

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Praha 2013

Olexandr Tarasenko

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

Послание Иакова как иудео-христианская галаха: теологические, социальные и
этические аспекты

Ěpištola Jakuba jako židovsko-křest'anská halacha: teologické, socialní a etické aspekty

The Epistle of James as Judaeo-Cristian Halakhah: Theological, Social, and Ethical Aspects

ThDr. Kamila Veverková, ThD.

Olexandr Tarasenko

Аннотация

Данная дипломная работа содержит анализ различных аспектов Послания Иакова как иудео-христианской галахи, адресованной к евреям Диаспоры. По мнению автора работы, создатель Послания (традиционно – епископ иерусалимской церкви Иаков Праведный) написал свою энциклику к тем читателям, которые уже знали учения других иудейских и христианских миссионеров. Еврей-ригорист из Палестины представил собратьям в Диаспоре (которые *a priori* считались менее религиозными) свое понимание святости как результате искушений и осознанной бедности. В данной работе теологические, социальные и этические аспекты Послания рассмотрены через исторический контекст автора, т. е. его *Sitz im Leben*.

Annotation

This graduation thesis contains analysis of various aspects of the Epistle of James as Judeo-Christian halakhah addressed to the Diaspora Jews. according to an author's opinion, the author of the Epistle (traditionally, the bishop of Jerusalem church James the Just) wrote his encyclical to those readers who already knew the teachings of other Judaic and Christian missionaries. A Jew-rigorist from Palestine presented to co-brothers (who *a priori* were considered to be less religious) his understanding of holiness through temptations and deliberate poverty. In this paper, theological, social, and ethical aspects of the Epistle are researched through historical context of the author, i. e. his *Sitz im Leben*.

Ключевые слова

Иудаизм, Второй Храм, Иаков, Павел, апостолы, галаха, Палестина, Диаспора, энциклика, миссия, Мишна, раввинистическая традиция, фарисеи, иудео-христиане, эвиониты, ранняя Церковь

Key words

Judaism, Second Temple, James, Paul, apostles, Palestine, Diaspora, an encyclical, mission, the Mishnah, rabbinic tradition, the Pharisees, Judeo-Christians, Ebionites, the primitive Church

Благодарность

После долгих и плодотворных двух лет учебы и исследований на Гуситском факультете Карлова университета хочу выразить свою благодарность всему преподавательскому и административному коллективу, постоянно и охотно помогавшему мне в административных сложностях научного процесса, а особенно тем, кто радостно встретил меня в самом начале моих поисков хорошего места учебы – зам. декана факультета, доктору Камилле Веверковой, и декану факультета, профессору Яну Б. Лашеку. Также искренне благодарю своего преподавателя Нового Завета доктора Иржи Лукаша за наши постоянные и не законченные дискуссии о методах и сути библейской теологии, и в том числе – за критику данной дипломной работы.

V Praze,

Dne 11.04.2013

Olexandr Tarasenko

**Послание Иакова как иудео-христианская галаха:
теологические, социальные и этические аспекты**

План

Введение	7
Часть 1. Иудейский мир середины I в.	
1.1. Палестина и Diaspora	15
1.2. Религиозные изменения в иудаизме	21
1.3. Эпистолярный жанр в греко-римском и еврейском мирах	26
1.4. Галаха – происхождение и сущность	31
Часть 2. Послание и его автор	
2.1. Иаков (Праведный) в Новом Завете и традиции	36
2.2. Религиозная терминология и словарный запас автора	41
2.3. Структура и темы Послания	45
2.4. Адресат(ы)	49
2.5. Цель	51
Часть 3. Аспекты Послания в контексте Палестины и Diasпоры	
3.1. Теологические	57
3.2. Социальные	63
3.3. Этические	66
Заключение	69
Summary	79

Список сокращений

Словари и справочники

CPJ – *Corpus Papyrorum Judaicarum*

OLD – *Old Latin Dictionary*

TDNT – Kittel G., Friedrich G. (Eds). *Theological Dictionary of the New Testament*

Введение

Актуальность. Актуальность данной работы согласуется с актуальностью любого подобного исследования священных текстов, которые проводились в разных культурах начиная уже с глубокой древности. Яркие примеры этого встречаются у авторов классической Греции; при этом, эти авторы зачастую работали в разных жанрах. Так, Платон в диалогах и Аристотель в научных дискурсах обращались к Гомеру, просто цитируя или даже резко критикуя его, например: Plato. Rep. 379d («Гомер безрассудно заблуждается»); Arist. Poet. 1460a19 («Как надобно говорить неправду, – этому лучше всего научил всех остальных Гомер»).¹ В Новом Завете обращение к классическим текстам (Танаху) встречается также часто – это (в основном, с апологетическими целями) делали Иисус (Мк. 12:28-37 [пар.]; Ин. 10:34-38), апостол Павел (Гал. 3:16; 1 Кор. 14:21; Рим. 9:16-18), евангелисты (Мк. 1:2-3; Мф. 2:5-6) и автор Послания к Евреям (Евр. 10:5-7). Иногда апостолы обращались даже к апокрифам и греко-римским авторам: Иуд. 14-15; Деян. 17:28; Тит. 1:12; 1 Кор. 15:32–33. Необходимость обращения к древним текстам (в частности, Канону) наиболее четко заявлена в Ек. 1:9-11, где утверждаются два важных постулата: 1) история циклична, 2) люди забывчивы во всех поколениях - прошлых и будущих. И если Платон и Аристотель обращались к тем своим ярким предшественникам, которые опередили их всего лишь на несколько столетий, то Иисус и его апостолы обращались к текстам тысячелетней давности. Это свидетельствует, что современные проблемы могут и должны решаться на основании древних священных текстов, ставших *конституционным* (заповеди) или *прецедентным* (нарративным) правом.

Данная работа обращена к тексту середины (или начала второй половины) I в. н. э., единственному, оставшемуся после одного из ярких представителей раннего христианства, – иудео-христианина Иакова, лидера (епископа) иерусалимской общины. Для любого исследователя всегда важно наличие обоих типов свидетельств: 1) свидетельств саомго автора (т. е., его текста) и 2) внешних свидетельств о самом авторе.² В случае Иакова Праведного эти свидетельства (Послание Иакова, Деяния и *Церковная история* Евсевия) на

¹ О критике Гомера древними авторами см.: Тарасенко 2010:159–160.

² Baumgarten 1987:63: “When historical reconstruction of the nature of a person or a group is carried out under ideal circumstances, we should have two kinds of evidence: we should know the self description of the subject, and be able to compare this self description with the way the subject was seen by others. These two types of evidence give historians the perspective which should allow them to draw a well-rounded portrait of the nature of their subject”.

редкость непротиворечивы и рисуют нам портрет консервативного иудео-христианина (несмотря на сомнения еще в античности³), чьи принципиальные бедность и религиозная (почти фарисейская) строгость сделали его авторитетом как для Церкви (как минимум ее консервативного крыла), так и для иудеев, – ср. Гал. 2:9 и Eus. HE 2.1.2-5, 23.4-7; 7.19.1. Подобный персонаж интересен для любого (прежде всего – христианского) исследователя уже как личность, а затем и как автор. Изучение же его Послания поможет читателю понять некоторые особенности развития раннего христианства. Прежде всего это:

- 1) тип консервативного служителя Церкви,
- 2) законническое восприятие священных текстов,
- 3) ментальность религиозного человека фарисейского (= отделенческого) типа,
- 4) галахический тип религиозного мышления, т. е., такой, для которого четкая инструкция стоит выше философского дискурса.

Именно этим характерен данный персонаж и его галахическое Послание. В предлагаемой монографии они не могут быть разделены, что соответствует древнееврейскому пониманию учителя, жизнь которого должна совпадать с его учением (ср. Plut. Caes. 3; Sen. Ep. 20.2).

Источники и ограничения. Эта работа (как и любое другое исследование подобного типа) основывается на тщательном рассмотрении источников, прежде всего – еврейских и христианских текстов эпохи Второго Храма. С их помощью можно соотнести императивы и максимы нашего персонажа с его историческим контекстом, *Sitz im Leben*, т. е., тем миром консервативного палестинского иудаизма, который воспитал Иакова. Этот метод довольно известен и применим в библейском богословии.⁴ Сохранившиеся источники предоставляют ученому широкое поле для понимания эпохи автора и его ментальности. Их можно сгруппировать следующим образом.

1. *The proof-text* – непосредственно Послание Иакова, которое являет собой яркий пример галахического и эпистолярного жанров; как и требуют эти жанры, Послание содержит адресата, автора, гипотетических оппонентов, теологическую этику и моральные инструкции. Близость этого Послания к иным жанрам еврейской, греческой и эллинистической литератур⁵ расширяет поле исследования.

³ Davids 1988:3623.

⁴ Примеры такого подхода – Иеремиас 1999 [Jeremias 1971]; Sanders 1977; и др.

⁵ Обширный обзор см. в: Cheung 2003:5–52.

2. Внешние источники – Деяния апостолов, *Иудейские древности* Иосифа Флавия, *Церковная история* Евсевия Памфила; все они содержат разнообразные сведения об Иакове как личности, а также часть его высказываний. На основании этого комплекса можно составить сравнительно полный портрет того религиозного типа, к которому принадлежал Иаков (см. ниже).

3. Богатое наследие палестинского иудаизма – кумранские тексты и апокрифы, а также Мишна, Тосефта, (галахические и агадические) Мидраши и оба Талмуда; они содержат достаточно информации для воссоздания общей картины иудаизма I в., продуктом которого был иудео-христианин Иаков Праведный и его адресаты в Диаспоре.

4. Разнообразные греко-римские источники, которые помогают увидеть важность эпистолярного жанра и инструкций (галахи в еврейской культуре) еще до начала н. э., когда философы классической Греции (Платон, Аристотель и их ученики) уступили место моралистам *Pax Romana* (Цицерон, Валерий Максим, Сенека, Эпиктет, отчасти Плутарх и Авл Геллий).

Такое обилие источников дает исследователю достаточно прав для научных заключений и итоговых обобщений в его работе.

С другой стороны, все эти источники (как это часто бывает) имеют свои слабые стороны. Их можно разбить на 2 группы: 1) прямые (№ 1-2) и 2) косвенные (№ 3-4).

1. Само Послание слишком короткое (в сравнении с основными текстами апостола Павла) и, наверняка, не представляет всего спектра этики и теологии лидера иерусалимской общины.⁶ Оно также не имеет конкретного адресата, например, христианскую общину в каком-либо городе Диаспоры, что присуще посланиям апостола Павла. Точный адресат (= исторический контекст) помогает лучше понять *Sitz im Leben* автора, а значит помогает лучше понять и сам текст. К тому же, в явной полемике с теологией апостола Павла в Иак. 2:14-26 автор избегает прямых выпадов против того, кого он сам (или совместно с другими членами общины) заставил «вернуться» в лоно храмового иудаизма с его культом святости через жертвоприношения (Деян. 21:18-24).

2. Исторические свидетельства об Иакове хотя и разнообразны, но все же несколько односторонни. Деяния показывают его лишь пару раз в связи с какими-то событиями из жизни апостола Павла и ранней Церкви (Деян. 15, 21), Послание к Галатам упоминает его также вскользь (Гал. 1:19; 2:9, 12), а Иосиф Флавий – лишь однажды, да и то в связи с историей злоупотреблений первосвященника (Jos. AJ 20.8.1 §201-202). Наиболее

⁶ Об иерусалимском местоположении автора см.: Davids 1988:3624–3625.

информативно пишет Евсевий Памфил, епископ Кесарийский, который сообщает некоторые ранее неизвестные подробности, но весь его краткий рассказ (Eus. HE 2.1.2-5, 23.4-7; 7.19.1) построен более на описании святости Иакова и его кончины, чем на анализе его характера и теологических воззрений иудео-христианина.

3. Богатый литературный материал палестинского иудаизма создает многообразную картину иудейского мира эпохи Второго Храма, но ничего не сообщает об Иакове, его церкви и Послании. К сожалению, все они умалчивают об этом важном персонаже Нового Завета. *Пешер на Аваккума* (1QpHab) слишком неопределенно упоминает Праведного учителя и Человека лжи, чтобы проводить более-менее четкие аналогии с Иаковом и Павлом.⁷ Также и неясные упоминания раввинистической литературой неких Иаковок явно не относятся к «брату Господню». К этим упоминаниям относятся вопрос в ТВ. Meg. 23a («Иаков-мин [«еретик»] спросил равви Иуду») и история с предложением исцеления в Т. Hul. 2:22-23 (TJ. AZ 2, 40d; TB. AZ 27b):

Случай с равви Элазаром сыном Дама, племянником равви Измаила. Его укусила змея, и пришел Яков из Кефар-Самы (Сехании), чтобы лечить его во имя Иисуса сына Пантеры, и его не пустил равви Измаил. Он сказал ему: тебе это не дозволено, бен Дама. Он ответил: я приведу тебе доказательство, что он может меня лечить; но он не успел привести доказательства, как умер. Сказал равви Измаил: блажен ты, бен Дама, ибо ты ушел из мира благополучно и не разрушил ограды мудрецов, ибо кто разрушает ограду мудрецов, на того придет наказание, как сказано (Ек. 10:8): «кто разрушает ограду, того ужалит змей».

4. Греко-римские источники помогают многое понять в кардинальной смене жанров в литературе начале н. э., когда философские дискурс и рефлексия стали менее популярны, чем нравоучительные и инструктивные эпистолы. Однако, их польза только этим и ограничивается, так как они описывают греко-римский мир и вовсе не затрагивают перемены в мире иудейском.

Поэтому, следует признать, что наши источники позволяют сделать обоснованные заключения и обобщения, но, при этом, с нередкими оговорками, как то: «возможно», «можно допустить» и «следует полагать».

Методология и тезис. Подобное исследование традиционно требует использования историко-критического метода, который помогает понять препарированный текст как производное культуры его автора. Этот метод полярно отличается от метода читательской

⁷ Подробнее об этой гипотезе см.: Davies 1999; Painter 2001:46–47; Palumbo 2004:91–113.

реакции (*reader-response method*), который часто и неосознанно используется проповедниками в евангельских церквях. Главное достоинство историко-критического метода заключается в осознании привязанности текста к культуре и языку его автора. Если метод читательской реакции рассматривает текст как вневременное Слово, доступное для понимания читателя в любом (хорошем) переводе, то историко-критический метод позволяет увидеть *первоначальное* значение текста для его адресата (адресатов). Только после этого можно рассуждать о возможности и способах контекстуализации древнего текста, т. е., его релевантности современной культуре. Именно этим, кстати, в начале н. э. занимались фарисеи, которые придумали способы актуализации древнего текста (Торы) в современных им условиях.⁸

В отличие же от так-называемого поиска исторического Иисуса, где также применяется этот известный метод, случай Иакова Праведного не подразумевает разделения портрета героя на Иакова исторического и Иакова керигматического (или Иакова Нового Завета и Иакова Церкви). Этот персонаж Деяний важен не сам по себе (как в случае с Иисусом из Назарета), но как продукт палестинского иудаизма, из которого он много почерпнул для создания иудео-христианства в Иерусалиме и Диаспоре. Т. е., на месте Иакова мог оказаться любой иной родственник Иисуса из Назарета или даже кто-то из его апостолов (например, Фома с его требованием доказательств воскресения), исповедующий иудео-христианство и эвионизм, – методология, цель и суть исследования оказались бы теми же, ибо исследуется не конкретный человек, но тип человека, его религиозная ментальность, или (если можно так сказать) *homo religiosus*. В отношении легалиста⁹ Иакова (как продукта палестинского легализма той эпохи¹⁰) применимы оба значения прилагательного *religious* – как «full of religious scruples», так и «scrupulous with regard to accuracy or correctness».¹¹

В таком случае, тезис данной работы звучит следующим образом:

⁸ Dunn 1977:62 [Данн 1997:102]: «The Pharisees recognized that no written law could cover all the exigencies of life; unless it was to become an archaic relic the written Torah had to be interpreted and supplemented to meet the changing conditions of society. For the Pharisees the Torah was something greater and holier and more immediately relevant to life than the written word by itself».

⁹ О легализме Иакова см.: Bernheim 1997:213, 216, 234.

¹⁰ О степени легализма в иудаизме Второго Храма см. Cheung 2003:270 против Sanders 1977:141, 146–147.

¹¹ OLD 1606.

Послание Иакова появилось в эпоху уже наметившегося разделения ранней Церкви на два крыла – христианство Диаспоры (так называемое *паулинистское*) и иудео-христианство Палестины, – которые возникли вслед за уже существовавшими крыльями иудаизма. Его автор (традиционно – епископ иерусалимской общины Иаков Праведный) как все еще пребывал под влиянием храмового иудаизма и сектантских представлений о святости как результате искушений и осознанной бедности. Эта галахическая энциклика (традиционно – анти-тезис либеральным взглядам христиан Диаспоры) превозносит как образец подражания не Христа, но известных персонажей Танаха.

Цель и план. Из всего изложенного выше становится очевидным, что целью (или целями) данного исследования является понимание целого комплекса понятий, которые в некоторых случаях трудно отделить друг от друга. Они не были созданы Иаковом, его общиной с множеством ревнителей и его читателями – они существовали до Иакова и после него. Главные из них следующие:

- 1) жанр галахических эпистол и его место в религиозном образовании и формировании личности,
- 2) теология и этика иудео-христианина Иакова Праведного,
- 3) религиозная ментальность иудео-христианства как одной из многих сект в рамках так называемого «общего иудаизма» («common Judaism»¹²),
- 4) сектантская религиозность с ее двуполярным миром и максимальным сужением «узкого пути».

Через это понимание исследователь (или читатель) знакомится с картиной мира в легалистичном сознании верующего человека, а также оценивает, насколько легализм иакова Праведного соответствовал общим представлениям Божьего народа о святости.

Эта цель является общей для многих исследователей текста изнутри (а не извне) его культурно-религиозной среды. Именно такой ориентир при определении направления исследования раскрывает первоначальное послание древнего текста и помогает понять его релевантность современной культуре. Исходя из Ек. 1:9-11 (см. выше), понимание этого комплекса религиозных вопросов и проблем прямо ведет к адекватному пониманию читателем своей религиозной (суб)культуры. Оценивая «сектантство» Иакова, исследователь (или читатель) тем самым определяет место собственным ценностям на традиционной шкале религиозных институтов.

Согласно поставленной цели, данное исследование имеет следующий план.

¹² Подробнее см.: Sanders 1994:47–76.

Часть 1 посвящена обзору многогранного иудейского мира в *Pax Romana*, который к середине I в. был довольно заметен для греко-римских авторов как довольно экстравагантный, фанатичный и отличающийся от иных восточных культов. Здесь показаны отношения между Диаспорой и Палестиной, где развивались разные ветви иудаизма, а также те изменения в иудаизме, что произошли за несколько столетий под влиянием внутренних и внешних причин. Эти изменения стали предметом разногласий между Диаспорой и Палестиной и вызвали негативную реакцию мудрецов Иерусалима, к которым принадлежал Иаков Праведный. Также здесь показан новый для евреев эпистолярный жанр, который совершенно не присутствует в Ветхом Завете (Танахе), так как он был привнесен в еврейскую культуру извне по мере распространения греко-римского мира на Востоке. Это заимствование случилось уже после написания канонических книг, поэтому первое галахическое послание (или его подобие) встречается в очень позднем тексте – книге Эсфири. Во времена апостолов галахические послания только стали повальтаться в иудейской литературы, поэтому сами евреи еще не разработали собственных классических форм. Именно это заметно в отсутствии четкой структуры в Послании. Финальный пункт этой части – анализ галахи как еврейской формы греко-римских эпистол.

