

«Докетическая» христология в раннем христианстве Часть 2.1

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.17816/WMO55054

Чтобы понять, как и откуда возникла так называемая докетическая христология, которая в своем многообразии надежно засвидетельствована гностическими текстами II–III вв., дошедшими прежде всего по-коптски в переводах с греческого, автор, пытаясь выяснить предпосылки этого явления, анализирует послания ап. Павла и послания его последователей (Ч. 2.1). Продолжение — в следующих номерах журнала.

Ключевые слова: христианство, Новый Завет, апостол Павел, докетизм.

Статья поступила в редакцию 16.07.2020.

Хосроев Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (akhos@mail.ru).

© Хосроев А.Л., 2020

В предыдущей части статьи речь шла о том, что ряд представлений об Иисусе, которые сохранились в синоптических евангелиях¹, вполне созвучен представлениям *евионитов*², одна из главных отличительных черт которых заключалась в том, что

¹ Имею в виду отголоски представлений первых (арамеоязычных) христиан, т.е. самого Иисуса и его учеников, тут и там сохранившиеся в нынешних евангелиях, предназначенных уже для иной, грекоязычной аудитории с ее (неизбежно) иным пониманием личности Иисуса и его учения; ср. “No synoptic gospel was a biography; each was a Christian propaganda, a type of proclamation (*kerigma*) both to the insider and the outsider” (Johnston 1992: 182).

² См. Хосроев 2019: 43–44; к сказанному в примеч. 44 следует добавить еще несколько слов. На широком поле христианства, по крайней мере до V в. (а в отдаленных областях и гораздо дольше), продолжали существовать различные, но уже оттесненные на периферию течения, приверженцы которых “intended to be both Jewish and Christian at one and the same time” (Taylor 1990: 313), т.е. христиане, в целом ряде практик и верований не отказавшиеся от иудаизма, и которых принято обозначать собирательным термином «иудео-христиане» (сомнения в правомерности такого термина см. MuncK 1960; Taylor, *ibid.*; о том, что таковых удачнее было бы называть «христиане из обрезанных») (οἱ ἐκ περιτομῆς) со ссылкой на *Деян* 11.2 и *Тит* 1.10; см. Siegert 2003: 74). Одними из них были евиониты, которые, по словам ересолога (Eriph., *Pan.* 30.2.7), возникли после падения Иерусалима, т.е. после 70 г. (примерно в то же время, когда писались синоптические евангелия), когда арамеоязычные последователи Иисуса, ввиду угроз со стороны иудеев, переселились (незадолго до катастрофы, возможно, в 67–68 гг.) в эллинистический город Пеллу в Десятиградии (Eus., *Н.Е.* III.5.2–3); о том, что это переселение, не отмеченное никем из современников, позднейшая легенда, содержа-

в Иисусе они видели только человека, отрицая его предсуществование³ и, следовательно, его божественную природу, при этом отвергая безоговорочно учение «апостола язычников» Павла⁴.

шья множество исторических неувязок, см. Brandon 1951: 167 сл.; к названной ранее работе о евионитах Daniélou 1958 нужно добавить Schoeps 1949 и Häkkinen 2005 (хороший обзор темы), Fitzmyer 1974 (о том, что “the sect of Qumran influenced the Ebionites in many ways”, 479). Провести четкую границу между различными иудео-христианскими течениями — будь то эльксайты (подробнее см. Хосроев 2007: 416: s.v.), назареи (см. примеч. ***), евиониты или тому подобные — на основании свидетельств ересиологов II–IV вв. зачастую невозможно, хотя очевидно, что у всех них был общий знаменатель: они не признавали в Иисусе Сына Бога, считая его человеком, хотя и выпадающим из общего ряда, и истинным пророком. Пытаясь понять, что представляла собой та или иная разновидность иудео-христианства, всегда следует иметь в виду, что наши знания о них не столь подробны и надежны, как нам этого хотелось бы, и происходят они по большей части из обрывочных (и, как правило, пристрастных) свидетельств тех авторов, которые с ними полемизировали, но при этом, как справедливо заметил Петерсен, переоценивать «нехватку источников» (“a dearth of evidence”; Petersen 2001: 129–130) по этому вопросу также не следует, следует лишь более внимательно вглядываться в них. Собрание древних свидетельств о евионитах помимо Klijn, Reinink 1973 см. Schoeps, *ibid.*: 14–25 и Häkkinen, *ibid.*

³ См. Хосроев 2019: 43, примеч. 48. В середине II в. иудей Трифон категорически не соглашался с утверждением Иустина, что «Христос — это Бог, предсуществующий прежде веков» (προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν), на что Иустин замечает: «Есть некоторые из нашего рода (scil. христиане), признающие Иисуса Христом, но считающие его при этом *человеком*, рожденным от человеков (ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων); вот с этим-то я и не согласен» (*Dial.* 48.1, 4); в ответ Трифон говорит: «Утверждающие, что он, будучи человеком, был помазан по избранию и стал Помазанником (Христом), вот они-то исповедуют вещи, которые более заслуживают веры, чем то, что утверждаете вы; ибо все мы (scil. иудеи) ожидаем, что Христос будет *человеком* и что придет Илия, чтобы его помазать» (*ibid.* 49.1). Совершенно очевидно, что Иустин имеет здесь в виду учение каких-то иудео-христиан, с которым Трифон до определенной степени соглашается. Подобный взгляд на природу Иисуса находим не только у евионитов, но и у Керинфа (о нем см. Хосроев 2016: 178–182), который учил, что Иисус «не был рожден от девы» (non ex Virgine natus), а от Иосифа и Марии как *простой человек* (similiter ut reliqui omnes homines: *Iren., Adv. haer.* 1.26.1 = ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἁπλοῦν ἀνθρώπος; Hippol., *Ref.* VII.33.1; ср. Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* 3.219.11–13; Eriph., *Pan.* 28.1.5); ср. вопрос иудеев: «Не плотник ли он (scil. обычный человек), сын Марии..?» (*Мк* 6.3; *Ин* 6.42). Отчетливые отголоски этого иудео-христианства находим еще во 2-й трети IV в. в исповедании сироязычного Афраата: он, отвечая на упреки иудеев, что христиане служат «человеку, который был рожден и распят», «называют этого человека Богом», и «хотя Бог не имеет сына, утверждают, что этот распятый Иисус — сын Бога», говорит, что «священное имя божества (всегда) применялось к праведным людям» и что тех, к кому Бог благоволил, он называет «моими сынами», что, избрав Моисея, он сам назвал его богом (ср. *Исх* 7.1); но при всем этом никто не должен думать, что есть какой-то другой Бог, ибо он сказал: «Я первый и я последний (и кроме меня нет Бога) (*Исаия* 44.6)...» (*Demonstr.* XVII.2–8; франц. пер.: Pierre 1988–1989: II, 730 сл.; англ. пер. и коммент. см.: Petersen 1992; ср. *id.*, 2001: 141–143). В любом случае в основе веры иудео-христиан лежало представление о том, что Иисус не был обычным человеком хотя бы уже потому, что задолго до всеобщего воскресения мертвых (в *Мф* 27.51–53 без пар. («...и многие тела усопших святых пробудились»), видимо, следует видеть уступку именно тем представлениям, согласно которым воскресение может быть только всеобщим) только его Бог удостоил этой привилегии; ср. “Even if we suppose that the Ebionites represent a very primitive type of Jewish Christianity, their belief is not that Jesus was a mere man, but that He was a man on whom Christ descended at His baptism...” (Knox 1948: 229, примеч. 1); в любом случае речи о «предсуществовании» Иисуса там нет, как не было ее и в синоптических евангелиях; ср., например, о *Мф*: “...Matthew’s complete lack of interest in the pre-existence of Jesus, a motif so prominent in, for example, John’s Gospel”: Versepunt 1987: 539).

⁴ См. Хосроев 2019: 44, примеч. 53. Заметим, что к концу I в. «миссия к язычникам», начатая одним из первых ап. Павлом (именно поэтому Павел никогда не использует такие, понятные только иудеям, титулы Иисуса, как «пророк» или «сын человеческий»), стала доминирующей в становящейся Церкви, и уже ок. 150 г. Иустин, хотя, вероятно, и преувеличивая, утверждает, что к его вре-

Павел и послания Павлова корпуса

Иной взгляд на природу Иисуса Христа, иное понимание его личности, т.е. иную христологию, существенно отличную от богословия синоптических евангелий⁵, на-

мени «верующих из язычников» было больше, чем верующих из иудеев (*1Apol.* 53.5). Скрытую полемику с теми, кто считал миссию к язычникам необходимой (и даже, возможно, полемику с претензией Павла быть «апостолом язычников»: *Гал* 1.16; *Римл* 11.13: εἰς ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος; *ibid.* 15.18–19 и т.д.), можно разглядеть по крайней мере в двух евангельских высказываниях: в одном Иисус говорит о себе как о «посланном *только* к погибшим овцам дома Израилева» (*Мф* 15.24), а в другом, отправляя учеников на проповедь, он запрещает им «ходить к язычникам» (εἰς ὄδον ἐθνῶν...), но идти «только к погибшим овцам дома Израилева» (*Мф* 10.5–6). Эти слова противоречат тому, что *воскресший* Иисус заповедал апостолам в самом конце того же евангелия: «Идите, научите *все народы*» (...πάντα τὰ ἔθνη; *Мф* 28.19; об этом стихе см. Хосроев 2018: 27, примеч. 40); эту же мысль находим и в *Мк* 16.15 (пространное окончание *Мк* 16.9–20, которого нет в ранних рукописях, возникло гораздо позже и приписано к этому евангелию, первоначально обрывавшемуся на полуслове, с целью унифицировать рассказ с *Мф* и *Лк*), и это противоречие вызвало к жизни различные попытки объяснения: или речь здесь могла идти о двух этапах в развитии христологии (земной Иисус и воскресший Господь), т.е. о двух стадиях отношения к проповеди нового учения (до воскресения — проповедь иудеям, после него — проповедь всему миру), или о попытке примирить два течения внутри той общины, к которой принадлежал автор *Мф* (одно, более тяготеющее к иудаизму, выступало за проповедь только иудеям, другое, более либеральное, считало необходимым обращаться и к язычникам); подробнее см. Käsemann 1960: 167–168; Brown 1977; Luz 2001: 73–75. Так или иначе, но, по всей видимости, в высказываниях *Мф* 10.5–6 и *Мф* 15.24 проступает *древнейший* (первоначальный) *пласт* учения (вытесненный позднее другим взглядом, согласно которому проповедь язычникам не менее важна, чем проповедь иудеям), свидетельствующий о том, что сам Иисус намеренно обращал свою проповедь лишь к единоплеменникам (ср. обращение Иисуса в *Мк* 12.29, не попавшее ни в *Мф*, ни в *Лк*: «Слушай, Израиль...»; ср. *Втор* 6.4), и отголосок представления о преимуществе иудеев перед язычниками находим в *Мк* 7.24 сл. (ср. *Мф* 15.21 сл.), где Иисус после обращения к нему язычницы (Ελληνίς) за помощью сравнивает язычников с псами, а иудеев с детьми («нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»); то же видим и в *Мф* 19.28 (*Лк* 18.28 = Q), где речь идет о загробном воздаянии только двенадцати коленам Израилевым. Вспомним и о том, что Ориген упрекал «нищих умом» евйонитов (οἱ πτωχοὶ τῆ διανοίας Ἐβραίων), среди прочего, именно за буквальное понимание слов Иисуса: «Я послан только к погибшим овцам...», т.е. в том смысле, что Христос пришел только «к плотским израильтянам» (ἐπὶ τοὺς σαρκίνοὺς Ἰσραηλίτας; *De princ.* IV.3.8).

