical Theological Society 41 (March 1998): 45–53.
- Lane, William L. Hebrews 1–8. Word Biblical Commentary, vol. 47a. Dallas: Word Books, 1991.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon, 1994.
- Lightfoot, J. B. St. Paul's Epistles to the Colossians and Philemon: A Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations. J. B. Lightfoot's Commentary on the Epistles of St. Paul. Peabody: Hendrickson, 1993.
- Lincoln, Andrew T. Ephesians. Word Biblical Commentary, vol. 42. Dallas: Word Books, 1992.
- Lohse, Eduard. Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon. Hermeneia. Translated by William R. Poehlmann and Robert J. Karris. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Longenecker, Richard N. The Christology of Early Jewish Christianity. London: SCM, 1970; reprint, Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Longman III, Tremper. "Biblical Poetry." In A complete Literary to the Bible, eds. Legand Ryken and Tremper Longman III, 80–91. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Lust, J., E. Eynikel and K. Hauspie. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992–1996.
- Marshall, I. Howard, ed. New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods. Grand Rapids: Eerdmans, 1977; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Martin, Ralph P. Carmen Christi: Philippians ii 5–11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship. Monograph series. Society for New Testa-

- ment Studies, no. 4. London: Cambridge University Press, 1967; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Moule, C. F. D. An Idiom Book of New Testament Greek. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1959; reprint, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. The Epistles to the Colossians and to the Philemon. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Murphy-O'Connor, Jerome. Paul: A Critical Life. Oxford: Clarendon, 1996.
- Musvosvi, Joel N. "The Song of Moses and the Song of the Lamb." Journal of the Adventist Theological Society 9 (Spring–Autumn 1998): 44–47.
- Neusner, Jacob. The Classics of Judaism. Louisville: Westminster/John Knox, 1995.
- O'Brien, Peter T. Colossians, Philemon. Word Biblical Commentary, vol. 44. Waco: Word Books, 1982.
- O'Neill, J. C. "The Source of the Christology in Colossians." New Testament Studies 26 (1980): 87–100.
- Osborne, Grant R. "Historical Criticism and Evangelical." Journal of the Evangelical Theological Society 42 (June 1999): 193–210.
- _____. The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation. Downers Grove: InterVarsity, 1991.
- Philo. Philo with an English translation. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker and Marcus Ralph. 11 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1929–1953.
- Porter, Stanley E. Idioms of the Greek New Testament. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Academic, 1996.
- Rahlfs, Alfred, ed. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Ridderbos, Herman. Paul: An Outline of His Theology. Translated by John Richard De Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Roberts, Alexander, and James Donaldson, eds. The Ante-Nicene Fathers. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, n.d.
- Robertson, A. T. A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research. Nashville: Broadman, 1934.
- Schoeps, H. J. Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. Translated by Harold Knight. Philadelphia: Westminster, 1961.

- Segal, Alan F. "Paul's Thinking about Resurrection in its Jewish Context." New Testament Studies 44 (July 1998): 400–419.
- Tate, Marvin E. Psalms 51–100. Word Biblical Commentary, vol. 20. Dallas: Word Books, 1990.
- The Mishnah. Translated by Herbert Danby. London: Oxford University Press, 1933.
- Vermes, Gesa. The Dead Sea Scrolls in English. 4th ed. Harmondsworth: Penguin Books, 1995.
- Weiser, Artur. The Psalms: A Commentary. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1962.
- Wenham, David. Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Wright, Nicholas Thomas. "Poetry and Theology in Colossians 1:15–20." New Testament Studies 36 (1990): 444–468.
- _____. The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Minneapolis: Fortress, 1992.