Часть 2 содержит анализ непосредственно Послания, а также жизни его автора на основании информации из различных так называемых «внешних» источников – Деяний апостолов и *Церковной истории* Евсевия Памфила. Этот анализ касается прежде всего теологического языка автора (его терминологии и вокабуляра), так как он свидетельствует о географическом и религиозном контексте любого человека. Далее рассмотрены адресаты Послания – как его слушатели/читатели, так и оппоненты Иакова в Диаспоре. Эти адресаты со своими проблемами или теологически и этическими взглядами, отличными от взглядов Иакова, определили характер дискуссии внутри Послания и его темы. В конце рассмотрены сами темы – искушения (весьма важная проблема религиозной жизни, особенно в чужеродной среде), бедность и богатство (извечная и неразрешимая тема), дела как проявление веры (имплицитная полемика с теологией апостола Павла), воздержанность речи (что было актуально в контексте обличительных речей пророков или судебных разбирательств в Синедрионе), предопределение и др.

Часть 3 рассматривает различные аспекты Послания с точек зрения палестинского иудаизма. Эти аспекты (теологические, социальные и этические) касаются наиболее важных сфер жизни верующего человека. Для религиозного сознания, сформированного Торой, именно теология определяет социальные и этические нормы. Для епископа Иакова

Праведного это звучит аксиомой – это хорошо заметно благодаря тому, что в его Послании происходит постоянное чередование теологии с этическими максимами и социальными проблемами, поэтому в этой части исследования все три аспекта (теологический, социальный и этический) постоянно переплетаются. Само Послание не имеет четкой структуры, автор порой возвращается к уже сказанному и сам не отделяет теологию от этики. Все это привело к тому, что в теологическом аспекте обсуждаются остальные, а в остальных – теологический аспект.

Часть 1. Иудейский мир середины I в.

1.1. Палестина и Диаспора

В древней еврейской литературе термин *Диаспора* занял место, подобающее этому национальному явлению.¹³ Для его лучшего понимания как древнего феномена необходимо соотнести время пребывания евреев вне Палестины с периодом оседлости и стабильности и Земле обетованной. От исхода семейства Фарры из Ура (начало XVIII в. до н. э.) до разрушения Второго Храма в 70 г. евреи жили в собственном государстве с периода Иисуса Навина (конец XV в. до н. э.) до разрушения Первого Храма вавилонянами (586 г. до н. э.) и затем с периода Ездры и Неемии (середины V в. до н. э.) до разрушения Иерусалима и Храма римлянами (70 г.). Подобное продолжительное пребывание в чужих землях (Египет, Месопотамия, Испания, Греция и Италия) привело к тому, что это понятие стало одним из неискоренимых, важных и определяющих факторов в еврейской истории и ментальности.¹⁴ Но прежде всего следует увидеть разницу между племенной разобщенностью древних семитов и культурно-географическим разделением между евреями Эрец-Исраэль и Диаспоры в эпоху Второго Храма.

Несомненно, что евреи как союз различных семитских племен с неясными корнями (ср. Иез. 16:3, 45) не были одноликим и единым этносом – в древности это выражалось даже в фонетике (Суд. 12:5-6). Соответственно, эта разобщенность племен/колен не могла удержаться только на национальном эпосе (Торе), который изводит происхождение евреев от кочевника (= *еврея*) Авраама. Центробежные силы были всегда очевидны и приводили к мелким и крупным гражданским войнам. Таких случаев было несколько: Суд. 12:1-6; 20:1-21:1;¹⁵ 2 Цар. 15-18; ср. 3 Цар. 12:21-24.¹⁶ После смерти Соломона (который проводил явно неудачную налоговую политику наряду с финансовой централизацией в Иерусалиме¹⁷) племенная разобщенность вылилась в лозунг: «какая нам часть в Давиде? Нет нам доли в сыне Иессеевом, по шатрам, Израиль! Теперь знай свой дом Давид!» (3 Цар. 12:16; ср. 2 Цар.

¹³ Обширный обзор и анализ см. в: Horst 1993:69–147.

¹⁴ Gruen 2002:232: «Diaspora lies deeply rooted in Jewish consciousness. It existed in one form or another almost from the start, and it persists as an integral part of the Jews' experience of history».

¹⁵ Dietrich 2007:12 («bloody and brutal chaos»), 323 («bloody chaos»).

¹⁶ Подробнее см.: Dietrich 2007:222–226.

¹⁷ Dietrich 2007:199, 308.

20:1). Тем не менее, все это происходило внутри Палестины и разделяло прежде всего сам народ по племенному признаку. Религия была разделена уже после отделения десяти колен и построения в северном царстве новых религиозных центров (3 Цар. 12:26-33).

Начиная же с середины V в. до н. э. появилось новое разделение, ставшее отличительным знаком иудаизма подобно тому, как в то же время различались Греция Афин и Греция западного побережья Малой Азии (Эфес, Милет, и др.). Это новое разделение произошло между Иерусалимом и Диаспорой (пока еще только Вавилонской) и даже было закреплено указом царя (Езд. 1:3-4). С этого момента в самой Палестине наблюдается разделение на чистокровных евреев и всех остальных – дуумвиры Ездра и Неемия начинают очищение избранного народа от чужеродных этнических примесей, что угрожало этнической и духовной трансформации.¹⁸ (Хотя это напрямую противоречило Торе: ср. Вт. 21:10-13 и Езд. 9-10; Неем. 13:23-28.) Эта традиция делить избранный народ на чистокровных и нечистокровных евреев встречается много позже, когда Гиллелю пришлось доказывать чистоту александрийских евреев: Т. Ket. 4:9; Т. J. Yev. 15:3; Т. В. ВМ 104а. А благочестивый палестинский автор *Псалмов Соломона* дал самое яркое толкование появления Диаспоры как наказания грешного Израиля: «В каждом народе [есть] диаспора Израиля по слову Бога, чтобы оправдался, Боже, в праведности твоей в беззаконии нашем. Ибо ты – судия праведный над всеми народами земли» (Ps. Sol. 9:2).

Отныне, после возвращения репатриантов в Иудею, разделение происходит не по этническому (разница между коленами/племенами), а по географическому признаку. Евреи делятся на тех, кто проживает среди своих в Земле обетованной (Эрец-Исраэль / Палестина) и тех, кто живет среди чужих, на территориях с сильной языческой доминантой. В силу своего географического контекста евреи Диаспоры входили в различные контакты с языческим окружением, прежде всего – в ежедневном бытовом общении, а затем и деловом. Именно эти постоянные контакты привели к появлению компромиссного правила «ради мира» (М. Shev. 5:9; Git. 5:9; Т. AZ 1:3). Некоторая «второсортность» евреев Диаспоры была обоснована благодаря следующим практическим наблюдениям.

1. В вопросе ассимиляции семитов в греко-римском обществе следует учесть, что свободные и состоятельные люди часто проводили вечера на симпозиумах – ср. Plato. Symp. 174a («Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но

¹⁸ Ср. Tcherikover 1959:20 («Mixed marriages were the main factor in the process of assimilation»), 353 («There are grounds for thinking that mixed marriages constituted then, as now, an important factor making for assimilation»).

пообещал прийти сегодня»), 176а («Я, откровенно говоря, чувствую себя после вчерашней попойки довольно скверно, и мне нужна некоторая передышка, как, впрочем, по-моему, и большинству из вас: вы ведь тоже вчера в этом участвовали; подумайте же, как бы нам пить поумеренней»). Соответственно, среди их участников были многие евреи, которые успешно адаптировались в различных обществах Средиземноморья. Источники различных эпох изображают участие в языческих симпозиумах как нечто заурядное: Дан. 1:5, 15; Тов. 1:10; 1 Кор. 10:27; Деян. 11:3; возможно Деян. 15:10. Естественно, это нарушало строгость кашрута, что в Т. AZ 4:6 (= ARN A.26) на основании Исх. 34:15 рассматривается как идолопоклонство:

евреи, живущие вне Палестины, служат идолам в чистоте; каким образом? – язычник устроил (брачный) пир для своего сына и пригласил всех евреев, живших в его городе: хотя бы они ели и пили собственную пищу, и хотя бы их собственный слуга стоял и подавал им напитки, писание вменяет это им, как если бы они ели идоложертвенное.¹⁹

Примечательно, что Шауль из Тарса, известный апостол язычников (по его собственному признанию в Рим. 11:13), взявший родовое имя своего патрона Сергия Павла (подразумевается в Деян. 13:9), использовал контекст симпозиума для весьма показательного предостережения: «не обманывайтесь, развращают добрые нравы кампании плохие» (1 Кор. 15:32-34).

2. Евреи Диаспоры были сильнее вовлечены в различные деловые и военные отношения с язычниками, чем их собратья в Палестине. Это приводило к необходимости обходить древние и современные запреты или даже нарушать их. Так, например, ортодоксы в Эрец-Исраэль строго соблюдали религиозные постановления, даже тогда, когда это касалось выживания – ср. запрет воевать или носить оружие в субботу в Juvil. 50:13; M. Shab. 6:2, 4 и бездействие палестинских евреев в 2 Мак. 5:25-27; Jos. VJ 7.8.7 §362-363. Для евреев же Диаспоры военная служба была связана с нарушением кашрута и субботы.²⁰ Деловая сфера (торговля, производство и ростовщичество) также требовала некоторой либерализации запретов, поэтому сравнение двух редакций закона показывает большую свободу вне Эрец-Исраэль – М. AZ 1:1 («Перед праздниками язычников три дня запрещается входить с ними в сделки: им что-либо ссужать и у них брать ссуду, им давать в займы и у них брать, им платить и от них получать») и Т. AZ 1:1 («в Диаспоре запрещен один день до праздника).

¹⁹ Cohen 1999:54.

²⁰ Smallwood 1981:127–128.

Эта способность выживать в языческом окружении требовала от евреев Диаспоры большей гибкости.²¹ Порой эта гибкость приводила к заметной ассимиляции как способу выживания и успеха.²² (Толкование же этого понятия – отдельная тема.²³) При этом, степень ассимиляции во многом определялась тем, насколько сильно различные сферы жизни (особенно, производственные и финансовые) зависели от местных законов.²⁴ Еврей Шауль из Тарса в критический момент его миссии, когда он должен был идентифицировать себя, указывает римскому офицеру на свое гражданство «Тарса киликийского небезызвестного полиса» (Деян. 21:39).²⁵ Наиболее сильно это вращение в местную культуру проявилось в участии евреев в языческих культах.²⁶ Важность этого участия видна уже хотя бы в том, что позже именно его требовали от первых христиан вне Палестины (Plin. Ep. 10.96.5). Следует все же признать, что многие евреи по каким-то причинам не были ассимилированы, хотя носили чужую одежду и имена и, возможно, не соблюдали кашрут и субботу.²⁷ В общем, число евреев Диаспоры полностью или частично ассимилированных было достаточно для того, чтобы говорить об этом

²¹ Hengel 1989a:330: «It was still possible for most Jews, as the example of the Diaspora shows, to find a *modus vivendi* within the special laws provided by the Romans».

²² Лурье 2009:173 сл. [1923:116 сл.]; Gruen 2002:5 («Assimilated Jews certainly existed»), 69 («It might be best to avoid terms like “assimilation” or “accommodation,” which have loaded, even pejorative, connotations. Jews did not abandon or compromise their own traditions»).

²³ Collins 2005:6; Feldman 2006:194 («It is anachronistic to assume that assimilation in antiquity meant what it means today»).

²⁴ Tcherikover 1959:350: «(If, then, Jewish family-life and financial business were conducted according to Hellenistic law, it is clear that the Jews of Egypt were very highly assimilated, and that even the community did not save many of them from being swallowed up among the Greek»).

²⁵ Tcherikover 1959:327: «Only one reason seems of special importance: the cultivated and assimilated Jew of Alexandria desired to be accepted in a Greek environment, and for this reason it suited him to be a citizen».

²⁶ Лурье 2009:63–65 [1923:22–24, текст 2-го издани дополнен]; Collins 2005:34: «A willingness to entertain the legitimacy of some Greek conceptions of God was by no means tantamount to consistent assimilation».

²⁷ Hengel 1974:1:63 («Nevertheless, the overwhelming majority of people in the Egyptian Diaspora – like the Jews in Palestine – remained true to the faith of their fathers»), 312 («At the same time, even in the Greek-educated drdes of the Diaspora, the law gave a guarantee of religious and national cohesion, while its ethical monotheism provided a feeling of superiority over the Hellenistic cults»).

явлении, но все же не достаточно, чтобы утверждать растворение иудеев в языческой среде.²⁸

И наоборот, пребывание в иудаизме, а тем более – обращение в иудейское «суеверие» или «безбожие», приобрело особый акцент.²⁹ Если ассимиляция была способом выживания в чужом и враждебном окружении, то легализм на собственных территориях казался осознанным ответом чуждому влиянию.³⁰ Пример Товита и его родственников – один из показательных (Тов. 1:10-12).³¹

Уже 2 Маккавейская неоднократно и подчеркнуто называет Эрец-Израэль *patris* (4:1; 5:8-9, 16, 21; 13:3, 10, 14; 14:18) – согласно 2 Мак. 13:14, *patris* стоит в ряду с законом (Торой?), Храмом, городом и политикой, а значит есть величина самостоятельная.³² Поэтому, с позиции палестинских мудрецов эмиграция из Земли обетованной каралась смертью от Бога, что прямо заявлено в ТТ. МТ 3:1, 81с.43-47:

Некий священник пришел к равви Ханине и спросил его: «позволительно ли оставить [Эрец-Израэль], чтобы в Тире исполнить мицву, халицу или левиратный брак?». Он ответил: «твой брат оставил [Эрец-Израэль], и благословен Господь, умертвивший его! Желает ли ты пойти по его стопам?». Иные говорят, что он ответил так: «твой брат покинул лоно матери своей и избрал лоно чужое, и благословен Господь, умертвивший его! Хочешь ли пойти по его стопам?».

Эта позиция, конечно же, была важна для жителей Иудеи, которые рассматривали каждого ассимилировавшегося еврея как «чуждого законам его отцов» (3 Мак. 1:3). Однако этот патриотизм мало затрагивал реальные интересы жителей Диаспоры, которые в глазах Рима

²⁸ Tcherikover 1959:353 («If we survey the numerous roads to assimilation just recounted, we shall not be surprised to discover Jews who had openly betrayed their ancestral tradition and completely abandoned their nation and religion»), 354 («we shall easily see that the Diaspora Jews were closely attached to their nationality and that the overwhelming majority of them did not incline to assimilation»).

²⁹ Hengel 1974:1.307: «In antiquity, to become a Jew was never simply a religious action; it was always also a political decision: on his conversion the Gentile became a member of the Jewish “ethnos”».

³⁰ Hengel 1974:1.169: «However, while in Palestine after the Maccabean revolt the tendency to spiritual segregation from the non-Jewish world grew stronger in circles faithful to the law, the best forces of the Greek-speaking Diaspora remained more open to their environment».

³¹ Gruen 2002:151.

³² Gruen 2002:240.

не разделяли патриотизма палестинских собратьев.³³ Даже в самом Иерусалиме было много синагог евреев различных диаспор: Деян. 6:9; Т. Мег. 2:17[3:6]; ТВ. Мег. 26а; и др. Известно, что кровавый тиран Ирод Великий благоволил к евреям Диаспоры (Jos. AJ 16.2.3-4[5] §27-62).³⁴ Еще прежде Цезарь наделил их многими привилегиями, защищая их права от посягательств жителей Италии и провинций; эти же привилегии евреи Диаспоры получали и от других чиновников в Риме: Jos. AJ 16.6.2 §162-165, 5, 7 §169, 172.³⁵ Таково расположение Цезаря и других аристократов объясняет следующее сообщение в Suet. Jul. 84.5: «Среди этой безмерной всеобщей скорби множество иноземцев то тут, то там оплакивали убитого каждый на свой лад, особенно иудеи, которые и потом еще много ночей собирались на пепелище». Подобное расположение высоких лиц государства определило официальную позицию по отношению к одному из завоеванных народов Востока (несмотря на нескрываемый антисемитизм в греко-римской среде), что привело к некоторым льготам от провинциальных властей (Jos. AJ 14.10.23 §258).

Здесь следует отметить принципиальную разницу между двумя ветвями иудаизма в глазах римлян (и других народов). Евреи Диаспоры старались стать эффективной частью тех обществ, в которых они жили и правами которых пользовались (ср. Деян. 16:37-39; 22:25-29; 25:11; 28:19). Их же собратья в Палестине практиковали нескрываемый сепаратизм и нежелание меняться, что приносило дурную славу всем евреям как мятежному народу.³⁶

Со временем, по мере вовлечения евреев в общественную жизнь *pax Romana* и увеличения заимствований в западной культуре (включая эпистолярный жанр),

³³ Smallwood 1981:126: «the senate had not felt that the Jews of Palestine should be punished for the trouble which they had caused to Pompey by being deprived of the Temple tax from the Diaspora, or conversely that the Diaspora should be punished for the sins of Jerusalem by a loss of preferential treatment».

³⁴ Hengel 1989b:13 (who had taken the role of patron of Diaspora Judaism»), 37 («He regarded himself as its patron and it strengthened his influence in the Roman empire»).

³⁵ Подробнее см.: Smallwood 1981:42 («the protection of the religious liberty of the Diaspora was one of Caesar's concern»), 134–136.

³⁶ Sherwin-White 1973:422: «The attitude of the Jewish communities, with a few exceptions, seems to have been one of utter intransigence. Roman statesmanship completely failed, despite its multiple ingenuity, to solve the problem, for the simple reason that the Jews were not prepared to co-operate. They could not come within the *civitas*, because they would not; for the essence of the *Orbis Romanus* in the fullest sense is that it was produced by the willing co-operation of both sidessubject peoples and Rome alike».

отношения между Святой землей и Диаспорой приобрели новые формы. Одной из них стала переписка между религиозными авторитетами Эрец-Исраэль и респондентами по всему Средиземноморью. Эта новая форма очевидна уже в 2 Мак. 1:1: «Братьям иудеям в Египте – радоваться. Братья иудеи в Иерусалиме и земле Иудейской [желают] мира доброго». Позже мудрецы продолжили эту традицию; так, например, одно из галахических посланий со множеством постановлений содержит показательное обращение: «Братьям нашим, жителям диаспоры вавилонской и жителям диаспоры мидийской, и жителям прочих диаспор Израиля» (Т. Sanh. 2:6).

1.2. Религиозные изменения в иудаизме

При этом, иудаизм не был единым явлением даже в самой Эрец-Исраэль, где к середине I в. уже проявились новые и порой кардинальные влияния извне. Изначально, еще от египетского плена, наследники Авраама были восприимчивы к культурно-религиозному влиянию более древних цивилизаций. Находясь в центре так называемого плодородного полумесяца и на перепутье торговых путей Ближнего Востока, евреи последовательно испытали влияние религиозных культур Египта, Вавилона, Персии и, наконец, Греции.