⁵ О христологии синоптических евангелий см. Хосроев 2019: 36–37, примеч. 25. К сказанному там по поводу вторичности сюжета о непорочном зачатии добавлю, что он вторичен не в том, конечно, смысле, что к написанным евангелиям он был добавлен позднее, а в том, что авторы *Мф* и *Лк* независимо друг от друга включили в свои евангелия этот материал, отсутствовавший в самой ранней устной *керигме* об Иисусе (ср. начало *Мк*), сосредоточенной прежде всего на событиях смерти и воскресения (вопрос о том, какими источниками для рассказа о «непорочном зачатии» пользовались *Мф* и *Лк*, устными или письменными, остается открытым); подробно см. Taylor 1920 с выводом: сюжет о рождении от Духа восходит “to the later tradition of Christian Church, at the time when Mt. and Lk. were written” (123); объяснение, с какой целью этот сюжет был включен в *Мф* и *Лк* (с одной стороны, чтобы заполнить лауну в знаниях о происхождении Иисуса, с другой — чтобы подчеркнуть его причастность к божественному миру уже с момента его зачатия (“the conception through agency of the Holy Spirit is the becoming of God’s Son”), см. Brown 1993: 28 сл., 140; при этом ни в том ни в другом рассказе нет и намека на «предсуществование» Христа; “conception christology (scil. в *Мф* и *Лк*) and pre-existence christology (scil. у Павла и в *Ин*) were two different answers to *adoptionism*” (*ibid.*, 141; о термине см. примеч. 16). Предположение о том, что рассказы о чудесном рождении Иисуса были ответом на угрозу проникновения в учение Церкви *докетических* представлений (Wickings 1977), меня несколько не убеждает. Между тем свидетельство о непорочном зачатии уже в древности вызывало к жизни споры даже внутри одной школы: так, представители «восточной» школы валентинианства учили, что «тело Спасителя (изначально) было *духовным* (πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα), потому что на Марию сошел Святой Дух, т.е. Премудрость (ἡ Σοφία), она же и «сила Всевыш-

ходим в самом раннем корпусе христианской литературы, а именно в посланиях Павла (которого можно назвать «апостолом воскресения»⁶) и авторов его круга⁷.

него» (ἡ δὲ δύναμις τοῦ ὑψίστου: *Лк* 1.35); представители же «италийской» школы считали, что тело Иисуса изначально было «душевным» (ψυχικόν; возможно, не признавая рассказа о непорочном зачатии), «и поэтому при крещении на Иисуса сошел дух в виде голубки, т.е. Логос (ὁ λόγος) высшей Матери, Премудрости» (Hipp., *Ref.* VI.35.5–7; см. Хосроев 2016: 38, примеч. 105); заметим, что Духа с Логосом отождествлял и Иустин (*Апол.* 33.4). Примечательно и полемическое высказывание *Ев-Фил.*, свидетельствующее о том, что далеко не все, знающие традицию, отраженную в *Мф* и *Лк*, признавали рассказ о таком чудесном рождении Иисуса: «Некоторые утверждают, что Мария зачала от святого Духа; они заблуждаются (и) не знают, что говорят. Где это видано, что женщина зачала от женщины...» (55.23–26; *log.* 17a); отсылка к арамейскому здесь очевидна, поскольку «дух» (*ruah*) в семитских языках является сущ. ж.р. (коммент. см. Schenke 1997: 210 сл.). О том, что Павел, писавший на два-три десятилетия раньше, чем авторы *Мф* и *Лк*, не знал традиции о непорочном зачатии, см. примеч. 19.

⁶ Павел представляет нам первое (по времени) развернутое богословие «креста и воскресения», и эта тема всегда остается в центре его мысли; ср. ключевое высказывание: «Если нет воскресения мертвых (ἀνάστασις νεκρῶν), то и Христос не воскрес (οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται), а если Христос не воскрес, то тщетна ваша проповедь, и тщетна ваша вера» (*1Кор* 15.13–14); его смерть и воскресение являются залогом будущего искупления грехов человечества: «(Христос) умер за всех, чтобы живые жили уже не сами по себе, но для того, который за них умер и воскрес. <...> Так что если кто пребывает во Христе, тот уже новое создание (καὶνὴ κτίσις); все старое закончилось, наступило новое...» (*2Кор* 5.15, 17) и т.д. Здесь уместно заметить, что, обращаясь к событию собственно «воскресения» и к его последствиям (искупление, всеобщее воскресение мертвых), по-разному понятыми уже в раннем христианстве, мы выходим за рамки собственно *истории* и *филологии* и вступаем в область *чистой веры*, которую нельзя ни подкрепить, ни опровергнуть критическим анализом текстов; веры, для которой понятие «чудо» столь же реально, как для историка понятие «факты» (о принципиальном отличии «веры» от «знания» см. Lüdemann 2002). Само воскресение Иисуса произошло без очевидцев (о подробностях этого события источники молчат, и что именно стало с мертвым телом, мы в конечном счете не знаем; попытку заполнить эту лауну находим в *ЕвПепр* X.39b, где свидетелями воскресения оказываются не ученики Иисуса, а стражники: в воскресенье утром они увидели, как двое мужей, сошедших с неба, выводят из могилы третьего, причем поддерживая его), и в результате свидетельства синоптиков об одном и том же значительно отличаются друг от друга: согласно *Мк* 16.1–8, *на третий день* (после распятия и смерти) *три женщины*, пришедшие в воскресенье ко гробу, увидели отваленный от могилы камень и юношу в белой одежде, который и сообщил им, обнаружившим могилу пустой, о том, что Иисус «восстал» (ἤγέρθη; здесь предпочитают использовать этот русский глагол, значение которого прозрачно с точки зрения языка, а не этимологически темный глагол «воскресать» (видимо от «кресить» в значении «будить»; см. подробно: Антушева 2005: 84–102 с литературой); впрочем, сущ. «воскресение» во избежание путаницы следует оставить); в ужасе они побежали прочь и «никому ничего не сказали, потому что боялись» (на этом *Мк* обрывается, и неясным остается, откуда же тогда стало известно о воскресении (о пространном окончании *Мк* см. примеч. 4); *Мф* и *Лк* использовали сюжет о «пустой могиле», каждый истолковав его и украсив по-своему: так, согласно *Мф* 28.1–6, *две женщины*, пришедшие *на третий день* ко гробу, стали свидетелями землетрясения, возникшего при явлении «ангела с небес» в белой одежде, который, отвалив камень от входа в могилу, сказал им, что Иисус «восстал» (ἤγέρθη с последующим пояснением «из мертвых» ἀπὸ τῶν νεκρῶν); согласно *Лк* 24.1–10, пришедших *на третий день женщины* (сколько их было, не сказано) и увидевших уже отваленный камень, встретили у гроба «два мужа (видимо, ангелы; ср.: *Ин* 20.12) в блистающих одеждах», которые заверили их, что Иисус «восстал» (ἤγέρθη; в *Ин* 20.1 сл. *только одна женщина*, Мария Магдалина, видит пустую могилу и, думая, что Иисуса кто-то «унес», бежит с этим известием к Петру и «другому ученику, которого Иисус любил»; те приходят к могиле и убеждаются, что она пуста; собственно о воскресении не говорят даже и «два ангела», появившихся после этого в пустой могиле). Допустив, что ядро рассказа о «пустой могиле» восходит к автору *Мк* (или его источнику), и убрав из приведенных свидетельств разноречивые подробности, окажется, что устойчивым в них остается лишь следующее: некто (юноша, ангел) в белых одеждах сообщает, что после смерти Иисус «восстал на третий день» (ср. *1Кор* 15.4: ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, что позволяет не сомневаться в том, что Павел, задолго

Трудно окончательно установить, какие именно оттенки значения вкладывал апостол в понятие «сын Бога», поскольку его высказывания на этот счет далеки от строгой

до написания *Мк*, уже знал эту формулу); подробно о глаголе ἐγείρω, «бужу, просыпаюсь, встаю ото сна», использованном во всех трех евангелиях и у Павла при описании этого события (ср. в *Мк* 6.14 слух о том, что Иоанн Креститель «восстал из мертвых»: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, что в *Мф* 14.2 и *Лк* 9.7 передано формой ἠγέρθη; *Мк* 12.26 и пар., где суш. ἀνάστασις, «восставание (из мертвых)», в *Мф* 22.31 является смысловым эквивалентом ἐγείρω; ср. ἔγερσις в *Мф* 27.53 — гапакс в *НЗ*), см. Ware 2014: 492–497 (о семантике глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω и о том, что последний не содержит коннотации «вознесение», т.е. “cannot mean raise or rise in this wider sense of elevation or ascension”: 494), а также: Cook 2017: 57–60. И *Мф*, и *Лк* прибавляют к своему повествованию еще и отсутствующий в *Мк*, но уже известный Павлу (*1Кор* 15.5–8; см. Хосроев 2019: 42, примеч. 41) рассказ о явлении воскресшего Иисуса ученикам (с разными участниками: *Мф* 28.9–10; 16–17; *Лк* 24.13 сл.), но собственно история о «пустой могиле» нам известна лишь из источников, написанных примерно через полвека после событий, а не со слов очевидцев (“We do not even have any contemporary accounts of either the appearances of the resurrected Jesus or of the seeing of the empty tomb written by eyewitnesses” — Keller 1988: 46), при этом рассказчики ничего не говорят о том, в каком теле «восстал» Иисус (ср., однако, *Мф* 28.2 о том, что, когда ангел отвалил камень от гроба, Иисуса там уже не было: имплицитное свидетельство тому, что «воскресшее тело» Иисуса не было обычным телом, а способным проходить сквозь физическую преграду; ср. *Ин* 20.19, 26). Попытки объяснить отсутствие тела в могиле находим уже в древности как со стороны верующих (“supernaturalists”, по определению Дэвиса — Davis 1984), не сомневающих в подлинности события, так и со стороны противников, чьи “philosophical assumptions exclude God’s existence and the possibility of miracles” (“naturalists”, “skeptics”, “they reject the resurrection because it does not fit with their naturalistic world view”: *ibid.*, 154; ср., например, объяснение иудеями отсутствия тела в могиле: ученики могли просто выкрасть тело для того, чтобы затем сказать: «Он восстал из мертвых» (ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν): *Мф* 27.62–64; ср. *ibid.* 28.11–15 и те же слова в *ЕвПетр* VIII.30b), но единого ответа вопрос до сих пор не получил и никогда не получит, ведь анализ этих свидетельств опирается на два принципиально различных мировоззрения: для «скептиков» буквальное понимание «воскресения», т.е. превращения мертвой плоти в живую, останется невозможным, а для их противников — это событие всегда будет неоспоримой реальностью. Именно таковой, глядяно показывающей невыразимую мощь Бога, для которого «все возможно» (πάντα ἔαρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ: *Мк* 10.27 и пар.), воскресение было и для первых христиан: для них речь шла не о каком-то необъяснимом и невозможном «чуде» (в современном смысле понятия; ср. старое определение Дэвида Юма: “a miracle is a violation of the laws of nature” — Hume 1921: 120), а о вполне закономерном событии, которое находило свое подтверждение и оправдание не в *надежности исторических свидетельств* (фактор правдоподобности для веры едва ли играет роль), а исключительно в *глубокой вере*. При этом следует признать, что вопрос о том, как и почему вера в воскресение (хотя и в разных ее выражениях) так быстро пустила столь глубокие и прочные корни, остается (для меня, по крайней мере) во многом загадкой. Оставив в стороне не прекращающиеся споры о том, произошло ли это событие на самом деле (как и, например, творение мира из ничего за шесть дней, или т.п.) или нет (см., например, жаркую полемику: Keller 1988 против Davis 1984; Craig 1989 против Keller; Borg против Wright 1999; Craig против Lüdemann 2000; Craig против Sinnott-Armstrong 2004; ср. категорическое: “Die Auferstehung Jesu <...> mit Sicherheit nicht statt” (Lüdemann 2002: 558) и т.д.; подробный обзор литературы см. (Licona 2010), где сам автор является апологетом веры в то, “that Jesus rose from the dead”, 608), подведу свой итог: для современного историка, отказывающегося признать «*историческую реальность*» этого события (см., например, Keller 1988; Forland 2008), гораздо более важным является тот *факт*, что для веры первых христиан (которая, впрочем, уже на заре появления нового учения была далеко не у всех одинаковой; вспомним хотя бы *докетизм*) это событие было *безусловной исторической реальностью*! В конце концов, высказывание “the resurrection is not, strictly speaking, part of the story of the historical Jesus (ср. примеч. 933), but rather belongs to the aftermath of his life” (Sanders 1993: 276) лучше всего, как мне кажется, отражает положение дел.

⁷ О посланиях Павлова корпуса, часть из которых принадлежит перу самого Павла (*1–2Кор*, *Римл*, *Фли*, *1Фесс*, *Гал*, под вопросом, однако, *Кол*), а другая часть была написана его последователями (*2Фесс*, *1–2Тим*, *Ефес*, *Тит*), см. Хосроев 2018: 32, примеч. 59; об особенностях религиозного опыта Павла: *ibid.*, 39, примеч. 94.

системы⁸. В итоге предметом ученых и богословских споров остается вопрос, считал ли апостол «сыновство» Иисуса безоговорочно подлинным и изначальным (т.е. был уверен в предсуществовании Христа)⁹, или использовал это понятие в традиционном иудейском значении¹⁰, или в своем богословии пытался, возможно, не всегда последовательно, как-то примирить оба эти представления.

Сразу же подчеркну: если оставаться на почве текстов, как они есть, т.е. толкуя их, как и любой другой древний письменный памятник, прежде всего, *филологически*, не пытаясь при этом приспособить то или иное высказывание к устоявшимся за века богословским постулатам¹¹ и тем самым как-то унифицировать пульсирующую и спонтанно находящую все новые способы выражения мысль Павла (во многом черпающую свои представления из предшествующей традиции) с целью придать ей вид строгой системы богословия, окончательный и однозначный ответ едва ли будет возможен. Приводимые ниже примеры, надеюсь, покажут это достаточно наглядно.

Так, в одном из ключевых христологических высказываний апостола мы *a limine* сталкиваемся с серьезной трудностью; в нем речь идет об Иисусе Христе, «Сыне его, рожденном от семени Давида по плоти, который был *определен* Сыном Бога в силе по духу святости *через* воскресение (из) мертвых»¹².

⁸ Ср. весьма пессимистический суд современного исследователя на проблему возможности установить какую бы то ни было эволюцию мысли Павла: “Schließlich wurde auch von allen Seiten anerkannt, <...> daß man aber in den *als paulinisch unbestrittenen Briefen* nicht von einer Entwicklung reden kann, bei der ein frühestes Stadium verlassen wurde” (Kümmel 1972: 457; курсив мой. — *A.X.*). Это же относится и к возможности проследить некое поступательное развитие новозаветной мысли вообще; так, возражая оппонентам, которые обвиняли его в том, что он якобы придерживается “chronologically linear development of NT Christology”, *Раймонд Браун* подчеркнул: “Neither I nor anyone else knows how Christian thought progressed chronologically. Surely all Christians did not think the same about Jesus at any given period in the 1st century (or in any century since). <...> Thus no one should attempt to fit into a smooth chronological development the actual Christological outlook of the 1st-century Christians in various parts of the world (about which we can only guess)” (Brown 1993: 710–711).

⁹ В этом без всяких оговорок был уверен, например, писавший двумя поколениями позже Павла автор *Ин*, вложивший в уста Иисуса слова: «Истинно говорю вам: прежде чем был Авраам, я есмь» (... πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί: *Ин* 8.58); или: «Я сошел с неба...» (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ...: *Ин* 6.38, 50–51) и т.д.; ср.: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (*Ин* 3.13); подробнее см. ниже.

¹⁰ То есть в значении «первый праведник из праведников»; об этом см. Хосроев 2019: 37, примеч. 27–28; к сказанному там добавлю еще одно суждение современного исследователя на этот счет: “The evidence does not demonstrate that he (scil. Сам Иисус) was conscious of his unique sonship as *divine* sonship, still less does it provide a proof of his divinity” (Bauckham 1978: 258; курсив автора. — *A.X.*).

¹¹ Разумеется, такой комментарий религиозных текстов, являющихся прежде всего предметом веры и имеющих за собой многовековую традицию (конфессионального) толкования, богослову покажется во всех отношениях ущербным; могу вспомнить здесь слова *Оскара Кульмана* по этому поводу, выступающего в защиту “of the legitimate scientific nature of ‘theological exegesis’ <...> in opposition to the tendency <...> to consider that only philological and historical exegesis was scientific” (Cullmann 1956: 3); см. также: Хосроев 2019: 35, примеч. 22; id., 2018: 22, примеч. 24.

¹² περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (= qui *praedestinatus* (*προορισθέντος) est filius dei in virtute: Vulg.) κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (*Римл* 1.3–4; возможно, аллюзия к *Псал* 2.7: «Господь сказал мне: „Ты сын мой...“»). Этот трудный отрывок (см. Boismard 1953: 5 по поводу ст. 1.4: “Ce verset abonde en difficultés: on en trouve une presque à chaque mot!”; ср. Hooke 1962) нуждается в комментарии. Павел, подчеркнув, что Иисус происходит «от семени Давида» (о принадлежности Иисуса к роду Давида он говорит только здесь; ср. *2Тим* 2.8 и Хосроев 2019: 36, примеч. 25), использует затем глагол ὀρίζω, который в этом контексте имеет значение «назначаю», «определяю» (кого-то кем-то) и в конечном счете «выделяю» (примерно в том же значении, как тот же приставочный глагол ἀφορίζω в *Лев* 20.26, где Господь, обращаясь к иудеям, говорит: «Я выделил (ἐγὼ <...> ὁ ἀφορίζας = separavi) вас изо всех

Сочетание «сын Бога»¹³ в этой фразе, подчеркивающей происхождение Иисуса из (земного) рода Давида, никак не предполагает *изначального* отцовства Бога в бук-