1. Ко времени написания галахического Послания Иакова читателям в Диаспоре сам палестинский иудаизм был разделен на эллинистов, искавших гармонии с другими народами (ср. 1 Мак. 1:11), и ортодоксов, которые воевали уже не столько с Диаспорой, сколько с эллинизацией (затем и романизацией) в самой Земле обетованной. Этот процесс длился не первый век, что заметно уже в Ер. Arist. 48 («Теофил, Язон, Эндемия»), 121 («приобрели навык не только в иудейской литературе, но тщательно позаботились и об изучении греческой»), поэтому ко времени написания Послания Иакова он носил затяжной характер.³⁷ Эллинизация охватила все слои общества, в первую очередь элиту, так что греческий язык и философию изучали даже раввины, их домашние и ученики: Т. Sota 15:8; ТВ. Sota 49b; TJ. Pea 1:1, 15c.12-15; ср. вопрос ученика о возможности изучать греческий и ответ его учителя (на основании И. Нав.

³⁷ Hengel 1974:1.104: «From about the middle of the third century BC *all Judaism* must really be designated “*Hellenistic Judaism*” in the strict sense, and a better differentiation could be made between the Greek-speaking Judaism of the Western Diaspora and the Aramaic/Hebrew-speaking Judaism of Palestine and Babylonia».

1:8) в Т. AZ 1:20; Т. J. Pea 1:1, 15c; Sota 9:16[14], 24c.8-10; Т. В. Мен. 99b.³⁸ Греческий язык как *lingua franca* был жизненной необходимостью и излучался на улицах и рынках³⁹ даже рабами (Jos. AJ 20.11.2 §264), культура же приходила сама через архитектуру, керамику и одежду. Все это дает достаточно оснований рассматривать палестинский иудаизм (не сектантский иудаизм Кумранских свитков и Мишны) как *de facto* эллинистический.⁴⁰

2. Уже давно, минимум три столетия, иудаизм имел два центра поклонения Богу – 1) иерусалимский Храм и 2) синагогу, которая в отличие от Храма производила собственные копии повсюду в *raх Romana* и вне его. Хотя на основании CPJ 1440, 1532a ее появление как здания датируется довольно поздней датой (247–221 нн. до н. э.), но ее происхождение как здания наверняка более древнее.⁴¹ Из-за удаленности большинства евреев от главного религиозного центра иудаизма Храм был отчасти заменен синагогой.⁴² В силу причин именно синагога стала своеобразным посольством палестинского иудаизма (несколько адаптированного) в диаспорах Средиземноморья.⁴³ Даже в Иерусалиме, где главным центром службы был Храм (включая молитву – Лк. 18:10), насчитывалось немало синагог. Традиция говорит о невероятном множестве – от 394 до 480: Т. J. Meg. 3:1, 73d.31-34; Т. В. Ket. 105a; Eicha г., prol. 12, конец; 2.4 [на 2:2], начало; Shir г. 5.17 [на 5:12] (гемматрия слова «наполненная» в Ис. 1:21).⁴⁴ В Диаспоре, где синагога стала единственным центром еврейской жизни, их действительно было много – так,

³⁸ Подробнее см.: Раджак 1993:61–80 («Греческий язык в Иерусалиме во времена Иосифа») [Rajak 1983:46–64 («The Greek Language in Josephus' Jerusalem»)].

³⁹ Раджак 1993:73 [Rajak 1983:60].

⁴⁰ Ср. Hengel 1974:1.103–106 («Summary: The Judaism of Palestine as 'Hellenistic Judaism'»); Smith 1977 и Feldman 1986 (*How Much Hellenism in Jewish Palestine?*); Feldman 2006:71–101 («How Much Hellenism in the Land of Israel?»); обсуждение противоположных позиций см. в: Collins 2005:21–43.

⁴¹ TDNT 7:811 [Schrage].

⁴² Smallwood 1981:124 («For the Diaspora communities, as for Palestinian Jews at a distance from Jerusalem, the synagogue was the local centre. But it was of purely local significance»), 133 («The characteristic feature of a Diaspora community was the synagogue»).

⁴³ Levine 2005:118: «It was not only the place where Judaism was most visible, thus drawing the sympathetic and curious, but, once they were won over, it became a focus of identification and affiliation».

⁴⁴ Подробнее см.: Тарасенко 2010:55–60 («1.4. Синагоги Иерусалима в Четвертом Евангелии»).

например, в Александрии «их много в каждой части города» (Philo. Legat. 132). Само это слово имело различные значения и обозначало как здание, так и конгрегацию.⁴⁵ Пресвитер иерусалимской церкви также использует этот термин одновременно с новым, *эκκλησία* (который был принят другими авторами Нового Завета для обозначения христианских общин) – ср. Иак. 2:2 и 5:14. Более того, именно синагога стала местом миссионерской активности иудеев Диаспоры.⁴⁶

3. В силу возросшего числа контактов с язычниками евреи в массе своей превратились в *пассивных* миссионеров (в отличие от сект с их активной миссией).⁴⁷ Беглое упоминание миссии в Мф. 23:15 – лишь одно из немногих свидетельств той эпохи, большинство из которых принадлежат греко-римским авторам.⁴⁸ Здесь следует помнить, что Диаспора играла более значительную роль в миссии, чем Иерусалим. Так, в святой город приходили в основном паломники, большинство из которых (следует полагать) были евреи и прозелиты, и в меньшей части язычники – чиновники, торговцы или путешественники: Деян. 2:9-11; Suet. Aug. 93 («своего внука Гая хвалил за то, что, проезжая через Иудею, он не пожелал совершить молебствие в Иерусалиме»). В Диаспоре же все происходило наоборот – иудаизм приходил в греко-римский мир через еврейских эмигрантов. За долгие годы оседлости среди разных народов евреи разработали различные миссионерские методы.⁴⁹ Миссия имела успех во многом благодаря тесным контактам ассимилированных евреев с язычниками (в деловой и семейной сферах⁵⁰), а также адаптации Торы и иудаизма для греко-римской аудитории (Септуагинта и труды эллинистических авторов, подобных Филону Александрийскому). Это стремление к

⁴⁵ TDNT 7:828–829 [Schrage]; Smallwood 1981:133 («термин, обозначающий в основном организованную группу, чем здание»); Levine 2005:1, 42.

⁴⁶ Подробнее см.: Levine 2005:117 сл.

⁴⁷ Различие см. в: Тарасенко 2011:86, 92 [Tarasenko 2011:100, 106].

⁴⁸ Тексты см. в: Тарасенко 2011:86 [Tarasenko 2011:100].

⁴⁹ Их перечень см. в: Schnabel 2004:126.

⁵⁰ Тарасенко 2011:87 [Tarasenko 2011:100–101].

миссионерству (вызванное естественными причинами⁵¹) ярко проявилось у еврея Диаспоры, Шауля из Тарса.

4. Во времена первых Хасмонеев в Иудее проявились как значительные политические силы «три философские школы, приверженцы которых называют себя фарисеями, саддукеями и ессеями» (Jos. BJ 2.8.2 §119; также Vita 2 §10). Все они (но прежде всего, фарисеи и саддукеи) «отличались различным друг от друга мировоззрением» (Jos. AJ 13.10.6 §298).

5. В Иерусалиме и Иудее уже появился и проявил себя новый класс мудрецов, которые на местном уровне отобрали часть лидерства у священников и пророков.⁵² Традиция прослеживает их деятельность еще ко времени правления ранних Хасмонеев, а одно из высказываний нечестивого царя Александра Янная в Бавли свидетельствует о достаточном влиянии мудрецов уже в ту эпоху: «You see that he does not acknowledge any authority!» (Ber. 48a). В том же месте зафиксировано его жестокое обращение со своими оппонентами: “Now after he had put the Rabbis to death, there was no-one to say grace for them” (TB. Ber. 48a).⁵³ Согласно же перечню в M. Avot 1:3, цепочка мудрецов тянется от Антигона из Сохо, ученики которого (если верить ARN A.5) стали основателями сект боэтусеев и саддукеев. Деятельность этого нового класса стала наиболее заметной и активной в конце правления Ирода Великого, когда раввинистическое движение возглавила последняя из пяти пар мудрецов и в нем четко определились две школы. T. Ed. 1:1 отмечает, что галахические споры внутри именно этой пары заложили (уже после 70 г.) необходимость письменной фиксации: «Когда мудрецы вошли в виноградник Явнии, то сказали: “настанет время, когда человек будет искать слова Торы и не найдет, слова книжников и не найдет... Начнем с Гиллеля и Шаммая?». Теоретические или галахические дискуссии составляли суть деятельности мудрецов и могли длиться долгое время; так, TB. Er. 13b упоминает два затяжных спора длительностью два с половиной и три года. Эти споры нужны были для

⁵¹ Radin 1915:60–61 («Perhaps the most important point established is the beginning of the Diaspora. The existence of communities of Jews outside of Palestine, developing their own traditions and assimilating their appearance and social customs to those of their neighbors, is a matter of capital importance for the history of later Jewry»); Hengel 1974:1.176 («consequent missionary tendency»).

⁵² Подробнее см.: Тарасенко 2010:66–70 («1.10. Мудрецы как новый социальный класс Иерусалима»).

⁵³ О мудрецах в эпоху Хасмонеев см.: Urbach 1975:563–576; Kalmin 1999:61–67.

совершенствования самих мудрецов: «что написано: “железо острит железо” [Пр. 27:17]? Говорится тебе: как у железа один кусок острит другой, так и так и ученики мудрые наостряют друг друга в галахе» (ТВ. Таан. 7а; также Бер. г. 69.2 [на 28:13]). Но самым главным результатом их постоянных дискуссий была разработка галахи, что видно также в создании итогового коммюнике первого апостольского собора (Деян. 15:22 сл.).

6. После взятия Иерусалима в 63 г. до н. э. Помпеем фанатичные евреи Палестины находились под влиянием мессианской идеи, которая в той или иной степени была присуща различным слоям общества. Эта новая тенденция ожидания будущих кардинальных перемен сильно отличала их от своих собратьев в Диаспоре.⁵⁴ Нетерпеливый вопрос иудеев о мессианстве Иисуса из Назарета был задан именно в Иерусалиме (Ин. 10:24), куда стремились религиозные фанатики с окраин Палестины, в том числе – Галилеи.⁵⁵ Эти чувства особенно обострялись во время крупных иудейских праздников, когда (в согласии с Вт. 16:16) мужчины должны были собраться в Иерусалиме: Пасха, Шевуот (Пятидесятницу) и Суккот (Кущи). Именно в эти праздники могло случиться Божественное вмешательство, что косвенно можно заключить по случайной фразе Ин. 7:3-4 и свидетельству в Jos. VJ 6.5.3 §290-300 о различных знамениях на Пасху. Наиболее же показательное краткое заключение Иосифа, бывшего участника восстания против Рима: «ведь праздник – самое лучшее время для мятежа» (Jos. VJ 1.4.3 §88). Именно эта фанатичность палестинских евреев вынуждала прокуратора ввести в Святой город «один легион для подавления всякой попытки иудеев к восстанию» (Jos. AJ 17.10.1 §251). Совершенно очевидно, что мессианские чаяния были присущи палестинским евреям, а не их собратьям в Диаспоре.⁵⁶ При этом, диапазон мессианских чаяний очень широк, поэтому очень трудно составить какой-то определенный портрет Мессии.⁵⁷ Примечательно, что в Послании Иакова мессианские чаяния не играют никакой роли вообще, а слово *Христос* встречается лишь дважды вне мессианского контекста – 1:1; 2:1.

⁵⁴ Collins 2005:79–81.

⁵⁵ Freyne 1980:228: “we can say that Jerusalem rather than Galilee was the focal point of resistance – even for Galileans”.

⁵⁶ Лурье 2009:266, сн. 142 [1923:208, сн. 1] («Поэтому последним словом еврейской религиозной пропаганды было мессианство»); Collins 2005:80 («Messianic hope was even more marginal in the Greek speaking Diaspora than it was in the land of Israel»).

⁵⁷ Подробнее см.: Тарасенко 2011 [Tarasenko 2011].

Эти разнообразные изменения иллюстрируют эпоху Иакова как время кардинальных перемен и противоречий как в Палестине, так и Диаспоре. Послание Иакова стало одним из ответов палестинского иудаизма на новые вызовы, пришедшие в Эрец-Исраэль извне.

1.3. Эпистолярный жанр в греко-римском и еврейском мирах

В эпоху Второго Храма в еврейской религиозной литературе появился новый жанр, который наряду с другими нововведениями был естественным образом заимствован из письменной культуры греко-римского мира. Как часто случается с малыми народами в окружении великих держав и богатых культур, евреи нередко перенимали чужие формы и методы. На протяжении веков еврейская культура обогащалась влиянием Египта, Вавилона, Персии, а уже после плена – Греции и Рима. Обычно это были филологические и теологические заимствования. К началу же н. э. традиция заимствований привела к адаптации эпистолярного жанра и некоторых из его особенностей. Первым наиболее заметным и известным литературным памятником нового жанра в еврейской среде можно считать так называемое *Письмо Аристея*⁵⁸ – квази-историческое сочинение египетского еврея, жившего в конце III в. до н. э.

Здесь следует отметить, что эпистолярное наследие еврейской культуры эпохи Второго Храма выглядит все же много скромнее, чем сохранившиеся сотни писем греко-римских классиков (Платона, Эпикура, Цицерона, Сенеки, Плиния Младшего). Известно, что к началу н. э. в античном мире существовали многие типы писем, которые естественным образом появились как продукт человеческого общения.⁵⁹ Это эпистолярное многообразие затрагивало различные сферы жизни и вело свое начало еще от классической эпохи.⁶⁰ Более того, в античности уже были разработаны законы эпистолярного жанра, что впервые встречается в трактате, приписываемом одному из

⁵⁸ Ropes 1916:9.

⁵⁹ Миллер 1967:10 («Свое название каждый тип писем получает в зависимости от основной мысли письма: 1. Дружеский, 2. Рекомендательный, 3. Пренебрежительный, 4. Упрекающий, 5. Решительный, 6. Порицательный, 7. Вразумляющий, 8. Угрожающий, 9. Хулительный, 10. Хвалебный 11. Совещательный, 12. Просительный, 13. Вопросительный, 14. Ответный, 15. Иносказательный, 16. Объяснительный, 17. Обвинительный, 18. Защитительный, 19. Поздравительный, 20. Иронический, 21. Благодарственный»); Anderson 1999:115 и сн. 19.

⁶⁰ Подробнее см.: Dormeyer 1998:205–207; Muir 2009; Rosemeyer 2003:39–97; Rosenmeyer 2006.

основателей александрийской библиотеки Деметрию Фалерскому.⁶¹ Однако, следует все же отметить, что классики античной мысли уделили этому жанру внимания много меньше, чем, например, поэтике или риторике.⁶² Порой учение об эпистолярном жанре случайно проскальзывает в частном письме, например, в *Cic. Fam.* 9.21.1:

Однако кем кажусь я тебе в своих письмах? Неужели я говорю с тобой простонародным языком? Не всегда ведь одним и тем же образом. И право, что сходного между письмом и речью в суде или на народной сходке? ... Частные дела и притом легкие я излагаю более просто, дела о гражданских правах или о добром имени, разумеется, – более красно; письма же я обычно тку из обыденных слов.

Сами же письма и послания упоминаются вскользь, как нечто обыденное еще в древнем Изаиале, например: 2 Цар. 11:14; 2 Цар. 5:5; 10:2; Неем. 2:8. Они встречаются также в архаический и классический периоды истории Греции, например: *Hom. Il.* 6:168-169; *Hdt.* 3.40 (послание фараона Амасиса тирану Поликрату); *Thuc.* 1.128-129 (официальная переписка Павсания с Ксерксом), 137 (письмо Фемистокла Артаксерксу); 7.11-15 (послание стратега Никия афинянам); *Plut. Alex.* 7.7 (письмо Александра Македонского Аристотелю с упреком).⁶³ Один из античных авторов даже приписал зарождение официальной эпистолярной традиции женщине с Востока: «Первой послания составлять стала Атасса, персидская царица, говорит Элланик» (*Clem. Alex. Strom.* 1.76.10).⁶⁴ В римскую же эпоху эпистолярное наследие становится весьма существенной частью интеллектуальной жизни греко-римской элиты – сборники писем Цицерона, Сенеки и Плиния Младшего свидетельствуют об актуальности этого жанра.

Тем не менее, даже скромное наследие иудаизма греко-римской эпохи дает исследователям некоторую почву для обобщений. Так, к сектантским письмам из Кумрана и папирусам из Египта можно смело добавить послания Нового Завета

⁶¹ Подробнее см.: Миллер 1967:6–8.

⁶² Dormeyer 1998:42–47.

⁶³ Критерии для различения писем и посланий античных авторов см. в: Ropes 1916:6; Deissmann 1923:158–159; Murphy-O’Conner 1995:42–45; Anderson 1999:109–114; Adams 2010:36–38.

⁶⁴ Rosenmeyer 2003:25–26: «It is hard to say what Hellanicus really meant by making Atossa the first inventor. The Persians were famous in antiquity for their professional postal system described above, and the Persian monarchs carefully controlled the systems of communication within their kingdom. In this regard it may have seemed logical to assign epistolary skill to this particular cultural group».

(наиболее богатый материал) и раввинистической литературы.⁶⁵ Несомненно, что послания греко-римских и еврейских авторов нередко сильно отличаются друг от друга по форме и характеру, но в данном исследовании важно отметить их общую тенденцию как таковую – не описать или восхвалить (как в исторических книгах или литературе мудрости), но советовать и наставлять в личном обращении к адресату. Еврейская же литература к тому времени уже имела некоторую традицию, коренившуюся в древней литературе мудрости Ближнего Востока.

В этом плане интересно сравнить Послание иудео-христианина Иакова (к сожалению, единственное) с богатым наследием апостола язычников Павла. Уже с самого начала при чтении видно большое различие – так, Иаков не использует традиционное для многих писем благодарение за адресата, в то время как апостол Павел использует этот прием везде, кроме Послания к Галатам.⁶⁶ Эпистолярное наследие греко-римского мира предоставляет обильный материал для анализа этого элемента античных писем.⁶⁷ Кроме того, Иаков не использует личного обращения, которое часто сопровождается вокативными восклицаниями.⁶⁸ Краткие (и порой даже сухие) обращения и приветствия обычно встречаются в личной переписке между близкими или хорошо знакомыми людьми. Во всех остальных случаях древние авторы использовали более многословные обращения и приветствия. Подобные формы вступления (*prescript*) стали привычными настолько, что многие авторы, пожалуй, писали их механически, «под копирку». Показательный пример этой манеры в Новом Завете – долгое⁶⁹ и витиеватое приветствие апостола Павла в Рим. 1:1-7, что особенно контрастирует с его же (скорей всего, самым ранним) Посланием к Галатам. К тому времени правила обращения к адресату были разработаны как греческими, так и латинскими авторами.⁷⁰

⁶⁵ Обширный обзор и исследование см. в: Klauck 2006:229–434.

⁶⁶ Таблицу см. в: Adams 2010:46–47.

⁶⁷ Подробнее см.: Collins 2010.

⁶⁸ Tite 2010.

⁶⁹ Klauck 2008:20 («it is said to be the longest epistolary prescript from Greek antiquity»); 302 («one of the longest in antiquity»).

⁷⁰ Dickey 1996: 7–10, 41–229; Klauck 2006:17–21; Adams 2010.