народов, чтобы вы стали моими»; ср. *Римл* 1.1, где Павел говорит о себе, как об ἀφορισμένος = segregatus, т.е. «отделенный» (от остальных), «избранный» на эту роль). Противопоставление «по плоти» и «по духу» (κατὰ σάρκα и κατὰ πνεῦμα) подчеркивает не две природы Христа, человеческую и божественную (как толкует это позднейшее богословие), а два разных восприятия статуса Иисуса: его, рожденного и жившего во плоти, как и прочие люди, после воскресения, автором которого был Бог (см.: *Римл* 4.14; *1Кор* 6.14; *Гал* 1.1; ср.: *Деян* 13.30 и т.д.), Бог возвел в достоинство «Сына Бога». Подобное утверждение вложено и автором *Деян* в уста Павла, обращающегося с речью к афинянам (17.31), в которой речь идет о «муже (*Иисусе*: пояснение некоторых рукописей), которого (Бог), воскресив из мертвых (ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν), выделил (выбрал, назначил: ᾧ ὄρισεν)» стать судьей (ср. ὁ ὄρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ: *ibid.* 10.42, а также 2.32, 36, где в уста Петра вложены слова: «Этого Иисуса Бог воскресил» и «сделал (ἐποίησεν) этого Иисуса Господом и Христом»; ср. также *Деян* 9.20, где Павел, проповедуя Иисуса, прямо утверждает, «что тот является Сыном Бога» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) — словосочетание встречается в *Деян* только здесь). И в *Римл* 1.3, и в *Деян* 2.36; 17.31 говорится не о том, что Иисус изначально был Сыном Бога в смысле подлинного сыновства (т.е. речь не идет здесь о его *предсуществовании*), а о том, что таковым он *удостоился стать* лишь после воскресения; текст *Римл* 1.4 не дает оснований, вслед за *Нигреном*, утверждать (с акцентом на сочетание ἐν δυνάμει): “To be sure, from the beginning He was Son of God, but in weakness and lowliness. The divine glory, which formerly was hidden, was manifest after the resurrection. From that hour He is the Son of God in a new sense” (Nygren 1949: 48; ср. Marshall 2004: 428); ср. “This clause assumes the pre-existence of the Son” (Moo 1996: 46); Parry 1921: 33; Cullmann 1963: 243: «ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει — offenbar ein synonymer Ausdruck für ‘Kyrios’» (см. след. примеч.); более осторожно высказался *Данн*: “The formula, at least as used by Paul, seems to envisage a divine sonship which embraced the whole of Jesus’ life (as son of David as well) <...>. But it also speaks of an ‘appointment’, and affirms that Jesus entered upon a position or status or role which he had not previously enjoyed or exercised” (Dunn 1998: 243); ср. более решительно о том, что здесь нет речи о предсуществовании: “Die Beziehung auf die ewige göttliche Bestimmung <...> liegt in diesem Zusammenhang fern. <...> Es kann sich also nur um die Erhöhung als Einsetzung in die Sohnschaft handeln» (Michel 1978: 74); “The adoptionist tone of this confession is absent in other christological utterances of Paul’s, who typically stresses preexistence” (Jewett 2006: 98).

¹³ В сочинениях Павлова корпуса сочетание υἱὸς θεοῦ встречается не часто (17 раз: 15 раз в семи бесспорно подлинных посланиях и еще 2 раза), и “this small figure may indicate that thought of Jesus’ sonship was *relatively unimportant* for Paul (he uses, ‘Lord’ [т.е. κύριος] of Jesus nearly 230 times)” (Dunn 1989: 37), хотя автор тут же оговаривается, что такая статистика сама по себе является “an uncertain basis” для окончательного вывода; ср., однако: “Die größte Verwendungs- und Bedeutungsbreite hat der Titel ‘Gottessohn’ bei Paulus” (Hahn 2011: 204). Охотнее Павел использует сочетание «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа» (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ (ἡμῶν καὶ) τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ: *Римл* 1.7.3; 15.6; *1Кор* 1.3; *2Кор* 1.2, 11.31; *Гал* 1.3; *1Фесс* 1.3; *Флп* 1.2; ср. *Ефес* 1.3, 17 и *1Петр* 1.3) или «Господь Иисус (Христос)» (κύριος Ἰησοῦς (Χριστός): *1Кор* 8.6; *2Кор* 1.14; *1Фесс* 4.2); ср.: “Übergaschend häufig wird Gott als ὁ πατὴρ bezeichnet, wenn Jesus ὁ κύριος genannt wird” (Berger 1971: 421). Понятие κύριος (перевод евр. *’adon*, араб. *mar(e)*), «Господин», встречающееся повсюду и в *ВЗ* (LXX), и в *НЗ* по отношению к Богу (*Yahweh*, имя, которое иудеи не могли произносить) то как сочетание κύριος ὁ θεός, «Господь Бог» (*Быт* 2.8 et passim), то как простое κύριος (*Быт* 11.5 и т.д.), то как вежливое обращение к человеку (*’adonai*, «мой господин» / κύριε: *Быт* 43.20), бытовало и в арамейской среде во II–I вв. до н.э., а затем и во времена Иисуса (см. Cullmann 1963: 200 сл.; Black 1971; Fitzmyer 1981; большинство исследователей теперь единодушны в том, что титул κύριος пришел не из эллинистических культов, как считал *Вильгельм Буссе* (Bousset 1913: 99 сл.), а возник в арамеоязычной христианской среде). Уже те христиане, с которыми Павел общался и от которых получил основы своей веры, стали применять это понятие, обозначающее *ВЗ* Бога, по отношению к воскресшему Иисусу (“denn besteht aber keinerlei Grund zu bestreiten, daß schon die Urgemeinde Jesus die Bezeichnung ‘Herr’ verliehen hat”: Cullmann, *ibid.*, 214; заметим, что в канонических евангелиях сам Иисус лишь однажды называет себя κύριος: *Мк* 11.3 и пар., но, очевидно, в значении «учитель»; см. Хосроев 2019: 38, примеч. 34); об арамейском происхождении этого титула, среди прочего, свидетельствует однажды использованное Павлом арамейское сочетание *μαραθα* (*1Кор* 16.22; встре-

вальном смысле понятия, поскольку в ней недвусмысленно сказано, что Иисус был *назначен* (т.е. удостоен стать) сыном Бога только «после (своего) воскресения (из мертвых)¹⁴»; именно тогда он обрел новое качество и стал тем, кем он, очевидно, раньше не был¹⁵. За этими словами никак не может стоять представления о *предсу-*

чается и позже в *Did.* 10.6), за которым стоит арам. *māranā' ʾathā'*, т.е. «наш Господь, приди» (возможно, “der liturgische aramäische Ruf”: Cullmann, *ibid.*, 207; ср.: Lietzmann 1926: 237 “mit diesem Ruf begrüßt die Gemeinde den nahenden Herrn”; ни в коем, однако, случае не в значении «да будет отлучен до пришествия Господа», как это находим в *СП*), и которое апостол приводит в своем послании так, как если бы значение было хорошо понято его адресатам (ср. греч. эквивалент в *Откр* 22.20: ὄμιον, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ). Какое именно содержание вкладывал Павел в понятие κύριος, остается предметом спора; ср. “The title would suggest a *Gleichsetzung* of Jesus with Yahweh, a setting of him on a par with Yahweh, but not an *Identifizierung* — because he is not ‘abbā’ (Fitzmyer *ibid.*, 223); “Here it becomes plain that *kyrios* is not so much a way of *identifying* Jesus with God, but if anything more a way of *distinguishing* Jesus from God” (Dunn 1998: 254; курсив авторов. — *A.X.*), но, называя Иисуса Господом, Павел, кажется, не думал уравнивать (природу) Бога и (природу) Иисуса, он, следуя уже сложившейся традиции, лишь подчеркивал то, что Иисус, «образ Бога» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ: *2Кор* 4.4; *Кол* 1.15), наделенный качествами, свойственными только Богу, он был избранным орудием Бога, действовавшим по его воле (ср. «...отдавший себя за наши грехи <...> по воле Бога и Отца нашего...»: *Гал* 1.4), поэтому «Бог безмерно возвысил его и даровал ему имя, которое выше всякого имени» (*Флп* 2.9). О том, что формула *Гал* 1.4 «(Господь) отдал себя (на смерть) за наши грехи», представляющая «one of the oldest christologies of the New Testament» (Betz 1979: 42), имеет свои корни в иудаизме, в котором представление о праведнике, предающем свои «тело и душу» на смерть с тем, чтобы Бог смиловался над всем народом (*1Мас* 7.37; ср. *Исаия* 53.10–12), является “the old conception of the solidarity of the nation” (Moore 1997: II, 548); о том, что язык этого пассажа “ganz unpraulinisch ist”, см. Mußner 1988: 50, примеч. 38; о до-Павловом (pré-paulinienne) происхождении этой формулы см. Romaniuk 1962; о том, что титулы Иисуса («Сын Бога», «Господь» и т.п.) могли иметь свое происхождение не собственно в богословии, а в гимнологии “in a sense lyrical; hymnology can precede theology and outrun it” (см. Nock 1972: 931).

¹⁴ О том, что ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν в *Римл* 1.4 можно понимать и во временном, и в причинном значении, см. Michel 1978: 74; о том, что “l’ambiguïté” фразы усиливается еще и отсутствием артикля, см. Leenhardt 1995: 23; ср.: “in the temporal sense...” (Käsemann 1980: 12; ср. Lietzmann 1928: 25 о том, что причинное значение “bringt hier einen fremden und falschen Gedankengut hinein, denn die Auferstehung kann doch nicht der Grund der Erhöhung, sondern nur ihre erste Manifestation sein”); вопрос о том, имеет ли это высказывание в виду «воскресение мертвых» вообще, или «воскресение (из мертвых)» только Иисуса, видимо, следует решить в пользу второй возможности, т.е. рассматривать νεκρῶν как *genitivus partitivus*, а всю фразу относить к Иисусу; это допускает как греч. текст, в котором, убрав в предложении запятую (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; так в *GNT* и *NA* 28), получим ἐξ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἐκ) νεκρῶν, т.е. «через воскресение Иисуса Христа из мертвых» (ср. *Римл* 4.24, где говорится о Боге, поднявшем Иисуса «из мертвых» (ἐκ νεκρῶν; см. также *2Тим* 2.8); *1Кор* 15.20: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, т.е. «первым из умерших»; ср. *Деян* 26.23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν); схожее толкование находим в лат. (ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini...) и копт. (εἰς ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦ...: *Comm. in Ep. Rom* I.3 (PG 95, 444A); ср., однако: “...‘by the resurrection of dead persons’, suggests that he (scil. Павел) is not here referring directly to the resurrection of Jesus, but to another aspect of resurrection” (Hooke 1962: 371); “vielmehr denkt die Formel an die allgemeine Totenaufstehung, die mit Jesu Auferstehung eröffnet wird” (Schmithals 1988: 50); “almost certainly refers to the eschatological resurrection of the dead (‘the general resurrection’) rather than to Jesus’ own resurrection...” (Dunn 1989: 34); ср., однако: “reference to Christ’s resurrection” (Jewett 2006: 98). О том, что Христос (только) после своего воскресения занял место по правую руку от Бога (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ), см. *Римл* 8.34; ср.: *Ефес* 1.20; о том, что верующим следует «ожидать Сына его с небес (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν), которого он пробудил из мертвых...», см. *1Фесс* 1.10.

¹⁵ Далее в том же послании Павел, вспомнив о грехопадении Адама, говорит: «ибо если из-за преступления одного (человека): τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι) умерли многие, насколько больше благо-

уществовании божественного Христа; скорее, они свидетельствуют о своего рода *адоптионистской* христологии, т.е. о том, что Иисус лишь «был усыновлен» Богом в какой-то определенный отрезок времени¹⁶.

Другое высказывание Павла может на первый взгляд свидетельствовать в пользу его веры в предсуществование Христа¹⁷:

«А когда пришла полнота времени, Бог послал (в мир) своего Сына¹⁸, рожденного женщиной¹⁹ <...>, чтобы (и) мы смогли получить *усыновление*²⁰; а поскольку вы *сы-*

дать Бога и дар благодати одного человека, Иисуса Христа (τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ), стали изобиловать на многих» (*Римл* 5.15); неожиданное для Павла прямое и без объяснений обозначение Христа как *человека* (ср., однако, второпавлово *1Тим* 2.5 «Ибо один Бог, один и посредник (μεσίτης) между Богом и людьми — человек Христос Иисус (ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς)») можно, видимо, объяснить, обратившись к тексту *1Кор* 15.47, где апостол называет Адама «земным человеком» (ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός), а Христа, ему в противоположность, «человеком с неба» (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), т.е. имеющим божественную природу (разумеется, если не видеть здесь очередную метафору Павла, в которой ἐξ οὐρανοῦ имеет значение «внеземного совершенства»; ср. русск. «неземная красота», «небесное создание» и т.п.; о метафорическом языке Павла см. Хосроев 2018: 38–39); ср. примеч. 21 о *Гал* 1.1.

¹⁶ Строго говоря, термин «адоптионизм» был ключевым в ереси VIII в., исповедовавшей учение о том, что Иисус, будучи человеком, не был подлинным сыном Бога, а лишь «усыновленным» (secundum adoptionem = υἰοθεσίαν; см. след. примеч.); с легкой руки *Адольфа Харнака* (Harnack 1888: 159 сл.) термин стал применяться и в отношении тех раннехристианских представлений, согласно которым Иисус был человеком, получившим божественный статус (Cross 1997: 19–20); ср. “...‘Adoptionism’ is the technical term for that later view which *denied* Christ’s pre-existence deity — he was only a man adopted by God as Son at his Jordan baptism” (Dunn 1989: 62; курсив автора. — *А.Х.*); “In terms of later theology, this description of Jesus’ sonship (scil. *Римл* 1.3–4) would be called ‘adoptionism’: Jesus was not born God’s Son, but became Son of God by the resurrection” (Sanders 2015: 619) и более осторожно далее: “from reading Rom. 1.1–6, however, we do not know in what sense Christ was a ‘son’” (ibid.: 709). О том, что в этом пассаже, *противоречащем* другим его высказываниям, Павел использовал старую (имевшую хождение уже до него) иудео-христианскую христологическую формулу, которая восходит “auf die erste judenchristliche Gemeinde in Jerusalem”, см. Hengel 1975: 95; ср.: “die Aufnahme einer solchen Formel, die wohl ein judenchristliches Bedkenntnis darstellt” (Schweizer 1955: 55, примеч. 238; 101); “Aufbau und Inhalt (этой формулы) weisen auf ein palästinisch-urgemeindliches Denken und eine ältere Christologie hin: ‘Sohn Gottes’ wird Jesus erst durch die Auferstehung” (Michel 1978: 73); “...is pre-Pauline and must be part of the original formula. Unlike Paul himself the formula *does not presuppose the preexistence and divine sonship of the earthly Jesus*” (Käsemann 1980: 11–12; курсив мой. — *А.Х.*); “die vorpaulinische Formel” (Hahn 2011: 205); “the (probably) pre-Pauline formula” (Dunn 1989: 33). Можно также допустить, что, обращаясь к христианам в Риме, представленным не только христианами-эллинистами, но и иудео-христианами, которые к этому времени уже стали возвращаться в Рим из изгнания, последовавшего за указом Клавдия об изгнании из города иудеев (49 г.; Suet., *Claud.* 25.4; подробнее о положении дел в христианских общинах Рима см. Stuhlmacher 1989: 12–13), Павел вполне намеренно использовал выражение, которое не столь резало слух последним, не могущим даже и подумать о том, что у Бога мог быть сын в смысле прямого сыновства (ср. Павел был “careful to avoid language which would alienate his readers”, Knox 1948: 230), но сам термин «усыновление» он здесь не использует. О том, что за высказыванием *Римл* 1.3 сл. стоит старое представление об «интронизации царя», “gedacht im Modell der Adoption durch Gott”, хотя теперь решающим событием, приведшим к «усыновлению», является «воскресение Иисуса» (“Mit der Erweckung steht Jesus als ‘Sohn’ in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott und ist durch ihn für seine Aufgabe legitimiert”), см. Schreiber 2015: 68–69.

¹⁷ Хотя Павел никогда подробно не останавливается на этой проблеме; ср. «Bei Paulus <...> finden wir keinerlei *Spekulation* über diese Präexistenz; sie wird von ihm einfach als Gegebenheit angenommen» (Cullmann 1963: 172–173; курсив автора. — *А.Х.*); ср. “To be sure, Paul does have a preexistence Christology (1Cor 8.6; 2Cor 8.9; Rom 8.3; Phil 2.6–11; different is Rom 1.3 f)” (Betz 1979: 206, примеч. 47); по поводу *Римл* 1.3 сл. см. пред. примеч.

ны, то послал Бог дух Сына своего в ваши сердца <...>, так что ты уже не раб, но сын»²¹.

Эти слова могут предполагать, что Иисус, хотя и «рожденный женщиной», еще до своего воскресения был «Сыном» уже тогда, когда Бог *посылал* его в мир, т.е. пред-

¹⁸ Ср. «Бог послал своего Сына (на землю) в подобии плоти греха...» (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοίωματι σαρκὸς ἁμαρτίας; Римл 8.3; ср. перевод “dans une chair semblable à celle du péché” Leenhardt 1995: 116; коммент. к этому пассажи появится в Ч. 2.2); а также: Бог «не пощадил *собственного сына* (τοῦ ἰδίου υἱοῦ), но предал его за всех нас...» (Римл 8.32; здесь, возможно, следует видеть отголосок *Быт* 22.16 с рассказом об Аврааме, «не пощадившем сына своего возлюбленного»).

¹⁹ При этом традиция о «непорочном зачатии» (см. примеч. 5) Павлу не была известна (ср. “He may not have known the story of the Holy Spirit and Mary’s virginity” — Sanders 2015: 619); для него, как и для той христианской традиции, которую он усвоил, Иисус был рожден так же, как и все остальные земные люди; при этом, признавая наличие «божественного» в Христе, он нигде не пытается пояснить, как именно это «божественное» возникло в земном Иисусе (“...über die Art, wie die göttliche Wesenheit hier auf Erden erschienen sei, hat Paulus kaum reflektiert”; Bousset 1913: 183). Ср. еще одно недоумение, вызванное чтением *Гал* 4.4 “Noch unklarer ist wie Paulus sich *das Verhältnis der Menschwerdung des Präexistenten zur Geburt* gedacht hat. Streng genommen schließt sich beides aus. Der im Himmel seit Urzeiten lebende Menschensohn kann doch eigentlich nur als fertige Persönlichkeit herabsteigen; daß er noch durch die Geburt von Weibe hindurch mußte (Gal. 4.4), läßt sich damit verstandesmäßig kaum vereinigen. Denn in der Geburt entsteht doch ein neues Wesen, das vorher nicht vorhanden war <...> Es zeigt sich hier wieder, daß die Überlieferung vom Leben Jesu, des Sohnes Davids, mit der Lehre vom präexistenten Sohne Gottes in Wahrheit nicht zu vereinigen war” (Weiss 1917: 378–379; курсив мой. — А.Х.). Это верное наблюдение со всей наглядностью свидетельствует, что перед трудностью (и логической невозможностью) объяснить такой парадокс оказывался, конечно, далеко не один ставший христианином Павел. Что и говорить, что вникнуть в этот парадокс никак не мог иудей Трифон, который на увещевания Иустина принять христианскую веру, сначала просит его: «Докажи нам, <...> что тот, который, по твоим словам, был распят и вознес на небо, есть Христос Божий (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ)» (*Dial.* 39.7), а затем продолжает: «(Твое утверждение) кажется мне парадоксальным (παράδοξός τις), и его невозможно доказать, ибо ты говоришь, что этот Христос является Богом, существующим изначала до всех веков, затем он был рожден, став человеком» (...προϋλάττειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομείναι: *ibid.* 48.1).

²⁰ Римский юридический термин adoptio (= *υιοθεσία*) у Павла 5 раз (подробно Lyall 1969); кроме него нигде ни в *B3*, ни в *H3*; об «усыновлении» в греко-римском мире вообще см. Lindsay 2009.