Здесь следует заметить, что в античной эпистолографии обращение к адресату занимало важное место и играло особую роль. Одно из свидетельств римской литературы (Mart. Epigr. 6.88⁷¹) описывает это так:

Утром сегодня тебя я случайно по имени назвал
И не сказал я тебе, Цецилияи, «господин».
Вольность такая во что обошлась мне, ты, может быть, спросишь?
Сотни квадрантов лишен этой оплошностью я.

Известно, что любое литературное произведение имеет свои цели и для ее достижения использует как жанр, так и метод. Можно принять как верное предположение о том, что эпистолярный жанр был частью публицистики и дидактики.⁷² В таком случае, в отношении его целей можно заключить следующее:

- 1) информирование адресата: 4 Цар. 5:5; Езд. 4:7-16 (= 1 Езд. 2:16-24); Рим. 1:13; 15:24-28; 2 Кор. 1:8 сл.; Деян. 23:26-30; Plin. Ep. 10.96;⁷³
- 2) респонса: Езд. 4:17-22 (= Езд. 2:25-29); Ep. Arist. 1 («ты, Филократ, при всяком случае напоминал, что считаешь важным знать, для чего и почему мы были посланы, то я, зная твою любознательность, попытался изобразить тебе»); 1 Кор. 7:1 сл.; Sen. Ep. 7.1 («Ты спрашиваешь, чего тебе следует больше всего избегать?»); 19.1 («Я радуюсь каждому твоему письму»); 38.1 («Ты не зря требуешь, чтобы мы чаще обменивались письмами»); Plin. Ep. 10.97; M. Ohol. 17:5 («Письма приходили из заморской страны к сынам первосвященников»);
- 3) апологетика, отчасти с фокусом на собственной примерной жизни: Demosth. Ep. 4; 1 Кор. 4:16; 9; 2 Кор. 2:1 сл.; Флп. 3:17.⁷⁴

⁷¹ Dickey 2002:1: «This epigram is not unique in raising so many questions about forms of address; far from it»; некоторые примеры см. на с. 1–2.

⁷² Миллер 1967:5: «Первоначальной сферой, в которой письмо из обиходной переписки превращалось в произведение художественной прозы, были публицистика и дидактика. Именно к этому роду относятся древнейшие дошедшие до нас образцы греческой эпистолографии – письма Исократ, Платона, Аристотеля».

⁷³ Подробнее см.: White 2010:3–29 («Constraints and Biases in Roman Letter Writing»).

⁷⁴ Rosenmeyer 2006:98: «The letter writer presents an “apology” for the hero’s life, or challenges a later generation to admire his accomplishments, viewing historical events through the lens of one man’s personal correspondence. ... The curious reader hopes to find in letters a “mirror of the soul,” to use a phrase from one ancient epistolary theorist (“Demetrius” *On Style* 227)».

- 4) обучение: Ep. Herod., Ep. Porph., Ep. Menek. (все три письма по своей сути – философские трактаты⁷⁵); Рим. 11:25-36; 1 Кор. 1:10; 12:1 сл.; Еф. 5:22-33; 1 Фес. 4:13 сл.;
- 5) обличение или угроза: Ис. 37:14 (= 4Цар. 19:14); 2 Пар. 21:12;
- 6) совет или назидание: 1 Кор. 4:16; Еф. 5:1 сл.; 2 Тим. 2:22; Sen. Ep. 71.1 (*Subinde me de iebus singulis sonculis / «Ты упорно советуешься со мной о каждом деле...»*); об этом принципе ср. Sen. Ep. 16.3 (*Innumerabilia accidunt singulis horis, quae soncilium exigant / «ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет»*); 19.12 (*Itaque dum incipis esse mentis tuae, interim hoc consilio sapientium utere / «Поэтому, пока не наберешься своего ума, слушайся совета мудрых...»*).⁷⁶

Эти цели хорошо иллюстрируют субъект-объектную схему отношений между авторитетным автором (императором, философом, раввином, апостолом) и его респондентами.

Греко-римская литература предложила различные методы (не только для эпистолярного жанра), главным из которых можно считать весьма популярную в античном мире риторику.⁷⁷ Евреи же в своих текстах (не обязательно эпистолярных) ввели новый метод – краткие диалоги-дискуссии.⁷⁸ По форме и смыслу они заметно отличались от пространных и сложных диалогов Платона, раннего Аристотеля и Плутарха. Эти диалоги-дискуссии встречаются в различных кодексах и имеют разнообразный характер. Иногда это – прямые диалоги, с матронами или представителями римской власти, но чаще всего между самими мудрецами. В греко-римской эпистолографии подобная дискуссия могла выглядеть как диалог, где собеседник был представлен его прежним письмом.⁷⁹ В Новом Завете порой автор текста спорит с не обозначенным или воображаемым оппонентом, что, например, встречается как в Посланиях апостола Павла (1 Кор. 15:35-38), так и в Послании Иакова (2:18-26; 4:13-17). Кроме этого, именно в еврейской литературе Палестины появился новый

⁷⁵ Ср. Inwood 2007:142–145.

⁷⁶ Подробнее см.: Ropes 1916:7; White 2010:117–135 («Giving and Getting Advice by Letter»).

⁷⁷ Обширное исследование см. в: Anderson 1999.

⁷⁸ Подробнее см.: Füzesy 2008.

⁷⁹ Inwood 2007:147: «I do not think that this intensely dialogical style is typical of any of Seneca's literary models for writing epistolary philosophy. It seems not to be a feature of Epicurus' letters; it is not typical of Platonic letters nor even really of the non-philosophical letters of Cicero. No, this is almost certainly a personally distinctive feature of Seneca's own writing style».

метод влияния автора на адресата – галаха. Так, если в греко-римских эпистолах автор советовал адресату (например, Цицерон Аттику или Сенека Луциллию), то в раввинистических посланиях адресату сообщалось о необходимости действий в определенном автором порядке. Одно из посланий даже рекомендует прекратить общение с тем, кто не принял галаху (2 Фес. 3:14).

Несомненно, что духовная метрополия контролировала (или пыталась контролировать) евреев рассеяния, делая это в том числе посредством различного рода посланий. Подобная практика имела древние корни и упоминается неоднократно, например: Иер. 29:1:23; 2 Мак. 1:1-10а; Деян. 13:19-29; 28:21; 1 Пет. 1:1.⁸⁰ Посредством именно этого литературного жанра в римскую эпоху снова (после перевода книги Сираха для евреев Египта) проявилось явное лидерство Иерусалима над различными диаспорами,⁸¹ особенно теми, где не было собственных сильных школ – таких, как, например, школы Александрии и (позже) Вавилонии. В этих двух известных диаспорах мудрецы и священники Эрец-Исраэль не имели такого же успеха, как, например, в Дамаске – ср. Ин. 7:34-35 и Деян. 9:1-2. Религиозно-психологическая отдаленность какой-либо из диаспор могла достигнуть серьезных размеров, как это случилось в Египте благодаря нескольким факторам: 1) официальному греческому языку, 2) сильной эллинской культуре, 3) наличию еврейского храма в Гелиополисе. Но в целом, в силу исторических причин и Иерусалимо-центричной ментальности иудеев, происходил некоторый духовный экспорт из Святой земли в центры рассеяния по всему Средиземноморью.⁸² Постановление «иудеев» об обязательном праздновании Пурима могло быть изначально принято в Иерусалиме и затем уже *post factum* подтверждено в Сузах – ср. Есф. 9:27 и 29.⁸³

1.4. Галаха – происхождение и сущность

До появления Мишны (в ее зачаточном виде во время равви Акивы) евреи Палестины и Диаспоры уже создавали свои литературные памятники, которые различались по

⁸⁰ Также см.: Tsuji 1997:18–21; Popkes 2001a:89; Popkes 2001b:62.

⁸¹ Подробнее см.: White 2010:137–165 («Letter Writing and Leadership»).

⁸² Об отношениях между метрополией и диаспорами см.: Gruen 2002:232–252.

⁸³ Ср. Tcherikover 1959:355: «The festivals celebrated in Palestine were also brought to the Diaspora, and these included not only the traditional celebrations such as Passover and Tabernacles, but also the new festivals of Purim and Hannukah».

нескольким важным категориям.⁸⁴ Учитывая различные характеристики, известные литературные памятники эпохи Второго Храма можно условно сгруппировать в два кодекса – Палестинский и Александрийский. Эти характеристики можно суммировать в следующей таблице.

кодекс	Палестинский	Александрийский
язык	иврит, арамейский	греческий
жанр	апокалипсис	философия, комментарии, (псевдо)история
метод	пророческая риторика	философский дискурс

Заметно, что обширная Диаспора создала многочисленные и яркие тексты, доступные для читателей не-евреев, что привело к тому, что «книги Филона удостоены были помещения в библиотеках» (Eus. HE 2.18.8).⁸⁵ Сама Септуагинта стала литературным явлением, к тому же она далеко не всегда следует масоретскому тексту. Аристей, Филон Александрийский и позже Иосиф Флавий писали по-гречески и с расчетом на понимание языческим окружением.⁸⁶ И наоборот, палестинский иудаизм с его стремлением к исключительности и самобытности произвел литературу сектантского типа, для внутреннего пользования малых ассоциаций.⁸⁷ Эти так называемые *хавурот* были известны как в кумранских текстах, так и Мишне: CD 12:8 (חבור ישראל); Т. Мег. [3]4:15 («так поступали иерусалимские

⁸⁴ Ср., однако, Hengel 1989b:26 («These examples show that it is not so simple to distinguish between the “Jewish-Hellenistic” literature of the Diaspora and the “genuine Jewish” literature of Palestine), 27–28 («The boundary between the original Greek literature of the Diaspora and the originally Aramaic and Hebrew “Palestinian literature” is not as easy to draw as is generally assumed»).

⁸⁵ Подробнее см.: Collins 1997.

⁸⁶ Smith 1977:183: «With regard to Diasporic Judaism, there is no doubt of the Greek garment...».

⁸⁷ Подробнее см.: Hengel 1974:1.107 сл.; Smith 1977:183 («As to Palestinian Judaism, there is no serious doubt that the deity was still the God of ancient Israel, but the notion that he was ever clothed in a Greek garment is a matter of dispute»).

товарищества».⁸⁸ При этом, некоторые книги (например, Сирах) имели явное хождение как в Эрец-Исраэль, так и в Diasпоре.⁸⁹

В сектантской письменности Палестины здесь будет необходимо выделить одну особенность, более всего присущую именно раввинистической литературе. Эта особенность стала известна в истории древней герменевтики как *галаха* – буквально, «хождение»⁹⁰ (перед Богом и людьми), этимологически выведено из глагола לָחַץ в принципиальном для еврейской ментальности Пс. 1:1.⁹¹ Ее происхождение было спровоцировано широким распространением греческой литературы и философии на Ближнем Востоке и, соответственно, Израиле, а ее сущностью стал герменевтический анализ священного текста. мудрецы Израил разработали свою герменевтику как тот необходимый инструментарий для изучения священного текста, который бы заменил собой греческую философию. Категорическое неприятие философии различными религиозными группами Палестины и даже Египта видно в следующих текстах: Philo. Prob. 80; Кол. 2:8; ТВ. Вер. 28b, var. Раввинистическая герменевтика предложила свой взгляд и (соответственно⁹²) свои экзегетические методы.

Уже первые кодексы раввинистической литературы – Сифра (комментарий на книгу Левит) и Мишна (сборник галахических постановлений и дискуссий) – предоставляют широкую возможность для ее понимания и анализа. По сути, такие известные жанры раввинистической литературы, как *мидраш* и *агада* служили необходимым инструментарием в дискуссиях мудрецов, суть которых сводилась к выработке галахи. Таким образом, мидраш (экзегетическое толкование Танаха) и агада (национальный эпос) часто сопровождали галахические дискуссии.⁹³ Эта очевидная разность жанров между

⁸⁸ О многих ассоциациях в самом Иерусалиме см.: Peli 1984.

⁸⁹ Hengel 1974:1.100: «The work of Jason of Cyrene is at the same time a proof of the close connection between certain circles of Diaspora Judaism and Jerusalem».

⁹⁰ Подробнее о галахе см.: Moore 1:161, 319; Schürer 2:340–344; Lieberman 1950:83, сн. 3; Neusner 1971:3.5; Neusner 2001b:xxxii–xxxiii.

⁹¹ Moore 1:161, 319; Schürer 2:340–344; Lieberman 1950:83, сн. 3; Neusner 1971:3.5.

⁹² Neusner 2002:211 («A hermeneutics governs, dictating the course of exegesis»); 212 («I insist that the hermeneutics defined the exegesis, the exegesis did not define the hermeneutics»).

⁹³ О взаимоотношении агады и галахи см.: Neusner 2002:74–87 («Theology of Judaism: Halakhah and Aggadah»).

Аггадой и Галахой⁹⁴ вовсе не исключала эпос из теологического процесса. Ярчайшим доказательством этому служит Евр. 7:5-10, где автор строит свою доказательную базу на *эпосе*, что буквально звучит следующим образом: «и как эпос говорит (καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν), через Авраама и Левий, десятины принимающий, дал десятину» (ст. 9). Хотя не вся раввинистическая литература считается галахической, но многие (если не большинство) из наиболее известных текстов относятся именно к ней.⁹⁵ Главной целью галахи как жанра раввинистической литературы было сформировать систему религиозных ценностей и критериев в этической и социальной сфере.⁹⁶ Авторитет этих ценностей и критериев основывался на том, что галаха принималась коллегией мудрецов после долгих и порой жестких дискуссий. Такие коллегиальные решения (возможно, вместе с двенадцатью пресвитерами⁹⁷) были приняты в Деян. 15:22-29; 21:20-24. Здесь следует учесть, что Павел, например, написал некоторые Послания в соавторстве со своими сотрудниками и коллегами⁹⁸ (что отличало его от других авторов Посланий). Как показательный пример следует прежде всего привести 1 Послание Коринфянам, в котором соавтором апостола был «брат» Сосфен, *архисинагог* из Коринфа (ср. Деян. 18:17 и 1 Кор. 1:1), – такой соавтор (не секретарь⁹⁹) мог придать авторитет тому, кого в Коринфе не все прихожане считали апостолом (ср. 1 Кор. 1:12-17 и 9:1 сл.).

⁹⁴ Moore 1:135 («The proportion of legal and non-legal matter (Halakah and Haggadah»), 161 («In the dichotomous division Halakah is law, and whatever is not Halakah is Haggadah»), 319 («“Halakah”, the precisely formulated rule itself; “Haggadah”, the non-juridic teachings of Scripture as brought out in the profounder study of its religious, moral, and historical teachings»); Dunn 1990:62–63 [Данн 1997:102]; Neusner 2001b:xxxiv («Halakhah sets forth the way of life, the norms of behavior. Its paired opposite, Aggadah, norms of belief, referring generically to lore, exegesis of Scripture, and exhortative formulation of values ordinarily in narrative form, sets forth the world-view»).

⁹⁵ Neusner 2001b:xxxii: «The Halakhic documents, the Mishnah-Tosefta-Yerushalmi-Bavli, together with the Halakhic exegetical compilations, Sifra (for Leviticus), Sifré to Numbers, Sifré to Deuteronomy, and Mekhilta Attributed to R. Ishmael for Exodus...».

⁹⁶ Обширные исследования о социальной сущности галахи см. в: Neusner 2001a; Lightstone 2002.

⁹⁷ О коллегии пресвитеров у Иакова см.: Bauckham 2004:73 сл.

⁹⁸ Таблицы см. в: Murphy-O’Conner 1995:16; Adams 2010:43.

⁹⁹ О роли Сосфена в этом Послании см.: Murphy-O’Conner 1995:21–25; Collins 1999:42; Keener 2005:20 («Sosthenes may have been Paul’s rhetorically proficient scribe (cf. Rom 16:22), helping with multiple rhetorical devices that counter criticism of his speech»).

Однако, галаха не всегда была коллективным решением, принимаемым коллегией из минимум трех мудрецов (М. Sanh. 1:1; Т. Sanh. 1:1). Иногда отдельный мудрец принимал свое решение – так, нередко встречается заключение о том, мнение какого именно мудреца считать галахой: М. Pea 3:6; Мен. 4:3; Yev. 4:13; Т. Pes. 10:3; ср. возможность судебных решений, вынесенных только одним мудрецом, в Т. Sanh. 1:1.

Но после ее утверждения (или принятия учениками) налаха была правилом с обязательным исполнением – ср. М. Avot 7:8: «меч приходит на мир за медлительное судопроизводство, за извращение суда и по вине преподающих Тору не согласно галахе». При этом, галаха не отменяла личное мнение, но качественно превосходила его. Некоторые тексты ясно показывают это: М. Yev. 8:3 («ответили ему: “если это галаха, примем, а если это твое суждение, поспорим”. Сказал им: “нет, [это] как галаха”»); Кер. 3:9 («Сказал равви Акива: “если это галаха, мы примем, а если это рассуждение, то есть возражение”. Он сказал ему: “возражай”»).

Сам Иисус как «галахический учитель»,¹⁰⁰ давший «учение новое» (ср. Мк. 1:22 и 27), в своей «программной» речи на Оливковой горе (так называемой Нагорной проповеди) противопоставил свою галаху тому, что уже было освящено временем (т. е. самому Моисею): «вы слышали, что сказано древним... а я говорю вам...» (Мф. 5:43). Подобная манера противопоставления мнений была известна среди мудрецов: Т. Sota 6:1 («равви Акива дал четыре лекции, а мои лекции лучше его»), [10]11 («Я считаю свое толкование более правильным, чем толкование равви Акивы»); ТВ. Ber. 20a; Hag. 19a-b; RSh 18b («равви Симеон сказал: “есть четыре описания среди данных равви Акивой, с которыми я не согласен”»)).¹⁰¹

¹⁰⁰ Подробнее см.: Sigal 2007:202–207 [Kazen].

¹⁰¹ Подробнее см.: Urbach 1975:294, 817, сн. 30; Sigal 2007:101–102.

Часть 2. Послание и его автор

2.1. Иаков (Праведный) в Новом Завете и традиции

Авторство послания вызывает немало споров уже хотя бы из-за слишком скромного обозначения автора в первом стихе.¹⁰² Это объясняет, почему в первых веках н. э. христианские авторы предлагали совершенно полярные решения о родстве между Иисусом из Назарета и неким Иаковом, который в разных текстах обозначен как раб и брат Господа.¹⁰³ Все, что автор сообщает о себе, состоит из имени без обычного добавления имени отца (т. е., предположительно, Иаков бен Иосиф) и довольно скромного титула: «Иаков, Бога и Господа Иисуса Мессии раб». Автор даже не считает необходимым обозначить свое родство с Иисусом. Эта немислимая в древнем мире краткость собственных званий и эпитетов резко отличается от стиля апостола Павла¹⁰⁴ и может быть объяснена двумя причинами: 1) личной скромностью автора (ср. *ταπεινός* в Мф. 11:29; 2 Кор. 10:1), 2) его большой известностью и авторитетом, которые позволяли ему обозначить себя посредством такой краткой формулы.¹⁰⁵ Трудно сказать, подразумевал ли себя сам автор в Иак. 3:1,¹⁰⁶ но подобное олицетворение с учителями согласуется с наставительным тоном всего послания и также свидетельствует о скромности Иакова, особенно на фоне манеры апостола Павла в 1 Кор. 4:14-16; 9:1 сл.; 2 Кор. 11:22-32.

Единственный текст, вскользь упоминающий больше подробностей об Иакове, встречается в автобиографии апостола Павла в Послании к Галатам. Буквально он звучит так: «Другого же из апостолов не видел, разве что Иакова, брата Господа» (Гал. 1:19). Иаков как брат Иисуса очень кратко, без всякой связи с событием, упомянут также в Jos. AJ 20.9.1 §200.

¹⁰² Подробнее см.: Ropes 1916:43–74; Rendall 1927:103–109; Mußner 1987:60–61; Davids 1988:3622 («It is absolutely clear that James claims to originate from the hand of James the Just, brother of Jesus»); Chester 1994:11–12; Bernheim 1997:11–29; Tsuji 1997:39–43; Edgar 2001:19–22, 44–73; Painter 2001; Popkes 2001b:64–68; Nienhuis 2007:99 сл.; Freyne 2008:2–3; McCartney 2009:8–32.

¹⁰³ Обзор см. в: Painter 2001:13–24.

¹⁰⁴ О стиле апостола Павла представлять себя в начале его Посланий см.: Murphy-O’Conner 1995:45–49.

¹⁰⁵ Ср. McCartney 2009:79, сн. 5; McKnight 2011:39 («This posture is one of authority derived from Jesus, not of sentimental equality or servanthood. By calling himself a “servant” James aligns himself with Israel’s noble heritage of the servants of God, most notably Moses, David, and the prophets»).

¹⁰⁶ Это выглядит аксиомой в: Edgar 2001:50–57.

Исходя из клановой структуры древних обществ Ближнего Востока, вполне можно допустить, что именно эта родственная связь с Мессией стала определяющей при назначении на руководящие посты в новой религии.¹⁰⁷ Некоторые свидетельства прямо или косвенно говорят об этом – ср. Мк. 10:35-43 / Мф. 20:20-27 и Eus. HE 3.11 («...стали все вместе держать совет, кого счесть достойным преемником Иакова. Все единодушно признали достойным здешнего престола Симеона, сына Клеопова, о котором упомянуто в Евангелии. Говорят, что он приходился Спасителю двоюродным братом»); 3.20.6 («...стали во главе церкви как мученики и как происходящие из рода Господня»). К сожалению, даже традиция не сообщает, получил ли Иаков свое служение в Иерусалиме как одаренный человек или как старший из братьев Иисуса. Поэтому, можно только допустить, что в случае с избранием Иакова лидером иерусалимской общины «родственный фактор» сыграл далеко не последнюю роль.¹⁰⁸

Кроме того, Новый Завет полностью умалчивает об обращении Иакова. Беглое замечание в Ин. 7:5 изображает братьев Иисуса неверующими – ср. отношения между Иисусом и его семьей в Мк. 3:21, 31-35.¹⁰⁹ Нейтральные упоминания Иакова в Евангелиях вовсе не делают его исключением из этого ряда.¹¹⁰ Это неверие особенно показательно, если учесть, что к тому времени Иисус уже несколько раз явил мессианские знамения, в том числе – на двух праздниках Песаха (Ин. 2:13; 6:4). Поэтому, для постороннего читателя остается совершенно непонятным, каким образом некий Иаков с совершенно неизвестными предысторией и генеалогией стал лидером иерусалимской общины, по сути дела – первой и центральной общины раннего христианства. Уже в Деян. 12:17 Иаков (без какого-либо дополнения к имени¹¹¹) представлен настолько важной фигурой, что сам апостол Петр после

¹⁰⁷ Davies 1999:27 («...this "messiah" was apparently succeeded by his brother, in the manner of the Maccabees and the founders of other Jewish revolutionary movements at the time»); Painter 2001:12, 57 («James was apparently the eldest of the brothers of Jesus»).

¹⁰⁸ Co. Bernheim 1997:216 («He probably occupied first place in the primitive church by reason of his kinship with Jesus»); Painter 2001:57 («James was apparently the eldest of the brothers of Jesus»).

¹⁰⁹ Дискуссии см. в: Rendall 1927:18; Painter 2001:24–29; Keener 2003:704 («Although they have traveled with Jesus, his mother, and disciples (2:12), the brothers currently constitute an example of the “world” because of their unbelief (7:5)»); Painter 2004:16–18.

¹¹⁰ Несмотря на Лебедев 2010:12 («эти слова в наименьшей степени относились к Иакову»); Freyne 2008:4 («The Gospels, when they refer to James at all, do so with no great sympathy»).

¹¹¹ Painter 2004:42.

своего чудесного освобождения отдает распоряжение: «сообщите Иакову и братьям эти [новости]». ¹¹² В Гал. 2:12 эмиссары иерусалимской общины обозначены как «некоторые от Иакова» – таким образом, «от Иакова» заменяет привычное «из Иерусалима» (как, например, в Ин. 1:19). Возможно, что традиция не слишком преувеличивает его значение, называя его епископом (Eus. HE 2.1.2; 2.23.1), который принял свой сан «от Спасителя и апостолов» (7.19).

Новый Завет также не содержит какой-либо информации о пути братьев Иисуса от состояния неверия в Ин. 7:5 до положения «путешествующих миссионеров» ¹¹³ в 1 Кор. 9:5. Беглое упоминание Иакова среди тех многих, кому явился Мессия после воскресения (1 Кор. 15:5-8), не дает достаточного основания допустить его обращение именно как результат встречи с воскресшим Иисусом, ведь даже Евсевий не утверждает этого (Eus. HE 1.12.5). ¹¹⁴

Подобная авторская скромность при самообозначения в водном стихе характерна всему Посланию – в отличие от разнообразных по форме и характеру эпистол апостола Павла, в нем нет ничего личного. Т. е., в отличие от Шауля из Тарса, который считал свою конвертацию в апостола Павла небесным замыслом (что особенно видно в Гал. 1 «нарративной апологии» ¹¹⁵), галилеянин Иаков свою галаху по каким-то причинам не изводит из личного опыта и биографии. Но кроме того, эту манеру можно в целом отнести к сектантскому мышлению, которое превозносило истинность собственного учения, но преуменьшало значимость отдельной личности (за исключением Праведного учителя). Отчасти, такая тенденция могла быть связана с возможной близостью автора к секте эвионитов (см. ниже).

И наоборот, ранняя христианская традиция предоставляет более богатый материал, который восстанавливает пробелы в библейских нарративах. ¹¹⁶ Так, Евсевий в *Церковной истории* собрал сообщения различных авторов, своих предшественников, – от Иосифа Флавия до Климента Александрийского. (Некоторые из сообщений об Иакове из уст

¹¹² Johnson 2004:4; Painter 2004:42; McCartney 2009:9.

¹¹³ Bauckham 2004:57–70.

¹¹⁴ Различные мнения о семье Иисуса см. в: Bernheim 1997:76–100; Painter 2001:29–31; Painter 2004:13 сл.; McKnight 2011:16–17.

¹¹⁵ Anderson 1999:147–157 («Narrative Apology (1:11-2:21)»).

¹¹⁶ McKnight 2011:20–23.

христианских авторов совпадают с его портретом во *Втором Апокалипсисе Иакова*.¹¹⁷) Всю эту коллекцию Евсевия можно разбить на информацию об Иакове как человеке и как слугителе. Автор постоянно смешивает эти два портрета, что соответствует древней (не только еврейской) традиции, связывающей личную мораль и учение: Plut. Caes. 3.1 («Цезарь сначала отправился на Родос, в школу Апполония, сына Молона, у которого учился и Цицерон и который славился не только ораторским искусством, но и своими нравственными достоинствами»); Sen. Ep. 20.2; Arr. Epict. 2.9.17; Luc. Men. 4-5; T. Hag. 2:1 («хорошо толкует и хорошо исполняет»); Yev. 8:7 («слова хороши, когда они выходят из уст тех, кто их исполняет»); TB. Ber. 28a; Pes. 113b; Yoma 72b («Мудрец, который внутри не таков, как снаружи, – не мудрец»). Поэтому, для лучшей наглядности собранная Евсевием информация разделена на две части.

Иаков как человек преподнесен в духе еврейской религиозной литературы о праведниках и назорях.¹¹⁸

1. Eus. HE 2.23.4-7: «Все – от времен Господа и доныне – называют его “Праведным”: имя Иакова носили ведь многие. Он был свят от чрева матери; не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи; бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню. Ему одному было дозволено входить во Святая святых; одежду носил он не шерстяную, а льняную. Он входил в Храм один, и его находили стоящим на коленях и молящихся о прощении всего народа; колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу. За свою великую праведность он был прозван “Праведным” и “Овлием” – слово это означает в переводе “ограда народа” и “праведность”;¹¹⁹ так и говорили о нем пророки».

2. Eus. HE 2.23.19: «Иаков был человеком настолько удивительным, и праведность его всем была так известна, что разумные люди из иудеев сочли дерзостное преступление, над ним совершенное, причиной осады Иерусалима, последовавшей сразу после его мученической кончины».

Этот показательный набор качеств, присущих древним праведникам, гармонирует с его качествами слугителя.

¹¹⁷ Vauckham 1999b:201–206; Painter 2001:44–45.

¹¹⁸ Тексты см. в: Vauckham 1999b:212–215.

¹¹⁹ О таком толковании см.: Vauckham 1995:441–450; Vauckham 1999b:207–208.

1. Eus. HE 2.1.2-4: «...вот этот самый Иаков, которому в древности дано было прозвище “Праведный” за его исключительную добродетель, первый, как рассказывают, получил епископский престол в Иерусалимской Церкви. Климент в 6-й книге своих *Очерков* утверждает это и пишет так: “Петр, Иаков и Иоанн, хотя и были особо Спасителем почтены, однако после Вознесения Спасителя не оспаривали друг у друга эту честь, но избрали епископом Иерусалима Иакова Праведного”. В 7-й книге того же произведения он говорит о нем следующее: “Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь после Воскресения передал знание, они же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы семидесяти, одним из которых был Варнава”».

2. Eus. HE 2.23.1, 4: «...апостолы возвели на епископский престол. ... Брат Господень Иаков получил управление Церковью вместе с апостолами».

3. Eus. HE 2.23.10: «уверовали многие, даже из властей».

4. Eus. HE 2.23.12-16: «У помянутые книжники и фарисеи поставили Иакова на крыло храма и закричали: «Праведный! Мы все обязаны тебе доверять. Народ в заблуждении об Иисусе распятом; объяви нам, что это за “дверь Иисуса”. И ответил он громким голосом: “Что спрашиваете меня о Сыне Человеческом? Он восседает на небе одесную Великой Силы и придет на облаках небесных”. Многие вполне убедились и прославили свидетельство Иакова, говоря: “Осанна Сыну Давидову”. Тогда книжники и фарисеи стали говорить друг другу: “Худо мы сделали, позволив дать такое свидетельство об Иисусе. Поднимемся и сбросим его, чтобы устрашились и не поверили ему”. И они закричали: “О-о! И праведный в заблуждении?”. Они исполнили напитанное у Исаии: “Уберем праведного, он для нас вреден; они вкусят плоды дел своих”. Они поднялись и сбросили праведника. И говорили друг другу: “Побьем камнями Иакова Праведного”, и стали бросать в него камни, так как, сброшенный вниз, он не умер, но, повернувшись, стал на колени, говоря: “Господи Боже, Отче! Молю Тебя, отпусти им, ибо не знают, что делают”. Когда в него так бросали камнями, один из священников и сыновей Рехава, сына Рехавима, о ком свидетельствовал пророк Иеремия, закричал: “Остановитесь! Что вы делаете? Молитесь за вас праведник?”. Кто-то из них, какой-то суконщик, ударил праведника по голове скалкой, употребляемой в его деле. Иаков мученически скончался».¹²⁰

¹²⁰ О сохранившихся отчетах о смерти Иакова см.: Vauckham 1999b:205–206; Bernheim 1997:246–258; Painter 2001:37–38, 47–54.

Также следует отметить, что в списке пятнадцати обрезанных епископов Иерусалима (до осады города Адрианом) в Eus. HE 4.5.3 Иаков занимает первое место.¹²¹ В Eus. HE 7.19 об этом говорится более прямо и весьма торжественно: «Кресло Иакова, первым принявшего от Спасителя и апостолов епископство в иерусалимской церкви и неизменно называемого в Священном Писании братом Господним, сохранилось до сих пор».

Таким образом, ранняя христианская традиция сильно дополняет информацию Нового Завета и восполняет в нем почти полное молчание о таком важном персонаже истории Церкви, как Иаков Праведный, брат Господен.

Но даже если оставить в стороне традиционный взгляд на автора как близкого родственника Иисуса, то все же можно условно обрисовать этого псевдо-Иакова как (1) палестинского еврея, (2) иудея или иудео-христианина, (3) который посчитал необходимым продолжить традицию своих предшественников по наставлению евреев Диаспоры в истинной вере Авраама и других праведников Танаха.

2.2. Религиозная терминология и словарный запас автора

Следует все же заметить, что свидетельства ранних христианских авторов по большей части дают красочный портрет самого Иакова как человека и служителя, но умалчивают о его Послании или даже отрицают его аутентичность.¹²² Так, Ориген в *Комментарии на Евангелие от Иоанна* бегло замечает: «even if it be conceded to them that faith is a work, which would not be conceded by those who accept the saying as authoritative: “Faith without works is dead”, nor by those who understand that to be justified by faith differs from being justified by works of law» (Orig. Joan. 20.66).¹²³ Евсевий же (Eus. HE 2.23.24-25) заявляет это довольно прямо:

Вот что касается Иакова, которому принадлежит первое из так называемых Соборных посланий. Следует знать, однако, что оно подложно – из древних его упоминают немногие, также и так называемое Иудино – одно из семи,

¹²¹ Обсуждение этого списка см. в: Vauckham 2004:70–79.

¹²² Упоминания Иакова и его Послания ранними христианскими авторами см. в: Ropes 1916:86–113; Mußner 1987:35–42; Popkes 2001b:7–11; Nienhuis 2007:78–79, 83, 86–87, 96–97; McCartney 2009:20–24.

¹²³ Nienhuis 2007:99: «Origen was the first on record to accept the letter, but comments acknowledging that other churchmen of his time rejected it cast a shadow over his glowing approval».

называемых Соборными. Мы знаем, однако, что их вместе с прочими всенародно читают во многих церквях.

Эту мысль, но уже более мягко, Евсевий повторяет позже в перечне бесспорных и сомнительных книг Нового Завета: «Среди оспариваемых (*αντιλεγόμενων*¹²⁴), но большинством принятых, Послания, именуемые одно Иаковлевым...» (Eus. HE 3.25.3).¹²⁵ К сожалению, Евсевий не сообщает, комментировал ли Климент Александрийский в своих *Очерках* Послание Иакова, но сам перечень книг в его сообщении позволяет дать положительный ответ: «В *Очерках* он, коротко говоря, дает сжатый пересказ всего Нового Завета, используя и книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные Послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру» (Eus. HE 6.14.1).¹²⁶

К сожалению, христианские авторы не оставили никакой информации о тех критериях, согласно которым Послание Иакова было отнесено в разряд сомнительных. Теперь невозможно определить, что или кто не отвечал требованиям канонизации известного религиозного текста – Послание или даже сам его автор. Но так как информация внешних источников (ранняя христианская традиция) соответствует информации внутренних источников (Новый Завет), то личность автора как одного (или первого¹²⁷) из «столпов» (*στῦλοι* в Гал. 2:9) ранней Церкви не вызывает сомнений. Скорей всего, христианские авторы и теологи (большинство которых принадлежали к греко-римской среде) подвергали критике и сомнению ту откровенную иудео-христианскую галаху, которая выделяет Послание Иакова из привычного ряда новозаветных Посланий. Именно это могло послужить основанием для утверждения о псевдоэпиграфическом характере Послания: «He wrote a single Epistle, which is reckoned among the seven Catholic Epistles and even this is claimed by some to have been published [edita] by someone else under his name, and gradually as time went on to have gained authority» (Jerome. *Viris ill.* 2.2). Малое число упоминаний этого Послания ранними христианскими авторами¹²⁸ можно объяснить также этой причиной.

Несомненно, что в некоторых теологических аспектах оно отлично от Посланий иных новозаветных авторов, хотя при этом соответствуя в целом еврейской и

¹²⁴ Lampe 154–155.

¹²⁵ Nienhuis 2007:64.

¹²⁶ Johnson 2004:89.

¹²⁷ Лебедев 2010:16.

¹²⁸ Также см.: Wachob 2000:25–36 («The Epistle of James as a problem»); Nienhuis 2007:102–106 («The Lack of External Evidence: Explaining the Late Canonicity of James»).

христианской теологии.¹²⁹ В остальном же данное Послание *по форме и содержанию* отвечает привычным правилам древнееврейской эпистолографии и литературы мудрости.¹³⁰

Поэтому, при анализе любого древнего текста важно определить используемые автором (или авторами) литературные формы, религиозную терминологию и словарный запас, а затем их место в авторском замысле. Древние религиозные тексты естественным образом подпадают под это правило.¹³¹ Как известно, человеческая речь (устная и письменная) служит не только способом коммуникации, но и идентификации. В эпоху Иакова эта идентификация могла относиться как к этносу, так и теологической школе – ср. Мф. 26:73 и М. Ed. 1:3 («человек обязан говорить языком учителя своего»). Хорошо заметно, что незамысловатая речь и обличающая прямота автора выдает в нем религиозного и консервативного еврея Эрец-Исраэль, который (возможно, сам того не осознавая) пользуется довольно известными литературными формами и приемами. Его стилистика не блещет качественным языком и стилистической красотой, подобными тем, что присущи Посланию к Евреям (ср. отзывы о языке этого Послания в Eus. HE 3.38.2-3; 6.14.2, 25.11). Словарный запас невелик и отчасти заимствован в Танахе, как это часто случается с провинциальными мыслителями из среды простонародья и земледельцев. Тем не менее, «изысканный язык»¹³² Иакова резко разнится от языка ученика Гамалиила Шауля из Тарса, отягченного длинными логическими и синтаксическими конструкциями. (Об этой важной для Цицерона разнице в языке публичной речи и частного письма см. Cic. Fam. 9.21.1 – см. выше, 1.3. Эпистолярный жанр в греко-римском и еврейском мирах.) К сожалению, по такому краткому Посланию с простой галахой нельзя сделать однозначных и полных выводов об авторе

¹²⁹ Обзор см. в: Davids 1988:3632–3640 («IV. Background Theology»).

¹³⁰ Ropes 1916:2 («with which (in spite of entire difference of style) the writer probably shows some familiarity»); Davids 1988:3635–3636; Baker 1995:23–60, 69–74, 105–117, 120–121, 139–159, 168–170, 187–210, 214–218; Penner 1996:217–223; Bauckham 1999a: 29–35 («James as wisdom paraenesis»); Edgar 2001:22–24; McCartney 2009:45–48.

¹³¹ Taylor 2006:35 («Since the study of Scripture is essentially a language-based discipline, the analysis and exegesis of biblical texts is of necessity a linguistic enterprise»).

¹³² Popkes 2001b:13–15 («3. Gepflegte Sprache»); также см.: Rendall 1927:34–41; Hengel 1987:249–250; Mußner 1987:26–59; Chester 1994:14–15; Bernheim 1997:226–227.