²¹ ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικὸς <...>, ἵνα τὴν *υιοθεσίαν* (adoptionem filiorum в Vulg.; см. пред. примеч.) ἀπολάβομεν. ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν (или ἡμῶν) <...> ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός (*Гал* 4.4–7); предполагали, что в этой фразе мы имеем дело еще с до-Павловой моделью (“ein vorpaulinisches Verkündigungsschema” Mußner 1988: 272). Грамматически перевод этой фразы, начиная с ὅτι δὲ ἐστε, не вызывает трудностей, но очевидна неуклюжесть самого высказывания: ведь если верующий уже «сын Бога» (ὅτι δὲ ἐστε υἱοί), то зачем посылать ему еще «духа Сына», в результате чего получивший его опять-таки становится «сыном»? Вероятно, смысл фразы, будь она правильно составлена, был таким: «а вы потому (διὰ τοῦτο δέ) являетесь (стали) сынами, что (ὅτι) Бог послал в вас духа Сына, так что (ὥστε) и вы сами стали сынами». Понимание фразы в значении «предсуществования Сына» можно допустить, если, конечно, не предполагать, что Павел назвал здесь Иисуса «Сыном» *sub specie* его уже состоявшегося воскресения, являющегося гарантией будущего воскресения из мертвых (ср. *1Кор* 15.13–14); именно на этой вере покоилось «христианство» апостола, который, сам не видевший Иисуса при жизни (ср., однако, на основе *2Кор* 5.16 гипотезу о том, что Павел все-таки видел Иисуса, когда тот еще был жив; обзор: Fraser 1971) и уверовавший в него после его смерти (т.е. тогда, когда вера в воскресение Иисуса стала фундаментом учения), верил в то, что Иисус — это Сын *par excellence*, которого, рожденного женщиной (γενόμενον ἐκ γυναικός), Бог, воскресив, избрал на эту роль, удостоив его некоего *сверхчеловеческого* статуса; ср. слова Павла о себе, в которых он противопоставляет Иисуса простым смертным, хотя эксплицитно и не наделяет его божественным статусом: «Павел, апостол не от людей и не от какого-то человека, но через Иисуса Христа и (через) Бога Отца, поднявшего его из мертвых» (*Гал* 1.1; ср. *ibid.* 1.12, 15–16, но ср. *Римл* 5.15 примеч. 15).

существовал как божество²², но с равным основанием можно также допустить, что мысль этой фразы заключалась в следующем: наше «усыновление», т.е. назначение нас «сынами Бога», происходит по образу «усыновления» Иисуса с той лишь разницей, что Бог «назначил» (избрал) Иисуса «Сыном» только после его воскресения (как это видим в *Римл* 1.4), а верующих в Иисуса он сделал «сынами Бога», после того как послал в них «дух Сына», или «дух усыновления», обратив их от неверия к вере²³.

Из приведенных примеров пока осталось неясным, считал ли Павел «сыновство» Иисуса подлинным, или использовал это понятие в традиционном иудейском значении (см. примеч. 10); ведь сочетание «сын Бога», буквально понятое, предполагает, что сын Бога сам является Богом, а обозначения «бог» применительно к Иисусу апостол всячески избегает²⁴. Для прояснения вопроса обращусь в следующей части статьи к другим пассажам из его посланий, а именно *Флп* 2.6–9; *Римл* 8.3; *Кол* 1.15–20.

²² См., например, “In Gal 4.4; Röm 8.3 verbindet sich mit der Sendung des Sohnes die Präexistenzvorstellung” (Schnelle 2014: 475; курсив мой. — А.Х.); ср.: “pre-existent state” (Burton 1920: 217); богословие Павла, “die von der göttlichen Präexistenz Jesu Christi überzeugt ist (Röm 8.3; Phil 2.5–11)...” (Kuss 1963: 8); “die Präexistenzchristologie” (Mußner 1988: 272); ср. по поводу *Гал* 4.4 сл.: “Eine mögliche Präexistenz und Sündlosigkeit Jesu werden dabei nicht thematisiert” (Schreiber 2015: 98). Синонимичные глаголы πέμπω и ἐξαποστέλλω, «посылаю», выступают у Павла не в «протологическом» значении, т.е. не в значении, что Бог послал своего предсуществующего сына («с небес»), а лишь в значении, что Бог дал возможность тому, кого он избрал своим Сыном, явить себя среди людей (для их спасения); ведь в конечном счете когда синоптики, ничего не знающие о «предсуществовании Иисуса» (см. примеч. 3) передают его слова о том, что его на проповедь «послал Отец» (*Мк* 9.37 и пар., *Мф* 15.24 и т.д.), они имеют в виду именно это значение глагола ἀποστέλλω; ср. Dunn 1989: 40.

²³ В высказываниях апостола на тему «усыновления» мы видим определенный разнобой: так, чуть выше обращаясь к пастве, Павел утверждал: «Ибо все вы (уже) сыны Бога через веру (διὰ τῆς πίστεως) в Иисуса Христа» (*Гал* 3.26; по поводу следующих далее стихов 27–28 о «крещении» см. Хосроев 2018: 38, примеч. 91–92), т.е., чтобы стать «сынами Бога», достаточно было «веры»; в другом послании он говорит: «...ибо все, которых ведет дух Бога, суть сыны Бога (υἱοὶ θεοῦ); ведь <...> вы приняли дух усыновления (πνεῦμα υἰοθεσίας = spiritum adoptionis filiorum in Vulg.), в котором зываем: „Авва Отче“; этот самый дух свидетельствует нашему духу (scil. уму, сознанию), что мы (уже) дети Бога (τέκνα τοῦ θεοῦ)» (*Римл* 8.14–16; ср. *Гал* 4.6), а чуть далее читаем: «Мы воздыхаем, ожидая усыновления (и) искупления нашего тела» (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν: *Римл* 8.23), т.е. усыновление еще не наступило и, вероятно, должно наступить вместе с «искуплением», т.е. с освобождением (от) тела, когда верующий начнет жить «не по плоти» (οὐ <...> κατὰ σάρκα ζῆν), а «духом умерщвляя дела тела» (πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος: ibid. 8.12–13); ведь «если Христос в вас, то тело мертво для греха...» (ibid. 8.10). О том, что Отец «в любви выбрал нас (ἐξελέξατο ἡμᾶς) для себя еще до основания мира (πρὸ καταβολῆς κόσμου), предопределив нас к усыновлению через Иисуса Христа (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), <...> чтобы мы были святыми и непорочными перед ним (scil. чтобы мы стали „детьми Бога“), <...> в котором мы имеем искупление через его кровь (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ)...», см. второпавлово *Ефес* 1.4 сл.; о том, что Отец искал погибшие души, чтобы вновь оживить их «через усыновление» (διὰ τῆς υἰοθεσίας) см. апокрифическое послание Павла к коринфянам (IV.8).

²⁴ Исключением является далекий от однозначного понимания пассаж *Римл* 9.4–5, в котором читаем: ...Ἰσραηλίται, ὧν ἡ υἰοθεσία <...> ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, «...израильяне, у которых есть усыновление <...> и от которых (происходит) Христос по плоти, сущий надо всем Бог, благословен(ный) вовеки»; вопрос о том, имеется ли здесь в виду Христос как Бог (т.е. ὁ ὢν является относительным предложением, определяющим ὁ Χριστὸς), или речь идет о самом Боге (т.е. после κατὰ σάρκα следует поставить точку и начать новое предложение, являющееся евлогией Богу), едва ли можно решить безоговорочно; с точки зрения грамматики более правдоподобным представляется первый ответ, но если учитывать уникальность использования Павлом понятия θεός применительно к Христу, предпочтительнее, на мой взгляд, оказывается второй вариант; в пользу первого см. Michel 1978: 296–298 с выводом: «θεός meint keine Identifizierung mit Gott, sondern im Sinn von 2Kor 5, 19; Phil 2, 6; Kol 1, 15 die göttliche Existenz des Chris-

Продолжение следует

Сокращения

ВЗ — Ветхий Завет
 НЗ — Новый Завет
 HTR — Harvard Theological Review
 JBL — Journal of Biblical Literature
 ННС — рукописи из Наг Хаммади
 NT — Novum Testamentum
 NTS — New Testament Studies
 RB — Revue Biblique
 SJT — Scottish Journal of Theology
 VC — Vigiliae Christianae
 ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Гностические тексты

ЕвФил — «Евангелие от Филиппа» (ННС II.3)
2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (ННС VII.2)

Литература

- Антушева 2005 — *Антушева Е.* К этимологии христианской лексики. Дисс. на соискание уч. ст. magister artium по русскому языку. Тарту: Тартуский ун-т, 2005.
- Хосроев 2007 — *Хосроев А.Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. Филологический ф-т СПб. Гос. университета, 2007.
- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Хосроев 2018 — *Хосроев А.Л.* О слове $\chi\omega\kappa\eta\iota$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon\varsigma$? $\beta\omicron\lambda\eta\tau\iota\sigma\mu\alpha$?) в *2СлСиф* 58.15–16 (ННС VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2018. Том 15. № 1 (вып. 32). С. 17–52.
- Хосроев 2019 — *Хосроев А.Л.* Докетическая христология в раннем христианстве. Ч. 1 // Письменные памятники Востока. 2019. Том 16. № 3 (вып. 38). С. 27–53.
- Burton 1920 — *Burton E.D.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians. New York: Ch. Scribner's Sons, 1920.
- Bauckham 1978 — *Bauckham R.* The Sonship of the Historical Jesus in Christology // SJT. 1978. Vol. 31. P. 245–260.
- Berger 1971 — *Berger K.* Zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel // NTS. 1971. Bd. 17. S. 391–425.
- Betz 1979 — *Betz H.D.* A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Black 1971 — *Black M.* The Christological Use of the Old Testament in the New Testament // NTS. 1971. Vol. 18. P. 1–14.
- Boismard 1953 — *Boismard M.-É.* Constitué Fils de Dieu (Rom. I, 4) // RB. 1953. Vol. 60. P. 5–17.

tus...» (297); ср. Dunn 1989: 45, где автор, разобрав все варианты, замечает: "...the punctuation intended by Paul and the meaning of the doxology is too uncertain for us to place any great weight on it. <...> Whatever the correct reading of the text it is by no means clear that Paul thinks of Christ here as pre-existent god"; впрочем, надежных оснований считать, что в *Римл* 9.4–5 Павел говорит именно о «предсуществовании» Христа, кажется, нет; о том, что в этом пассаже апостол имеет в виду " 'blessing' to 'the God who is over all', a kind of devotional speech derived from Jewish practice (the *berakah*, in which the worshiper[s] 'bless' God", см. Hurtado 2003: 152, примеч. 177.