как писателе и теологе¹³³ – например, использование различных терминов для обозначения христианских собраний в Иак. 2:2 (*синагога*) и 5:14 (*экклесия*) никоим образом не помогает определить предпочтений в религиозном вокабуляре этого иудео-христианина. Кроме того, Иаков использовал несколько слов из небиблейского вокабуляра.¹³⁴ На основании столь малого материала можно только предполагать, что автор Послания получил некоторое, скорей всего – провинциальное, образование.¹³⁵

Тем не менее, даже такой краткий текст можно использовать для исследования при условии его сочетания с отрывочной информацией из других книг Нового Завета и более расширенной информацией ранних христианских авторов. Подобное соотнесение текстов Нового Завета с традиции позволяет нарисовать общий портрет иудео-христианина из палестинской провинции.

Несомненно, что Послание Иакова при всей своей краткости дает достаточную почву для исследований литературных форм и жанров, осознанно или неосознанно использованных автором. (Они стали главными или дополнительными темами исследований многих современных авторов.¹³⁶) Среди этого набора, достаточного богатого для краткого Послания, следует прежде всего выделить афоризмы, благодаря которым возникает аллюзия на книгу Притч Соломона и вообще ближневосточную литературу мудрости. При этом, подобная аллюзия возникает благодаря распространенному в ближневосточной литературе мудрости методу двестишии-хиазмов.¹³⁷ По сути же, афоризмы Иакова сильно отличаются от Соломоновых не только заметными противопоставлениями¹³⁸ и обличительным характером, который подменяет нравоучительный тон древнего царя и мыслителя и уменьшает значимость

¹³³ Johnson 2004:2: «A puzzling feature of all these reconstructions of the historical James is the minor role played by the letter ascribed to him».

¹³⁴ Ropes 1916:25: «6 words in the epistle appear to be found neither in the N. T. nor in the Greek O. T.».

¹³⁵ Ср. Bernheim 1997:43–46, где образование Иакова привязано к общей картине еврейского образования, известного из раввинистических источников.

¹³⁶ Например: Noppe 1977:1–17; Baasland 1988:3649–3661; Tsuji 1997:6–12; Bauckham 1999a:35–60; Burchard 2000:8–14; Popkes 2001b:13–15; Cheung 2003:5–52; Lockett 2008:76–79.

¹³⁷ Предложения современных ученых см. в: Taylor 2006:12–18 («James as a Chiastic Arrangement of Themes»).

¹³⁸ Примеры см. в: Lockett 2008:79–92.

Послания как литературы мудрости. Афоризмы Иакова отличаются также и по форме – так, за каждым афоризмом следует поясняющий блок по принципу тезис (1:2) – пояснение (1:3-8) (см. таблицу ниже, 2.3. Структура и темы Послания). При этом, вводные афоризмы содержат довольно прямые и даже резкие обличения и приказания, а сами обоснования тезиса различаются по объему и методу аргументации. Такая форма разительно отличает Послание Иакова от посланий самого Павла и его школы, которые можно разделить на две части: (1) респонсы на проблемы конкретных церквей (Галатам, 1 и 2 Коринфянам, 1 и 2 Фессалоникийцам, Филиппийцам) и (2) экзегетическо-теологические трактаты (Римлянам, Ефесянам, Евреям). Иаков дает универсальную галаху (с сильным этическим и социальным акцентами) о превосходстве узких врат и пути над широкими (ср. Мф. 7:13-14). Во всем этом – т. е. форме и ее наполнении – иерусалимский епископ Иаков Праведный был ближе к еврейской литературе, чем апостол язычников Павел.

2.3. Структура и темы Послания

Трудно однозначно ответить на вопрос, осознавал ли автор Послания (провинциальный иудей, перебравшийся в Иерусалим) необходимость четкой структуры в своем тексте и ее так сказать «текстообразующую» роль.¹³⁹ Все пять глав этого небольшого Послания (из 105 стихов¹⁴⁰) посвящены различным социальным и этическим нормам и не объединены в стройную силлогистическую систему, как это заметно в Посланиях апостола Павла. Все темы Послания не связаны между собой смысловыми связями и параллелями и представляют случайный набор.¹⁴¹ Поэтому трудно говорить о четкой и осмысленной композиции/структуре целого произведения, хотя это вовсе не останавливает исследователей в их изысканиях.¹⁴² Предложенные ими варианты, несмотря на свое разнообразие, лишь показывают общую схему Послания

¹³⁹ Davids 2001:66: «just as James is aware of the cultural world around him, he is also aware of structure in his work, even though it is not the structure that we might have used».

¹⁴⁰ Davids 2001:66.

¹⁴¹ Тематический план см. в: Ropes 1991:4–5.

¹⁴² Обсуждение этой темы см. в: Penner 1996:133–158, 211–213; Tsuji 1997:59–63; Edgar 2001:13–18; Popkes 2001b:44–58; Cheung 2003:53–85; Taylor 2006:8–35, 99–124; McCartney 2009:66–67; McKnight 2011:47–55.

вне зависимости от авторского замысла.¹⁴³ Можно лишь заметить, что осознано или неосознанно автор все свое Послание заключил в рамки важного для религиозного еврея силлогизма «искушение – терпение» (1:2-12 – 5:7-12¹⁴⁴) – ср., например, Вт. 13:3 и Иак. 1:13 (подробнее см. далее, 3.1. Теологические).

Тем не менее, легко увидеть некоторую методологическую схему, с помощью которой выстроено это Послание. Так, автор использует древний метод афоризма, но после каждого утверждения немедленно разворачивает логическое доказательство. Такой метод можно условно назвать «тезис-раскрытие», примеры его использования в Послании сведены в таблицу ниже.

№	тезис	раскрытие
1	1:2: «Великою радостью считайте, братья мои, когда искушениям подвергаетесь»	1:3-8
2	1:9-10а: «Хвалится же брат униженный в высоте своей, богатый же в унижении своем»	1:10б-11
3	1:13а: «Никто искушаемый не говори, что от Бога искушаем»	1:13б-18
4	1:19: «Знайте, братья мои возлюбленные: будет же каждый человек скор в [том, чтобы] слышать, медлен в [том, чтобы] говорить, медлен в гневе»	1:20-21
5	1:22: «Станьте же делителями слова, а не только слышателями, обманывающими самих себя»	1:23-27
6	2:1: «Братья мои, не в лицемерии имейте веру [в] Господа нашего Иисуса, Мессию славы»	2:2-16
7	2:17: «Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе»	2:18-26
8	3:1: «Не многие учителями становитесь, братья мои, зная, что большому осуждению подвергнемся»	3:2-12
9	3:13: «Кто мудр и разумен между вами? [пусть] покажет добрым житием дела свои в кроткой мудрости»	3:14-18
10	4:1: «Откуда войны и откуда конфликты? не отсюда ли, из вожелений ваших, воюющих в членах ваших»	4:2-12

¹⁴³ Ср. McKnight 2011:48: «So our focus will be on structure rather than genre».

¹⁴⁴ Ср. Tsuji 1997:93–96 («2.4 Schlussteil (Jak 5,7-20) und das Gesamtthema»).

№	тезис	раскрытие
11	4:13: «Приступите теперь говорящие “сегодня или завтра отправимся в этот город и будем там год и поторгуем и приобретем”»	4:14-17
12	5:1: «Приступите теперь богатые, плачьте, рыдайте о бедствиях ваших грядущих»	5:2-6
13	5:7а: «Итак, будьте долготерпеливы, братия, до пришествия Господа»	5:7б-13
14	5:14: «Болен ли кто среди вас, пусть призовет τρεῖςβυτέρους церкви, и пусть помолятся над ним, помазав елеем во имя Господа»	5:15-18
15	5:19: «Братья мои, если кто среди вас отклонится от истины, и обратит кто его»	5:20

Все эти тезисы и их обоснования будут раскрыты ниже, в Части 3.

Известно также, что человек выражает себя не только с помощью речи, но и посредством молчания – ср. Лев. 10:3; Пс. 31[32]:3 и Пс. 49[50]:21; Мк. 14:61; Мф. 26:63. Список важных понятий и тем религиозной литературы Палестины, которые Иаков обходит молчанием, достаточно объемён и показателен. Их список поможет увидеть осознанную или неосознанную тематическую ограниченность Послания.

1. Дела закона (Торы) и обрезание.¹⁴⁵

2. Храм и его культ, первосвященники, суббота и даже сами евреи (как этническая и религиозная группа)¹⁴⁶ – на фоне обращения «двенадцати коленам в Диаспоре» полное отсутствие слово «Израиль», важное для апостола Павла (например, Рим. 9:31; 10:19; 11:7, 26), выглядит преднамеренным.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Johnson 2004:8.

¹⁴⁶ Popkes 2001a:90: «The terms Israel, Israelites, Jews are absent; there is no mention of Moses, Jerusalem (not even in 5:12, unlike Matt. 5:34-37; 23:16-22), the Temple or its cult, priests and high priests; nor of sabbath, circumcision, food laws, purity regulations, fasting, Passover and other festivals; nor of contemporary Jewish groups (such as the Pharisees) and figures (such as John the Baptist)».

¹⁴⁷ Ср. Neusner 2001b:xxxiv: «The word in a Judaism for the social entity that is formed of those that share the world view and conform to the way of life is “Israel”».

3. Праведность¹⁴⁸ – такая редкость в использовании понятия праведности контрастирует с утверждением в CD 6:10-11 («пока не встанет наставляющий праведности (δικαιοσύνη) в конце дней») и множеством употреблений у апостола Павла, особенно в Послании к Римлянам; возможно, что автор Послания, подобно авторам четырех Евангелий, просто не уделил этому внимания.

4. Политические и социальные институты и отношения (власти, налоги, рабство)¹⁴⁹ – возможно, здесь Иаков Праведный сознательно воздержался от того, чтобы дать свою кардинальную и ригористскую галаху евреям, которые в языческом окружении видели все эти проблемы в совершенно ином свете.

5. Гендерные отношения и отношения между поколениями¹⁵⁰ – эти проблемы среди евреев Диаспоры также были совершенно иного характера, чем в патриархальном обществе Палестины.

6. Крест Христов и миссия к народам – эти две темы были настолько важны для апостола язычников Павла, что порой они гармонично дополняют друг друга в его Посланиях (Гал. 5:11; 6:12-14; 1 Кор. 1:14-24; Еф. 2:14-18); с учетом широкого вовлечения евреев Диаспоры в пассивную миссию (подробнее см.: 1.2. Религиозные изменения в иудаизме) такое умолчание можно считать намеренным уходом от этой важной темы.

Такое приуменьшение и замалчивание важных тем (скорей всего) были вызваны религиозным контекстом адресата, т. е. (иудео-)христиан Диаспоры.¹⁵¹ Явное влияние исторического контекста адресатов на священный текст приводит к необходимости уделить внимание адресатам.¹⁵²

¹⁴⁸ Davies 1999:28: «The word δικαιοσύνη (“righteousness”, “justice”) occurs 92 times in the New Testament, only ten times in the Gospels, and seven of these in Matthew. (It is used 34 times in Romans and three times in the letter of James.)».

¹⁴⁹ Popkes 2001a:93.

¹⁵⁰ Popkes 2001a:93; Johnson 2004:121–122 («It is also remarkable that James should find no need to speak of sexual ethics or of marriage, since these are, once more, common fare in parenthesis, including the parenthetic sections of other early New Testament letters. Nor does James take up the subject of the care and disciplining of children so frequently found in such literature»).

¹⁵¹ Подробнее см.: Popkes 1916:27–43 («§5. The Ideas and Historical Background of the Epistle»); Davids 1988:3625–3627 («II. Sitz-im-Leben der Gemeinde»).

¹⁵² Cp. Johnson 2004:101: «...a “sociological” approach to the New Testament is not a scholarly fad but a fundamental contribution to historical knowledge».

2.4. Адресат(ы)

Если Послания Нового Завета рассматривать как респонсы, то их содержание, темы и даже язык изначально были определены *Sitz im Leben* адресатов в различных странах Средиземноморья. В таком случае, адресат становится важной составляющей в исследовании самого Послания.

На фоне иных эпистол Нового Завета адресат Послания Иакова (как и сам автор) обозначен довольно общей фразой: «двенадцати коленам в Диаспоре» (Иак. 1:1). Обращение «двенадцать колен» основано на этом эмфатическом обозначении избранного народа, которое встречается в текстах разных эпох и народов, например: Исх. 24:4; Иез. 47:13; Сир. 44:23; Diod. Sic. 40.3.3 (со ссылкой на Гекатея Абдерского); Test. Ben. 9:2; Philo. Fug. 185; Мф. 19:28; Отк. 21:12; М. Ног. 1:5; ТВ. Sota 36b, bar.; Тем. 15b, середина; Вер. г. 24.5 [на 5:1] / Qoh. г. 3.14 [на 3:11] («двенадцать колен должны были произойти от Адама»); 63.6 [на 24:21] («Ревекка была достойна, чтобы двенадцать колен произошли от нее»)¹⁵³ Поэтому, можно без оговорок допустить, что автор обращался к Израилю вне Эрец-Израэль и сделал это в духе существовавшей традиции. В отличие от апостола Павла, автор писал его как свою галаху безотносительно нужд конкретных общин восточных и западных диаспор. Принципиальная разница этих двух ярких служителей ранней Церкви заключалась в их общении с Диаспорой. Так, апостол Павел основывал новые церкви или развивал уже существовавшие, а затем поддерживал с ними активную связь, в том числе с помощью переписки. Иаков же пребывал в Иерусалиме (судя по традиции) и черпал информацию о жизни провинциальных общин от гостей (Деян. 15:13-14; Гал. 1:19; 2:9), своих эмиссаров (Гал. 2:12) или из слухов (Деян. 21:21). Можно поэтому допустить, что глава центральной общины раннего христианства писал неким вымышленным и далеким адресатам, которых можно отнести к разным географическим, этническим и социальным группам христиан. Однако, с другой стороны, наши источники позволяют создать довольно подробное описание проблем евреев в Диаспоре и очертить приблизительный круг адресатов.¹⁵⁴

¹⁵³ Также см.: Laws 1980:47–48; Mußner 1987:61–62; Burchard 2000:48; Edgar 2001:96–101; Wenger 2011:25–26, n. 89.

¹⁵⁴ Об адресатах и их этническом и социальном контекстах см.: Rendall 1927:25–33, 103–117; Baasland 1988:3676; Hartin 1991:233–235; Penner 1996:74–103; Tsuji 1997:47–49; Popkes 2001b:17–26; Lockett 2008:70–75; McCartney 2009:32–38; McKnight 2011:32–33.

Как справедливо принято считать, указанные выше (2.3. Структура и темы Послания) умолчание или ограниченное использование некоторых важных еврейских понятий и тем обусловлены *Sitz im Leben* самого адресата. Иак. 1:1 прямо сообщает, что адресатами Послания были иудеи Диаспоры. В силу исторических причин (оторванность от Эрец-Исраэль и вовлечение в политическую и экономическую жизнь языческих обществ) они зачастую интересовались совершенно иными проблемами.¹⁵⁵ Так, например, мессианские чаяния никогда не были сильны в их среде в той же степени, что в среде палестинских фанатиков (см. выше, 1.2. Религиозные изменения в иудаизме). На основании Исх. 34:15 палестинские раввины рассматривали их невольными (или пассивными) идолопоклонниками: Т. AZ 4:6 / ARN A.26 (см. выше, 1.1. Палестина и Диаспора). Известно, что эти евреи в своем стремлении стать частью общества избегали обрезания: 1 Мак. 1:15; Деян. 16:3; 1 Кор. 7:18; Jos. AJ 20.2.4 §41-42; возможно Т. Shab. 15:9. Еврейские источники отмечают, что в римскую эпоху евреи (даже в Палестине) активно посещали языческие бани: М. AZ 3:4; Т. Ber. 2:20; TJ. Sanh. 7:19, 25d.21-33; TB. Shab. 40b; Vaik. г. 34.3 [на 25:25]. Соответственно, многие евреи Диаспоры успешно ассимилировались (см. выше, 1.1. Палестина и Диаспора; 2.1. Религиозные изменения в иудаизме) и уже совершенно по-иному воспринимали вековые еврейские ценности.¹⁵⁶

Возможно, что именно такой контекст адресатов Иакова понудил автора к частым отсылкам на Лев. 19, но при этом в его греческой версии.¹⁵⁷ Также и само краткое приветствие «радоваться» в привычной формуле «автор адресата приветствует» свидетельствует о греко-римской ментальности адресатов – ср. показательные обращения в 1 Мак. 12:6 (к спартанцам); Деян. 15:23 (к христианам Диаспоры); 23:26 (егемону Феликсу).¹⁵⁸ Краткие формы обращений в 2 Мак. 1:1, 10б свидетельствует об устоявшейся греко-римской традиции в среде палестинских евреев. Здесь также следует учесть возможность того, что, судя по тексту, для автора греческий был языком ежедневного общения.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Popkes 2001a:90: «...it certainly indicates that these items were not of interest in his present mission in relation to his addressees. Obviously they played no role in the situation which James is facing»,

¹⁵⁶ Лурье 2009:182 (в Лурье 1923:126 этот отрывок отсутствует).

¹⁵⁷ Многие параллели см. в: Cheung 2003:99–104; Johnson 2004:123–137.

¹⁵⁸ Tsuji 1997:22.

¹⁵⁹ Ropes 1916:24: «so far as we can judge, Greek was probably his mother tongue».

Если же исходить из традиционной даты гибели Иакова Праведного в 62 г., то адресаты Послания (по большей части) были христианами первого-второго поколений. Несомненно, что среди них еще были участники той памятной Пятидесятницы в Деян. 2 и даже свидетели живого Мессии. Чем ближе дата написания Послания будет к дате смерти автора, тем более среди адресатов будет христиан второго поколения, которые, как автор самого революционного теологического трактата Нового Завета – Послания к Евреям, – приняли благую весть от слушателей Мессии (Евр. 2:3).¹⁶⁰ Именно это может считаться одной из главных причин написания Послания – второе поколение христиан, подобно автору Послания к Евреям, имело иные, чем, например, сам Иаков, представления о Мессии и христианской жизни, а также о месте язычников в Божественном плане спасения.¹⁶¹ Эти расхождения между апостолами и их традицией и различными ранними христианскими авторами достаточно явно отражены в сообщении Серапиона, «епископа Антиохийского, восьмого после апостолов» (Eus. HE 5.22). Это сообщение фиксирует существование принципиальных расхождений значительно позже апостольского периода: «Мы, братья, принимаем Петра и других апостолов, как Христа, но, люди опытные, мы отвергаем книги, которые ходят под их именем, зная, что учили нас всех не так» (Eus. HE 6.12.3).

2.5. Цель

Соответственно, лидер иерусалимской церкви должен был дать свою галаху как респонсу (в форме явной энциклики¹⁶²) на те вопросы, которые периодически возникали у христиан Палестины и Диаспоры.¹⁶³ Хотя сам Иаков не характеризует свое Послание как энциклику, но на фоне повеления Кол. 4:16 вполне можно подразумевать именно такой характер текста, обращенного к «двенадцати коленам в Диаспоре». Подобная необходимость обосновывалась хотя бы тем, что к тому времени (начиная примерно с 48/9 г.) прежде мало кому известный Шауль из Тарса уже начал рассылать свои письма под именем апостола Павла. Более того, он настаивал на правоте своей галахи и предавал иное мнение разным формам духовного остракизма – ср. Гал. 1:8-9 и 2 Фес. 3:14. Информация об этих письмах доходила до центральной церкви и ее ревнителей Торы, что совершенно очевидно из

¹⁶⁰ Подробнее см.: Penner 1996:35–74; McCartney 2009:14–20.

¹⁶¹ Об отношении к язычникам Иакова и Павла см.: Chilton 2001:142–146.

¹⁶² Bauckham 1999a:11–28 («An encyclical from James to the Diaspora»); Nienhuis 2007:127.

¹⁶³ Bauckham 1995:417 сл.

сообщения в Деян. 21:21: «извещены же [они] о тебе, что отступлению учишь от Моисея...». Несомненно, что Послание Иакова появилась как респонса не только на вопросы (иудео-) христиан Диаспоры, но (отчасти) и теологию апостола Павла. (Подобный взгляд, имеющий достаточно оснований в Новом Завете и ранней христианской традиции, в современной науке получил широкое распространение и стал обязательной темой для исследователей вне зависимости от их отношения к нему.¹⁶⁴) Более того, кроме Шауля из Тарса источники упоминают и других еврейских миссионеров и проповедников, не всегда даже христианских: Деян. 8:9-11; 13:6-8; 19:13-14; Just. Trypho 17:1. Именно эта активность разного рода проповедников усиливала эсхатологические ожидания, которые очевидны в текстах различных авторов, в том числе Послании Иакова: ср. Иак. 5:8 и 1 Фес. 4:17; Отк. 1:3; 22:10. Казалось, что пришествие Господа свершится в ближайшее время, при нынешнем поколении (1 Фес. 4:17), а это должно было сопровождаться попыткой соблазнить избранных (Мк. 13:22 / Мф. 24:24). Такое обилие проповедников, пророков и антихристов отмечены неоднократно и не только в Новом Завете: ср. Мк. 13:22 / Мф. 24:24; 1 Ин. 2:18 и Jos. BJ 2.13.4-5 §258-263; 6.5.2-3 §285, §288; AJ 20.5.1 §97; 20.8.6 §167. Появление многих чужеродных, иного толка, служителей и ощущение близкого конца стали важными катализаторами желания иерусалимского епископа сообщить об истинном пути «двенадцати коленам в Диаспоре».¹⁶⁵

Здесь следуют учесть ментальность иерусалимских ревнителей, которые пребывали в духовном центре иудаизма и постоянно пополнялись мудрецами извне, подобным вавилонянину Гиллелю (Т. Neg. 1:16; TJ. Pes. 6:1, 33a). С их точки зрения, христианство Диаспоры, в котором за несколько десятилетий появилось много язычников, было «иным» или «внешним» (ср. Мк. 4:11). Эта изначальная отчужденность от палестинского еврейства с каждым годом усиливалась благодаря тому, что (начиная с Деян. 10:44-11:18) христианство принимало язычников как равноправных учеников Мессии, в то время как иудаизм делал их только прозелитами. Послание Иакова в отличие от Послания к Римлянам вообще не обсуждает этой проблемы, отчего создается впечатление, что адресаты Иакова – члены

¹⁶⁴ Обсуждение этой темы см., например, в: Hengel 1987; Baasland 1988:3678–3679; Chester 1994:6–7, 20–28, 46–53; Penner 1996:47–74; Tsuji 1997:187–204; Bernheim 1997:238–244; Bauckham 1999a:113–140; Popkes 2001a:90–92; Painter 2001:37–46; Painter 2004:83–102; Johnson 2004:10–17; 113–115.

¹⁶⁵ Обсуждение эсхатологических и апокалиптических мотивов Послания см. в: Penner 1996; Wachob 2002.

еврейских *кагалов* Диаспоры.¹⁶⁶ Это иное христианство, начав свой путь в Антиохии (*alter ego* Иерусалима и оплота эллинистического иудаизма¹⁶⁷), быстро росло и приобретало авторитет.¹⁶⁸ Следует отметить, что в I в. Антиохия «по своей величине и процветанию является, несомненно, третьим городом Римской империи» (Jos. BJ 3.2.4 §29), что подразумевало наличие в нем большого поля деятельности для проповедников новой религии (или новой разновидности иудаизма). Следует заметить, что по словам Иосифа (Jos. BJ 7.3.3 §43), в этом мегаполисе была наибольшая еврейская диаспора:

Еврейский народ рассеян по всей земле среди обитателей разных стран, более же всего он проник в Сирию по причине соседства, и в особенности много евреев в Антиохии из-за большой величины города, тем более что цари, преемники Антиоха, предоставляли им право беспрепятственно там селиться.

Кроме того, Антиохия изначально была основана как греческий полис.¹⁶⁹ Поэтому вовсе не удивительно, что в середине IV в. антиохиец Либаний (ритор и учитель Иоанна Златоуста) произнес немало речей, в которых этот мегаполис представлен одним из центров эллинской культуры.¹⁷⁰ Более того, две из его речей посвящена самому городу (Liban. Or. 11) и его горожанам (Liban. Or. 31).¹⁷¹ Согласно Деян. 11:20, христианская община изначально сложилась из эллинистических иудеев – в этом центре эллинистической культуры трудно было избежать влияния греческой философии. Таким образом, изначальный потенциал общины был достаточно высоким, о чем может свидетельствовать также и упоминание пяти учителей и пророков в Деян. 13:1, четверо из которых принадлежали к еврейству Диаспоры. Как это обычно случается, новая ситуация порождала новые религиозные тексты. Поэтому, епископ Иерусалима должен был отреагировать на активность различных миссионеров по всему Средиземноморью посредством рассылки своей галахи «двенадцати коленам в Диаспоре». С различных перспектив, например «восстановления Диаспоры»¹⁷² или

¹⁶⁶ Об этническом составе адресатов см.: McKnight 2011:33–36.

¹⁶⁷ Painter 2004:68 («which was dominantly a manifestation of Pauline Gentile Christianity»), 229 («a storm center in the early struggles of the Jesus movement»).

¹⁶⁸ Painter 2001:60: «the authority of James was obscured by emerging Gentile Christianity».

¹⁶⁹ О развитии Антиохии как полиса см.: Zetterholm 2003:19–52.

¹⁷⁰ Подробнее см.: Norman 2000.

¹⁷¹ Norman 2000:3–83.

¹⁷² Тезис «Restoring the Diaspora» взят за основу названия и главной темы в Cargal 1993.

«спасения душ»¹⁷³ (в смысле сохранения их в истине), Послание Иакова было весьма своевременной энцикликой.

Таким образом, цель написания Послания зависела не столько от желания самого автора (кем бы на самом деле он ни был), сколько от исторической необходимости. Даже ранняя христианская традиция не изображает Иакова как писателя, что по принципу *argumentum a silentio* должно навести на мысль об отсутствии иных текстов, написанных им. Эта же традиция, например, приписывает апостолу Павлу, самому плодovitому автору Нового Завета, даже Послание к Евреям, находя этому различные оправдания (Eus. HE 2.17.12; 6.14.6; 6.25.11-13). Именно это подтверждает тенденцию допущений (порой чрезмерных) в пределах и на основании известных исторических фактов. Поэтому, можно вполне допустить, что Иаков не обладал достаточным писательским даром, а уж тем более некоторой писательской маниакальностью, и, следовательно, его Послание было вынужденным действием без четко видимой цели.¹⁷⁴

Его Послание (или письмо¹⁷⁵) должно было стать своеобразным уставом иудейских или (иудео-)христианских общин Диаспоры в ту эпоху, когда раннее христианство еще не создало все свои канонические тексты. Для первых читателей это Послание-устав соответствовало уже существовавшей традиции, которая особенно заметна благодаря кумранскому *Уставу общины* (1QS).¹⁷⁶ Теологические, социальные и этические аспекты этой «правильной» галахи должны были исправить и сформировать ментальность евреев Диаспоры с их искаженным пониманием праведной жизни. Таким образом, так называемое «Послание Иакова» стало одним из галахических текстов в долгом диалоге (или споре) между евреями Эрец-Исраэль и Диаспоры.

¹⁷³ Jackson-McGabe 2001:7, 241.

¹⁷⁴ О цели см.: Cargal 1993:3–8, 17–20, 202–218; McCartney 2009:39–40.

¹⁷⁵ Классификацию опуса Иакова см. в: Penner 1996:122–133; Wachob 2000:4–8; ср. дискуссию о принципах классификации в: Ropes 1916:6; Deissmann 1923:158–159; Murphy-O’Conner 1995:42–45; Anderson 1999:109–114.

¹⁷⁶ Сравнение см. в: Penner 1996:234–241; Strange 2010:1–20, 164–189.

Часть 3. Аспекты Послания в контексте Палестины и Диаспоры

Как и во многих других книгах Нового Завета (особенно в Посланиях) энциклика иерусалимского епископа содержит все три важных аспекта священного текста типа респонсы – теологические, социальные и этические. Все эти аспекты в той или иной степени были присущи еврейской литературе Палестины и Диаспоры, среди которых особенно выделяется Мишна. Традиция сообщает, что уже равви Акива пытался кодифицировать Мишну (Т. Zav. 1:5; TJ. Sheq. 5:1, 48c; Shir r. 8.2 [на 8:2]; Eich. г., вступ. 23; Qoh. г. 6.2 [на 6:2]), чему, как следует полагать, помешало анти-римское восстание Бар-Кохбы. Известная нам Мишна, похоже, представляет собой окончательную редакцию галахических дискуссий после нескольких попыток их кодификации.¹⁷⁷ Поэтому Послание Иакова стало частью процесса формирования еврейских и христианских галахот в Эрец-Исраэль и Диаспоре – такой же частью, как и идеалистические нормы, разработанные палестинскими мудрецами в ту же эпоху.¹⁷⁸

Несмотря на умолчание автором многих важных для евреев тем (список см. выше, 2.3. Структура и темы Послания), он тем не менее уделяет внимание другим темам, часть из которых излагает достаточно подробно.¹⁷⁹ Некоторые темы явно относятся к разряду теологических, что отвечает общему пониманию галахи как теологического, социального и этического учения. Если галаха предназначена по большей части для обустройства религиозного общества, то достигается это прежде всего посредством использования священных текстов. Поэтому галаха в принципе не может быть отделима от теологии.¹⁸⁰ Утверждение об отсутствии теологии в Послании Иакова¹⁸¹ вызвано стандартным

¹⁷⁷ Ср. Liebermann 1950:84 («Некоторые утверждают, что каждый учитель писал Мишну для собственного пользования»).

¹⁷⁸ Strange 2010:130: «If James addresses communities of believers scattered in the “Diaspora” of the Empire, the Mishnah presents God's people living as if none had ever left the Land and all still worshipped in a Temple that is long gone. If James is concerned with the integrity and survival of a community constituted and organized in a way contrary to the surrounding society, the Mishnah sets forth a Utopia, a way of life and construal of the social order for an ideal Israel that existed nowhere in the second century C.E.».

¹⁷⁹ Подробнее см.: Tsuji 1997:100–133 («3. Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes»).

¹⁸⁰ Ср. Neusner 2001b:xxxiii–xxxvii («III. How Does the Halakhah Produce Theology?»), xxxix–lx («How, Precisely, Does the Halakhah Form into a Theological System the Torah's Normative Rules?»).

¹⁸¹ Dibelius 1975:11; McCartney 2009:67–68.

пониманием слова *теология* как *terminus technicus*, сформированным в течение многих столетий после появления Нового Завета. Теология Послания Иакова должна рассматриваться и пониматься с перспективы практического применения священного текста (Танаха), которое доминировало в то время. Суть галахи мудрецов Израиля (как и в целом фарисейского движения¹⁸²) состояла именно в практической реализации древнего кодекса Моисея и Пророков в современной им ситуации.

Как уже говорилось прежде, галаха в раввинистической литературе (подобно философскому дискурсу в римской моралистической литературе¹⁸³) затрагивает социальные и этические проблемы (подробнее см. выше: 1.4. Галаха – происхождение и сущность). Социальная направленность галахи была уже определена тем, что Тора Моисея содержит много законов по обустройству еврейского кагала. В эпоху же Второго Храма эта направленность проявилась и в «законе иудейском», который в М. Кет. 7:6 дополняет закон Моисея. Энциклика Иакова следует этой общепринятой традиции.¹⁸⁴ Изначально религия выражала не только отношение человека к потустороннему миру и восприятие им этого мира, но и обустроивала взаимоотношения самих людей. Таким образом, любая религия по определению имела социальный акцент.¹⁸⁵

На протяжении всего Послания большое (если не главное) внимание уделено этическим проблемам, присущим человеческому обществу разных времен и народов.¹⁸⁶ С перспективы древних культур в подобном усилении значения этики нет ничего удивительного. По сути, этика (наравне с религией) является выражением личной веры человека. Вера как понимание Бога и его воли с одной стороны формирует этику, а с другой – выражает себя посредством этики.¹⁸⁷ Более чем за столетие до Иакова Цицерон уже ввел (или

¹⁸² Dunn 1990:62 [Данн 1997:102]: «The Pharisees recognized that no written law could cover all the exigencies of life; unless it was to become an archaic relic the written Torah had to be interpreted and supplemented to meet the changing conditions of society».

¹⁸³ Cp. Lightstone 2002:20.

¹⁸⁴ Wachob 2000:22: «It is perhaps the most directly socially oriented text in the New Testament; it is thoroughly ethical in its outlook».

¹⁸⁵ Strange 2010:21: «Religious practices have a social function».

¹⁸⁶ Baker 1995:2: «The theme of personal speechethics suits the above objectives in an ideal fashion. It is a primary concern in the Epistle of James involving 1:5-8, 19-27; 3:1-12, 18; 4:1-17; 5:9, 12-18 and arising more obliquely at numerous other points in the writing».

¹⁸⁷ McCartney 2009:71: «As James is concerned for faith, he is concerned for ethics, which in Jewish thinking is faithful obedience».

определил) понимание этики как части философии. К сожалению, сам трактат *О судьбе* начинается с полуфразы, поэтому трудно понять полную мысль римского оратора и проследить ее корни. Сохранившийся фрагмент звучит так: «...поскольку относится к нравам, к тому, что греки называют ἦθος; мы же эту часть философии обычно называем *О нравах*, но, чтобы обогатить наш латинский язык, лучше присвоить ей особое название – “моральная” (moralem)» (Cic. De fato 1). (Эта замена греческого понятия латинским может иметь более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд.¹⁸⁸) В греко-римской культуре авторы создавали этические и нравственныеopusy и очень редко теологические, как например, Cic. Div. (*О дивинации*); ND (*О природе богов*); Sen. Provid. (*О провидении*); Plut. Sera numin. (*Почему божество медлит с воздаянием*); Is. et Os. (*Об Исиде и Осирисе*). Более того, среди богатого наследия Аристотеля сохранились три трактата, посвященные этому разделу философии – *Эвдемова этика* (Ethica Eudemia), *Большая этика* (Ethica Magna) и *Никомахова этика* (Ethica Nicomachea). Римские и еврейские тексты свидетельствуют об общих этических проблемах – ср., например, Val. Max. 6.3.10 («стояла в дверях с непокрытой головой») и 1 Кор. 11:5-10; М. Кет. 7:6; Т. Сота 5:9; Т. Сота 1:1, 16b.36-46.

Объем теологических, социальных и этических тем в Послании Иакова настолько широк и многогранен, что объем данной работы не позволяет рассмотреть подробно все эти темы. Поэтому, согласно критерию важности и актуальности темы в контексте отношений между Палестиной и Диаспорой, будут рассмотрены только некоторые из них, по одной из каждой рубрики.

3.1. Теологические

Теология у Иакова выражена в четырех темах, что для пяти глав – не так уж много: 1) искушение и награда, 2) вера и дела, 3) автократия Бога, 4) сила молитвы. Рассмотрим эти темы подробнее.

1. С первых же строк своего Послания лидер иерусалимской общины вводит важную для религиозной ментальности тему, которую можно описать несколькими словами: искушение/испытание-терпение-награда. К сожалению, сам автор не обозначает границы темы достаточно четко, поэтому комментаторы по-разному определяют конец этой перикопы

¹⁸⁸ Ср. Strange 2010:6: «ethical and ethics identify second-order reflection on right behavior, while moral and morality refer to first-order instruction in what is right and wrong. Ethics has to do with rules for right behavior derived by rational argumentation, while morality finds its warrant in authority».

– Иак. 1:2-12¹⁸⁹ или 2-18.¹⁹⁰ Важность этой темы видна уже в том, что она встречается также у других авторов Нового Завета, апостолов Петра и Павла (1 Пет. 1:6-9; Рим. 5:3-4).¹⁹¹ Подобное внимание к этой теме вовсе не случайно и согласуется с иными источниками. Традиция прямой связи духовного формирования личности или даже целого народа с искушением/испытанием была известна с древности у разных народов: Пр. 3:11-12; 17:3; Сир. 2:1-5; 4:[16]17-[18]21; Иудифь 8:25; Test. Jos. 2:7; Евр. 10:32-39; М. Avot 5:3 (ARN A.33; В.36; ср. Иак. 2:21).¹⁹² Наиболее же развернутые и насыщенные метафорами объяснения встречаются в трактате *О провидении* (De providentia) стоика Сенеки, в котором эта тема помещена как часть темы Божьего плана. Так, Сенека считает:

- 1) Prov. 1.1: «Поэтому когда видишь, как добрый муж, угодный богам, страдает, трудится, потеет, карабкается на крутизну, а дурной веселится и купается в наслаждениях, подумай о том, что собственных детей мы желаем видеть скромными, а развязными – детей рабов; что своих мы приучаем к суровой дисциплине, а в рабах поощряем наглость. Подумай, и ты поймешь, что с богом – то же самое. Доброму мужу он не дает веселиться, испытывает его, закаляет, готовит его для себя (Bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi ilium parat)»;
- 2) Prov. 2.6: «Разве ты не видел, насколько по-разному проявляют любовь отцы и матери? Первые приказывают детям вставать чуть свет и приступать к занятиям; даже в праздники не позволяют им бездельничать, заставляя лить пот, а порой и слезы. Напротив, матери норовят прижать к себе, усадить на колени, не пускать на солнцепек, желая, чтобы дети никогда не узнали огорчений, слез и мучительного труда. Бог по отношению к добрым мужам имеет душу отцовскую; он любит их мужественной любовью, словно говоря: «Пусть работа, скорби и утраты помучат их как следует, чтобы они накопили настоящую силу». Ожиревшее от праздности тело слабеет и уже не выдерживает не только трудов, но и просто движения и даже собственного веса.

¹⁸⁹ Cargal 1993:61–75; Burchard 2000:50–66 (автор определяет перикопу в границах 1:2-11); Taylor 2006:102–103.

¹⁹⁰ Hoppe 1987:2–4; Mußner 1987:63–96; Edgar 2001:137–157; McCartney 2009:83–113 (как часть 1:2-27); McKnight 2011:68–132.

¹⁹¹ Konradt 1988:101–109; Burchard 2000:52–53; McCartney 2009:83–84.

¹⁹² Burchard 2000:53 («Breit belegt ist, daß Gott die Seinen allgemein durch Härten erzieht»); McCartney 2009:84–85.