- Borg–Wright 1999 — *Borg M.J., Wright N.T.* The Meaning of Jesus. Two Visions. HarperCollins e-books, 1999.
- Bousset 1913 — *Bousset W.* Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1913.
- Brandon 1951 — *Brandon S.G.F.* The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity. London: S.P.C.K., 1951.
- Brown 1993 — *Brown R.E.* The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New York et al.: Doubleday, 1993.
- Brown 1977 — *Brown S.* The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel // *Studia Theologica*. 1977. Vol. 31. P. 21–32.
- Cook 2017 — *Cook J.G.* Resurrection in Paganism and the Question of an Empty Tomb in 1 Corinthians 15 // *NTS*. 2017. Vol. 63. P. 56–75.
- Craig 1989 — *Craig W.L.* On Doubts about the Resurrection // *Modern Theology*. 1989. Vol. 6. P. 53–75.
- Craig–Lüdemann 2000 — Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate between William L. Craig and Gerd Lüdemann / Ed. by P. Copan and R.K. Tacelli. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Craig–Sinnott–Armstrong 2004 — *Craig W.L., Sinnott-Armstrong W.* God? A Debate between a Christian and an Atheist. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Cross 1997 — The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L. Cross. 3rd ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Cullmann 1956 — *Cullmann O.* The Necessity and Function of Higher Criticism // *Cullmann O.* The Early Church. Studies in Early Christian History and Theology / Ed. by A.J.B. Higgins. Philadelphia: Westminster Press, 1956. P. 3–20.
- Cullmann 1963 — *Cullmann O.* Die Christologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963.
- Daniélou 1958 — *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai: Desclée & Co., 1958.
- Davis 1984 — *Davis S.T.* Is it Possible to Know that Jesus was Raised from the Dead? // *Faith and Philosophy*. 1984. Vol. 1. P. 147–159.
- Dunn 1989 — *Dunn J.D.G.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. London: SCM Press Ltd, 1989.
- Dunn 1998 — *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998.
- Fitzmyer 1974 — *Fitzmyer J.A.* The Qumran Scrolls, the Ebionites and Their Literature // *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Montana: Scholars' Press, 1974. P. 435–480.
- Fitzmyer 1981 — *Fitzmyer J.A.* New Testament *Kyrios* and *Maranatha* // *Fitzmyer J.A.* To Advance the Gospel. New Testament Studies. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 1998. P. 218–235.
- Førland 2008 — *Førland T.E.* Acts of God? Miracles and Scientific Explanation // *History and Theory*. 2008. Vol. 47. P. 483–494.
- Fraser 1971 — *Fraser J.W.* Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More // *NTS*. 1971. Vol. 17. P. 293–313.
- Häkkinen 2005 — *Häkkinen S.* Ebionites // *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"* / Ed. by A. Marjanen and P. Luomanen. Leiden; Boston: Brill. 2005. P. 247–278.
- Hahn 2011 — *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Harnack 1888 — *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg: i.B., J.C.R. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- Hengel 1975 — *Hengel M.* Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- Hooke 1962 — *Hooke S.H.* The Translation of Romans I.4 // *NTS*. 1962. Vol. 9. P. 370–371.

- Hume 1921 — *Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding... Chicago: The Open Court Publ. Co., 1921.
- Hurtado 2003 — *Hurtado L.W.* Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2003.
- Jewett 2006 — *Jewett R.* Romans. A Commentary / Assisted by R.D. Kotansky. Ed. by E.J. Epp. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Johnston 1992 — *Johnston G.* Should the Synoptic Evangelists be Considered as Theologians // Studies in Religion / Sciences Religieuses. 1992. No. 21.2. P. 181–190.
- Käsemann 1960 — *Käsemann E.* Die Anfänge christlicher Theologie // ZThK. 1960. Bd. 57. S. 162–185.
- Käsemann 1980 — *Käsemann E.* Commentary on Romans / Transl. and ed. by G.W. Bromiley. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980
- Keller 1988 — *Keller J.A.* Contemporary Christian Doubts about Resurrection // Faith and Philosophy. 1988. Vol. 5. P. 40–60.
- Klijn, Reinink 1973 — *Klijn A.F.J., Reinink G.J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973.
- Knox 1948 — *Knox W.L.* The “Divine Hero” Christology in the New Testament // HTR. 1948. Vol. 41. P. 229–249.
- Kümmel 1972 — *Kümmel W.G.* Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus // NTS. 1972. Bd. 18. S. 457–458.
- Kuss 1959–1978 — *Kuss O.* Der Römerbrief. Lief. 1–3.2. Aufl. Regensburg, Verl. Friedrich Pustet, 1959, 1963, 1978.
- Leenhardt 1995 — *Leenhardt F.J.* L'Épître de saint Paul aux Romains. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995.
- Licona 2010 — *Licona M.R.* The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach. Nottingham: Apollos, 2010.
- Lietzmann 1926 — *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn: A. Marcus and E. Weber's Verlag, 1926.
- Lietzmann 1928 — *Lietzmann H.* Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer. 3. Aufl. Tübingen: Verl. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928 (HNT. 8).
- Lindsay 2009 — *Lindsay H.* Adoption in the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lüdemann 2002 — *Lüdemann G.* Glaube und Wissen: ein Vortrag für solche, die dem Christentum entwachsen sind und trotzdem weiter nach seiner Wahrheit suchen // Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of H. Räisänen / Ed. by I. Dunderberg et al. Leiden et al.: Brill, 2002. S. 553–564.
- Luz 2001 — *Luz U.* Matthew 8–20. A Commentary / Transl. by W.C. Linss. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Lyall 1969 — *Lyall F.* Roman Law in the Writings of Paul: Adoption // JBL. 1969. Vol. 88. P. 458–466.
- Marshall 2004 — *Marshall I.H.* New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel. Leicester: Apollos, 2004.
- Michel 1978 — *Michel O.* Der Brief an die Römer. 5. bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1978.
- Moo 1996 — *Moo D.J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996.
- Moore 1997 — *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997.
- Munck 1960 — *Munck J.* Jewish Christianity in Post-Apostolic Times // NTS. 1960. Vol. 6. P. 103–116.
- Mußner 1988 — *Mußner F.* Der Galaterbrief. 5. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1988.

- Nock 1972 — *Nock A.D.* “Son of God” in Pauline and Hellenistic Thought // *Nock A.D. Essays on Religion and the Ancient World. II* / Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1972. P. 928–939.
- Nygren 1949 — *Nygren A.* Commentary on Romans. Philadelphia: Fortress Press, 1949.
- Parry 1921 — *Parry J.* The Epistle of Paul the Apostle to the Romans / Ed. with Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Petersen 1992 — *Petersen W.L.* The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th “Demonstration” // VC. 1992. Vol. 46. P. 241–256.
- Petersen 2001 — *Petersen W.L.* Constructing the Matrix of Judaic Christianity from Texts // *Le Judéo-Christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6–10 juillet 1998* / Publ. sous la direction de S.C. Mimouni. Paris: Les éditions du Cerf, 2001. P. 126–146.
- Pierre 1988–1989 — *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés. Tome I: Exposés I–X; Tome II: Exposés XI–XXIII* / Traduction du syriaque, introduction, notes et index par Marie-Joseph Pierre. Paris: Cerf, 1988–1989 (= Sources chrétiennes, 349, 359).
- Romaniuk 1962 — *Romaniuk K.* L’origine des formules pauliniennes “Le Christ s’est livré pour nous”, “Le Christ nous a aimés et s’est livré pour nous” // NT. 1962. Vol. 5. P. 55–76.
- Sanders 1993 — *Sanders E.P.* The Historical Figure of Jesus. Allen Lane: The Penguin Press, 1993.
- Sanders 2015 — *Sanders E.P.* Paul. The Apostle’s Life, Letters, and Thought. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Schenke 1997 — *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3)* / Neu hrsg., übers. u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin: Akad.-Verlag, 1997 (TU. 143).
- Schmithals 1988 — *Schmithals W.* Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988.
- Schnelle 2014 — *Schnelle U.* Paulus. Leben und Denken. 2. Aufl. Berlin et al.: Walter de Gruyter, 2014.
- Schoeps 1949 — *Schoeps H.J.* Theologie und Geschichte des Judentums. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949.
- Schreiber 2015 — *Schreiber S.* Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament. Neukirchen; Vluyn: Neukirchener Verl., 2015.
- Schweizer 1955 — *Schweitzer E.* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich: Zwingli-Verl., 1955.
- Siegert 2003 — *Siegert F.* Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament // The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature / Ed. by P.J. Tomson et al. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003 (WUNT, 158). P. 74–105.
- Stuhlmacher 1989 — *Stuhlmacher P.* Der Brief an die Römer. Göttingen u. Zürich: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989.
- Taylor 1920 — *Taylor V.* The Historical Evidence for the Virgin Birth. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Taylor 1990 — *Taylor J.E.* The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention? // VC. 1990. Vol. 44. P. 313–334.
- Verseput 1987 — *Verseput D.J.* The Role and Meaning of the “Son of God” Title in Matthew’s Gospel // NTS. 1987. Vol. 33. P. 532–556.
- Ware 2014 — *Ware J.* The Resurrection of Jesus in the Pre-Pauline Formula of 1 Cor 15.3–5 // NTS. 2014. Vol. 60. P. 475–478.
- Weiss 1917 — *Weiss J.* Das Urchristentum. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1917.
- Wickings 1977 — *Wickings H.F.* The Nativity Stories and Docetism // NTS. 1977. Vol. 23. P. 457–460.

References

- Antusheva, Elena. *K etimologii khristianskoi leksiki. Diss. na soiskanie stepeni magister artium po russkomu iazyku* [On the Etymology of Christian Vocabulary]. Tartu: Universitet, 2005 (in Russian).

- Aphraate le Sage Persan, Les Exposés. Tome I: Exposés I-X; Tome II: Exposés XI-XXIII.* Traduction du syriaque, introduction, notes et index par Marie-Joseph Pierre. Paris: Cerf, 1988 et 1989 (= Sources chrétiennes, 349 et 359) (in French).
- Burton, Ernest De Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians.* New York: Ch. Scribner's Sons, 1920 (in English).
- Khosroev, Alexandr L. *Istoriia manikheistva (Prolegomena)* [History of Manichaeism (Prolegomenon)]. St. Petersburg: Filolog. fakultet, 2007 (in Russian).
- Khosroev, Alexandr L. *Drugoie blagovestie II. Kristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochineniia* [A Different Gospel II. Christian Gnostics of the 2–3 Centuries: Their Beliefs and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Khosroev, Alexandr L. “O slove $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon\text{?}$ $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha\text{?}$) vo 2SISif 58.15–16 (NHC VII.2) i o rannekhristsianskom ‘kreshchenii’” I [On the Word $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon\text{?}$ $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha\text{?}$) in the “Second Logos of the Great Seat” 58.15–16 (NHC VII.2) and Early Christian “Baptism” Generally]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2018, vol. 15, no. 1 (issue 32), pp. 17–52 (in Russian).
- Bauckham, Richard. “The Sonship of the Historical Jesus in Christology”. *SJT*, 1978, no. 31, pp. 245–260 (in English).
- Berger, Klaus. “Zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel”. *NTS*, 1971, Bd. 17, S. 391–425 (in German).
- Betz, Hans Dieter. *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia.* Philadelphia: Fortress Press, 1979 (in English).
- Black, Matthew. “The Christological Use of the Old Testament in the New Testament”. *NTS*, 1971, no. 18, pp. 1–14 (in English).
- Boismard, Marie-Émile. “Constitué Fils de Dieu (Rom. I.4)”. *RB*, 1953, no. 60, pp. 5–17 (in French).
- Borg, Marcus J., Wright, Nicholas T. *The Meaning of Jesus. Two Visions.* HarperCollins e-books, 1999 (in English).
- Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1913 (in German).
- Brandon, Samuel George F. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity.* London: S.P.C.K., 1951 (in English).
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke.* New York et al.: Doubleday, 1993 (in English).
- Brown, Schuyler. “The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel”. *Studia Theologica*, 1977, no. 31, pp. 21–32 (in English).
- Cook, John Granger. “Resurrection in Paganism and the Question of an Empty Tomb in 1 Corinthians 15”. *NTS*, 2017, no. 63, pp. 56–75 (in English).
- Craig, William Lane. “On Doubts about the Resurrection”. *Modern Theology*, 1989, no. 6, pp. 53–75 (in English).
- Craig, William L. and Lüdemann, Gerd. *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate.* Ed. by P. Copan and R.K. Tacelli. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000 (in English).
- Craig, William L. and Sinnott-Armstrong, Walter. *God? A Debate between a Christian and an Atheist.* Oxford: Oxford University Press, 2004 (in English).
- Cross, Frank Leslie (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* 3rd ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997 (in English).
- Cullmann, Oscar. “The Necessity and Function of Higher Criticism”. In: Cullmann, Oscar. *The Early Church. Studies in Early Christian History and Theology.* Ed. by A.J.B. Higgins. Philadelphia: Westminster Press, 1956, pp. 3–20 (in English).
- Cullmann, Oscar. *Die Christologie des Neuen Testaments.* 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963 (in German).
- Daniélou, Jean. *Théologie du Judéo-Christianisme.* Tournai: Desclée & Co., 1958 (in French).
- Davis, Stephen T. “Is it Possible to Know that Jesus was Raised from the Dead?” *Faith and Philosophy*, 1984, no. 1, pp. 147–159 (in English).

- Dunn, James D.G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. London: SCM Press Ltd, 1989 (in English).
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ., 1998 (in English).
- Fitzmyer, Joseph A. "The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature." In: Fitzmyer, Joseph A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Montana: Scholars' Press, 1974, pp. 435–480 (in English).
- Fitzmyer, Joseph A. "New Testament *Kyrios* and *Maranatha*". In: Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*. 2nd ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ., 1998, pp. 218–235 (in English).
- Førland, Tor Egil. "Acts of God? Miracles and Scientific Explanation". *History and Theory*, 2008, no. 47, pp. 483–494 (in English).
- Fraser, John W. "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V.16 Once More". *NTS*, 1971, no. 17, pp. 293–313 (in English).
- Häkkinen, Sakari. *Ebionites. A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*. Ed. by A. Marjanen and P. Luomanen. Leiden–Boston: Brill, 2005, pp. 247–278 (in English).
- Hahn, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (in German).
- Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg i. B., J.C.R. Mohr (Paul Siebeck), 1888 (in German).
- Hengel, Martin. *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975 (in German).
- Hooke, Samuel Henry. "The Translation of Romans I.4". *NTS*, 1962, no. 9, pp. 370–371 (in English).
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding...* Chicago: The Open Court Publ. Co., 1921 (in English).
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2003 (in English).
- Jewett, Robert. *Romans. A Commentary*. Assisted by R.D. Kotansky. Ed. by E.J. Epp. Minneapolis: Fortress Press, 2006 (in English).
- Johnston, George. "Should the Synoptic Evangelists be Considered as Theologians". *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 1992, no. 21.2, pp. 181–190 (in English).
- Käsemann, Ernst. "Die Anfänge christlicher Theologie". *ZThK*, 1960, Bd. 57, S. 162–185 (in German).
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Transl. and ed. by G.W. Bromiley. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980 (in English).
- Keller, James A. "Contemporary Christian Doubts about Resurrection". *Faith and Philosophy*, 1988, no. 5, pp. 40–60 (in English).
- Klijn, Albertus Frederick J. and Reinink, G.J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden: Brill, 1973 (in English).
- Knox, Wilfred L. "The 'Divine Hero' Christology in the New Testament". *HTR*, 1948, no. 41, pp. 229–249 (in English).
- Kümmel, Werner Georg. "Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus". *NTS*, 1972, Bd. 18, S. 457–458 (in German).
- Kuss, Otto. *Der Römerbrief. Lief. 1–3*. 2. Aufl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 1959, 1963, 1978 (in German).
- Leenhardt, Franz J. *L'Épître de saint Paul aux Romains*. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995 (in French).
- Licona, Michael R. *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach*. Nottingham: Apollos, 2010 (in English).
- Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn: A. Marcus and E. Weber's Verlag, 1926 (in German).

- Lietzmann, Hans. *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1928 (HNT, 8) (in German).
- Lindsay, Hugh. *Adoption in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (in English).
- Lüdemann, Gerd. “Glaube und Wissen: ein Vortrag für solche, die dem Christentum entwachsen sind und trotzdem weiter nach seiner Wahrheit suchen”. In: *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*. Essays in Honour of H. Räisänen. Ed. by I. Dunderberg et al. Leiden et al.: Brill, 2002, pp. 553–564 (in German).
- Luz, Ulrich. *Matthew 8–20. A Commentary*. Transl. by W.C. Linss. Minneapolis: Fortress Press, 2001 (in English).
- Lyall, Francis. “Roman Law in the Writings of Paul: Adoption”. *JBL*, 1969, vol. 88, pp. 458–466 (in English).
- Marshall, Ian Howard. *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*. Leicester: Apollos, 2004 (in English).
- Michel, Otto. *Der Brief an die Römer*. 5. bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 (in German).
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ., 1996 (in English).
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997 (in English).
- Munck, Johannes. “Jewish Christianity in Post-Apostolic Times”. *NTS*, 1960, vol. 6, pp. 103–116 (in English).
- Mußner, Franz. *Der Galaterbrief*. 5. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1988 (in German).
- Nock, Arthur Darby. “Son of God” in Pauline and Hellenistic Thought. In: Nock, Arthur Darby. *Essays on Religion and the Ancient World*. II. Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1972 (in English).
- Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press, 1949 (in English).
- Parry, Reginald St. John. *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Ed. with Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1921 (in English).
- Petersen, William L. “The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th ‘Demonstration’”. *VC*, 1992, vol. 46, pp. 241–256 (in English).
- Petersen, William L. “Constructing the Matrix of Judaic Christianity from Texts”. In: *Le Judéochristianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6–10 juillet 1998*. Publ. sous la direction de S.C. Mimouni. Paris: Les éditions du Cerf, 2001, pp. 126–146 (in French).
- Romaniuk, Kazimierz. “L’origine des formules pauliniennes ‘Le Christ s’est livré pour nous’, ‘Le Christ nous a aimés et s’est livré pour nous’”. *NT*, 1962, vol. 5, pp. 55–76 (in French).
- Sanders, Ed Parish. *The Historical Figure of Jesus*. Allen Lane: The Penguin Press, 1993 (in English).
- Sanders, Ed Parish. *Paul. The Apostle’s Life, Letters, and Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2015 (in English).
- Schenke, Hans-Martin. *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II.3)*. Neu hrsg., übers. u. erklärt. Berlin: Akad.-Verlag, 1997 (TU, 143) (in German).
- Schmithals, Walter. *Der Römerbrief. Ein Kommentar*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988 (in German).
- Schnelle, Ugo. *Paulus. Leben und Denken*. 2. Aufl. Berlin et al.: Walter de Gruyter, 2014 (in German).
- Schoeps, Hans Joachim. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949 (in German).
- Schreiber, Stefan. *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2015 (in German).
- Schweitzer, Eduard. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. Zürich: Zwingli-Verl., 1955 (in German).
- Siebert, Folker. “Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament”. *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Ed. by

- P.J. Tomson et al. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003, pp. 74–105 (WUNT, 158) (in German).
- Stuhlmacher, Peter. *Der Brief an die Römer*. Göttingen u. Zürich: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989 (in German).
- Taylor, Vincent. *The Historical Evidence for the Virgin Birth*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Taylor, Joan E. “The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?” *VC*, 1990, vol. 44, pp. 313–334 (in English).
- Verseput, Donald J. “The Role and Meaning of the ‘Son of God’ Title in Matthew’s Gospel”. *NTS*, 1987, vol. 33, pp. 532–556 (in English).
- Ware, James. “The Resurrection of Jesus in the Pre-Pauline Formula of 1 *Cor* 15.3–5”. *NTS*, 2014, vol. 60, pp. 475–478 (in English).
- Weiss, Johannes. *Das Urchristentum*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1917 (in German).
- Wickings, H.F. “The Nativity Stories and Docetism”. *NTS*, 1977, vol. 23, pp. 457–460 (in English).

On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 2.1

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2020, volume 17, no. 4 (issue 43), pp. 33–51)
Received 26.07.2020.

Alexandr L. Khosroyev

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

According to the doctrine of so-called *docetic* Christology, earthly Jesus and heavenly Christ were two different persons; it was Jesus who suffered on the cross, Christ just entered Jesus' body for a while and abandoned it before his death on the cross; consequently, the suffering of Christ was *mere appearance*. On the basis of some passages from Gnostic texts containing examples of docetic Christology, the author attempts here to trace the origin of that concept, starting with the New Testament (Pt. 1: Synoptic Gospels); in this part of the article, he deals with Paul's and Deutero-Pauline letters (Pt. 2). *To be continued*.

Key words: Early Christianity, New Testament, Apostle Paul, docetism.

About the author:

Alexandr L. Khosroyev, Dr. Sci. (History), Researcher-in-Chief of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (akhos@mail.ru).