Кто знает лишь безоблачное счастье, не снесет ни одного удара. Но кто постоянно борется с невзгодами, чья кожа здубела от ударов несправедливой судьбы, тот не отступит перед бедой, а если упадет, будет драться дальше, хотя бы на коленях. Неужели тебя удивляет, что бог, возлюбивший добрых мужей превыше всех и желающий, чтобы они стали как можно лучше, назначает им такую судьбу, которая могла бы стать для них упражнением в доблести? Что до меня, то я бы не удивился, даже узнав, что богов иногда тянет полюбоваться, как великий муж станет сражаться с какой-нибудь ужасной напастью. Мы ведь получаем порой удовольствие, глядя, как стойкий духом юноша встречает рогатиной бросившегося на него дикого зверя или бесстрашно ждет львиного прыжка; такое зрелище тем приятнее, чем благороднее его герой. Впрочем, это – ребяческие забавы человеческого легкомыслия, совсем не то, на что могли бы обратить благосклонный взор боги. Есть одно зрелище, заслуживающее внимания бога, которого волнует участь его создания; есть один борец, достойный бога: это доблестный муж в поединке со злой судьбою, особенно если сам он и бросил ей вызов».

Сенека дал общий принцип воспитания через страдания, не оговорив при этом сферы его применения. Практика же показывает, что он применялся как в личной, так и в общественной жизни. Такое внимание к данной теме со стороны разных культур отчасти объясняет ее нахождение в Посланиях Нового Завета.

Следует помнить, что первым христианским общинам в Палестине и Диаспоре постоянно приходилось сталкиваться с непониманием и даже преследованиями на местном уровне. Изгнание в 49 г. из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом» (Suet. Claud. 25.4; ср. Деян. 18:2), иллюстрирует тенденцию властей решать религиозные проблемы новых сект без особых разбирательств. В Новом Завете встречаются лишь два показательных примера поверхностного или неразборчивого подхода к отправлению судебных функций римскими чиновниками (Ин. 18:29-38а; Деян. 18:14-16¹⁹³). Однако, вкупе с иными свидетельствами они демонстрируют явную и широкую тенденцию избегать должного исполнения некоторых из своих функций. К этим двум свидетельствам можно прибавить иные. Бичевание римских граждан из числа семитов в Деян. 16:19-39 свидетельствует о неразборчивости мелких чиновников – магистратов (στρατηγῶν) римской колонии Филиппы – как в гражданско-этнической идентификации, так и в соблюдении закона, запрещавшего прозелитизм среди

¹⁹³ Анализ сцены в Коринфе см. в: Sherwin-White 1963:99–107.

римских граждан.¹⁹⁴ Кроме того, сообщение в Т. Hul. 2:24 (= ТВ. AZ 16b, bar.; Qoh. г. 1.24 [на 1:8]) также демонстрирует плохое понимание римским чиновником еврейской ментальности:

Случай с равви Элиезером, который был схвачен по обвинению в минействе, и его возвели на подмости. Сказал ему егемон: «Такой старик, как ты, занимается такими делами!». Ответил он ему: «я принимаю, как должное, решение Судьи!». Егемон подумал, что равви Элиезер понимает его, между тем, как равви Элиезер разумел Отца своего, что на небесах. Ответил он ему: «так как ты признал правильность моего суда над тобою, то и я тебе верю: возможно ли, чтобы такая седина заблуждалась такими вещами. Освобождение! ты освобожден!». ¹⁹⁵

Кроме общей для многих римских чиновников неразборчивости порой встречалась и явная злонамеренность. Так, различные авторы изображают весьма негативный портрет прокуратора Понтия Пилата: Philo. Legat. 299-300; Лк. 13:1; Ин. 18:35; Jos. BJ 2.9.2-4 §169-177; AJ 18.3.1-2 §55-62; 18.4.1 §85-87.

Но самым сильным испытанием для еврейской Диаспоры был, пожалуй, погром 39 г. в Александрии, которому посвящены такие литературные произведения Диаспоры, как *О посольстве к Гаю* Филона Александрийского и 3 книга Маккавейская. Эти разные по характеру свидетельства (и многие иные, в которых не указаны конкретные проблемы¹⁹⁶) изображают широкий спектр искушений и испытаний. Проблема их преодоления была по своему решена лидером центральной общины раннего христианства.¹⁹⁷

В его понимании (1:2-12), эта извечная проблема и ее решение выстраиваются в следующую схему:

искушение → радость → прошение мудрости у Бога → отсутствие рассуждения/сомнения
→ венец после испытания

Таким образом, Иаков Праведный предлагает встретить искушение с радостным осознанием его как способа формирования христианского характера и получения награды от Бога. Как еврей, воспитанный на Танахе, Иаков должен ясно осознавать, что искушения исходят от Бога, – ср. Вт. 13:1-3; 3 Цар. 22:20-23 (= 2 Пар. 18:19-22) и Мф. 6:13 (NA27 = Лк. 11:46). На

¹⁹⁴ Подробнее см.: Sherwin-White 1963:78–83.

¹⁹⁵ Подробнее см.: Herford 1903:137–145.

¹⁹⁶ Некоторые тексты см. в: Wachob 2002:178.

¹⁹⁷ Nenhuis 2007:174: «In 1 Peter, the trials have primarily to do with the affliction of social persecution; in James, however, the trials have more to do with the allure of the surrounding pagan society».

этом фоне вполне известных утверждений сложная авторская конструкция в 1:13 должна была бы выглядеть следующим образом:

Никто искушаемый не говори, что от Бога искушаем, ибо Бог не искушаем *злом*, сам же не искушает никого *злом*.

Это также может быть изображено с помощью вынесения за скобки общего множителя *зло* (κακός), т. е.:

Никто искушаемый не говори, что от Бога искушаем, ибо *злом* (Бог не искушаем + сам не искушает никого).

Такая формула снимает противоречие между историческим контекстом и (сохранившейся) версией Иак. 1:13. Ниже (ст. 17) прямо говорится: «всякое даяние доброе и всякий дар совершенный свыше нисходит от Отца светов». Сравнение этих двух позиций (ст. 13 и 17) изображает искушение от Бога как предложение, от которого обычный человек той эпохи, не посвященный в тайны Божии, не может отказаться.

Исторический контекст содержит различные искушения, перед которыми не устояли даже известные библейские персонажи, например:

- 1) властью: Саул (1 Цар. 13:8-14; 15:17-31), Давид (2 Цар. 8:18 [«а сыновья Давида священниками были»]; 11), Ровоам (3 Цар. 12:1-15 / 2 Пар. 10:1-15); Озия (2 Пар. 26), Навуходоносор (Дан. 4:26-34), первосвященники Второго Храма (Т. Мен. 13:21);
- 2) женщинами: Давид (2 Цар. 11), Соломон (3 Цар. 11);
- 3) деньгами: Иуда, Ананий и Сапфира, многие священники Второго Храма (Jos. AJ 20.8.8 §181; M. Sheq. 1:3-4; T. Sota 13:8; TJ. Sota 9:11, 24a.72-76); последнее искушение было настолько известно, что послужило основой для известной максимы о невозможности служения одновременно двум господам – Богу и маммоне (Мф. 6:24 / Лк. 6:13).

Этот богатый фон создает у читателя впечатление полной человеческой несостоятельности в преодолении искушений.

Именно поэтому решение, предлагаемое Иаковом, выглядит слишком необычным. Первый иерусалимский епископ выстраивает свою галахическую схему так, что понять ее и принять могут только избранные (ср. упоминание избранных в Иак. 2:5). Для Иакова испытание через искушение производит терпение, которое должно иметь «действие

совершенное» (Ивк. 1:4б).¹⁹⁸ (Следует отметить, что понятие «терпение» присуще более Новому Завету, чем Танаху.¹⁹⁹) Таким образом, Иаков убежден, что награду после искушения/испытания получит человек терпеливый и мудрый. Именно такой человек в затруднительной ситуации не полагается на собственный опыт, но обращается к Богу с просьбой о мудрости. При этом, он должен просить эту мудрость «нимало не рассуждая (μηδὲ διακριόμενος)» (Иак. 1:6; ср. Исх. 18:16; Иез. 34:17, 29 в LXX; Иуды 9). Это же выражение в Деян. 10:20 относится к тому же контексту спора с Богом, предвидение которого превосходит всякие способности человеческого ума.

К сожалению, его рецепт не описывает проблему выживания «двенадцати конен в Диаспоре», т. е. остается открытым вопрос о допустимости и целесообразности политических решений тех проблем, которые периодически возникали в языческом окружении. Незадолго до появления Послания Иакова Филон Александрийский описал посольство евреев Александрии, в котором он также принимал участие, к императору Гаю Калигулле. Нельзя исключить, что иерусалимский епископ первую из тем своего Послания посвятил именно этому – искушения преодолеваются не политическим опытом, но мудростью от Бога. В начале своего Послания он (возможно, сам того не подозревая) дал свой ответ на тезис Филона в самом начале его трактата (Philo. Legat. 1-2):

Долго ли мы, старцы уже, все будем детьми малыми, телом дряхлые, но душою вовсе незрелые, почитающие шаткое из шатких – судьбу – самым непреклонным, а природу, крепче которой ничего нет, самой ненадежной? Ибо поступки наши подобны ходам по игральному полю: мы думаем, что данное судьбой вернее даримого природой, а данное природой обманчивее, чем дары судьбы. А все потому, что, не умея видеть грядущего, мы служим настоящему, вверяясь чувству, которое давно уже сбилось с пути и нас теперь сбивает, а не разуму (διανοίας), который никогда с дороги не сойдет, ибо глазу доступно лишь явное и близкое, рассудок (λογισμός) же опережает взор и видит невидимое и грядущее...

Таким образом, «брат Господен» в своем необычном совете противопоставил мудрость (σοφία / חכמה) Танаха разуму и рассудку (διάνοια, λογισμός) философских дискурсов, одним из которых было размышление Филона Александрийского. Такой дискурс, вероятно, подразумевается в Иак. 3:15 под мудростью «земной, душевной, демонической», что вполне допустимо с перспективы отношений раввинов к философии (Philo. Prob. 80; Кол. 2:8; ТВ.

¹⁹⁸ Тему совершенства у Иакова как эхо учения Иисуса см. в: Laws 1980:53; Hartin 1991:199–217; Edgar 2001:142–144; McCartney 2009:87; McKhight 2009:82.

¹⁹⁹ Rendall 1927:43, 2: «ὀπομονή is one of the words which belong almost entirely to the later books of the LXX».

Ver. 28b, var.). Адресаты Иакова сами должны выбрать между этими двумя мудростями – земной и сходящей свыше.²⁰⁰

3.2. Социальные

Подобно моралистам и политикам Рима, а также палестинским учителям, Иаков не может избежать социальных тем. Более того, как это видится из повторов главной темы и резкого тона, он намеренно заостряет внимание на социальном аспекте галахи. Социальная риторика Иакова касается в основном одной темы, остальные затронуты лишь бегло: 1) социально-экономическое неравенство, 2) стремление учить.

Основное место в социальном блоке Послания отводится бедным, социальный и экономический статус которых не обозначен.²⁰¹ Автор несколько раз возвращается к этой теме, что трудно объяснить с позиции заранее обдуманной структуры. Различного рода бедность – в силу неблагоприятных жизненных обстоятельств или по религиозным убеждениям – была важной темой в представлении некоторых, в основном маргинальных, иудейских сект. Различные группы практиковали или признавали бедность как форму отношений с Богом, а также отводили бедным особое место в Божьем попечительстве.

1. Ессеи и терапевты, практиковавшие коммунный уклад своих общин: 1QpHab 12:3; 1QM 11:9, 13; 13:14; 1QH 2[10]:32; 5[13]:13-14, 16, 18, 22; 4Q171 2:9-11 (на Пс. 36[37]:11: «Its interpretation concerns the congregation of the poor... Afterwards, all who shall possess the land will enjoy and grow fat with everything enjoy»); 3:10-11; 4Q416 2 iii 15 («honor your father with your poverty»);²⁰² строгий аскетизм практиковали также пустынноики Иоанн Креститель (Лк. 1:80 – с младенчества), и некий Банус: ср. Мк. 1:6 / Мф. 3:4 и Jos. Vita 2 §11 («жил в пустыне, одежду себе находя гп деревьях, а пищу – там, где произвела природа, и часто днем и ночью обливаясь холодной водой для очищения»). Один из текстов даже

²⁰⁰ Ср. Nienhuis 2007:204: «Against this state of personal and social disequilibria, the author insists that believers must choose – ... between the wisdom from above and wisdom that is earthly (3:13-18)...».

²⁰¹ Идентификацию бедных см. в: Edgar 2001:106–107.

²⁰² Амусин 1971:199, сн. 216 («самоназвание, весьма важное для понимания социальной сущности кумранской общины»); Goff 2007:59 («This does not teach that to have harmonious family relations one must be without money. Rather poverty is associated with the humility and modesty with which the *mebin* should treat his family»).

связывает снисхождение Духа с бедностью: «и на бедных он изольет свой Дух» (4Q521 fr. 2 ii +4:6).

2. Другие сектанты, например, авторы *Эфионской книги Еноха* (*argumentum a contrario* в обличении богатых), *Псалмов Соломона* и *Завещания двенадцати патриархов*: 1 Ен. 94:8-9; 96:4-5; Ps. Sol. 10:[6]7 («И возблагодарят Его благочестивые в собрании народа, и над нищими смилуется Господь в радости Израиля»); 15:[1]2 («ибо надежда и прибежище нищих Ты, Боже»); 18:[2]3 («куши твои услышат мольбу бедного в надежде»);²⁰³ Test. Iss. 3:8, 5:2.

3. Эвиониты, появившиеся в среде иудео-христиан примерно в середине I в. и упоминаемые (часто весьма негативно) ранними христианскими авторами.²⁰⁴ Они отрицали Шауля из Тарса как апостола²⁰⁵ и превозносили Иакова, что, впрочем, могло быть общей тенденцией – ср., например, 1 Кор. 9:1-3 и Деян. 12:17; Гал. 12:9; Фомы 12 («Ученики сказали Иисусу: Мы знаем, что ты уйдешь от нас. Кто тот, который будет большим над нами? Иисус сказал им: В том месте, куда вы пришли, вы пойдете к Иакову справедливому, из-за которого возникли небо и земля»). Из-за их отношения к материальным ценностям (*маммоне*, как в 1QS 6:2) эвионитов можно сравнить с их предшественниками – ессеями (здесь следует помнить, что между первыми христианами и ессеями было много общего).

4. Мудрецы Израиля, среди которых также попадались очень бедные, начиная с Гиллея: ТВ. Yoma 35b, bar.; Ned. 49b-50a; Yev. 15b, начало; Sanh. 20a; особенно Hor. 10a, конец («которые способны сосчитать, сколько капель в море, и тем не менее не имеют ни хлеба для еды, ни одежды укрыться»). Барайта в Shab. 151b затрагивает именно этот вопрос как принцип: «Считается, что мудрец не бедствует. Но мы видели: и такое бывает! Впрочем, если и бедствует, то не ходит от двери к двери, прося подаяния».

Благословение бедных в Лк. 6:20 свидетельствует о том, что это учение разделял и сам Мессия. Образ жизни Иисуса отчасти и внешне напоминал эту широко распространенную практику отказа от служения *маммоне*.²⁰⁶ Фраза апостола Павла в Фил. 4:12 («знаю и скудость, знаю и изобилие») относится к этому философскому восприятию и осмыслению

²⁰³ Tiller 2006:175–176

²⁰⁴ Schoeps 1993; Broadhead 2010:188–212 («Chapter 8. Ebionites»).

²⁰⁵ Schoeps 1993:221–222.

²⁰⁶ Дискуссии о возможных параллелях см. в: Eddy 1996; Wright 1996:66–74 [Райт 2004:60–68]; Aune 1997; Hezser 1997:263, сн. 20.

бедности как неизбежного испытания. Соответственно, тема бедности могла быть близкой также и «брату Господа».²⁰⁷

Наши источники позволяют заключить, что «бедные» (или «нищие») в Израиле принципиально отличались от обычных нищих в различных обществах Средиземноморья. Их скорее можно сравнить с философским движением киников в греко-римском мире – т. е., их бедность была осознанным религиозно-социальным выбором. Подобную бедность практиковали коммуны терапевтов и ессеев в Египте, Иудее и Дамаске. При этом, эти нищие отличались от греко-римских киников в некоторых важных этических и социальных моментах:

- 1) этика еврейских нищих была в принципе иной, чем этика киников – ср., например, строгость в отношении к женщинам среди еврейских анахоретов (Philo. Contemp. 32-33, 69) и сексуальную распушенность Диогена (Diog. Laert. 6.46: «Рукоблудствуя на глазах у всех, он приговаривал: “Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!”»);
- 2) их бедность как осознанная необходимость в принципе не отвергала богатства самой общины– ср. Synesius. VD 3.2 (// Штерн 251) и перечень сокровищ в 3Q15 (так называемый *Медный свиток*²⁰⁸).²⁰⁹

Именно здесь происходит смешение социальных и этических аспектов галахи Иакова, необычное для привычного еврейского восприятия богатства как благословения, – социальное унижение ведет к духовному совершенству.²¹⁰ Иаков возвышает «бедных» (вне зависимости от их действительной бедности²¹¹) и предостерегает богатых: Иак. 1:9-11; 2:1-13; 5:1-8. Этот подход к бедности как форме служения Богу мог послужить основой для заключения в Иак. 2:5: «не избрал ли Бог бедных мира [быть] богатыми верою и

²⁰⁷ Наиболее обширное исследование этой темы см. в: Wachob 2000; также Hartin 1991:149–151; Tiller 2006:170–172.

²⁰⁸ Дискуссии о реальном объеме сокровищ, перечисленных в этом свитке, см. в: Lefkovits 2004 (*The Copper Scroll Treasure: Fact or Fiction?*).

²⁰⁹ Об отношении кумранитов к богатству см.: Murphy 2002.

²¹⁰ Cheung 2003:253: «The socially humiliated become the ethically humble».

²¹¹ Tiller 2006:172: «James thinks of much more than a particularly low level of material wealth and social status when he speaks of the poor or the rich. These are not simply terms that describe a socioeconomic status, but also ethical categories».

наследниками Царства, которое обещано любящим его?»²¹² – ср. ТВ. Ned. 81a (на основании Ис. 55:1): «заботься о детях бедных, ибо от них исходит (שׂוֹן) Тора». Несомненно, что в истории Израиля Иаков не был первым защитником «бедных»; в Танахе защита бедных занимает немалое место: Исх. 23:6; Вт. 24:14; 1 Цар. 2:8; Пс. 36:14 (здесь бедные и нищие ассоциируются с идущими прямым путем); 81:4; и др. Противопоставление между бедными и богатыми в Ветхом Завете наиболее ярко выражено, например, в Пр. 22:13, 16, 22 и Ис. 3:14. В этом плане примечательно продолжение барайты в ТВ. Shab. 151b: «Когда нищий придет к тебе, поспеши дать ему ломоть хлеба, чтобы кто-то другой не мешкал с милостыней для твоих детей» (ср. Иак. 2:13; Евр. 7:8-10) – здесь на лицо попытка застраховать собственных потомков от беспомощной нищеты.

Кроме этого важного превознесения «бедных», следует отметить, что епископ иерусалимской общины явно относится к своим адресатам в Диаспоре как к братьям. Хотя он вряд ли был знаком с ними (подробнее см. выше: 2.4. Адресат(ы)), но это не мешает ему постоянно обращаться к ним как к близким людям, буквально – братьям. Для такого краткого Послания обращение к слушателям как к братьям – достаточно частое.²¹³ Подобное обращение уже давно было принято в греко-римском мире, в котором друзья часто встречались на симпозиумах в домах друг друга.²¹⁴ Иаков же, вполне вероятно, подобным обращением сглаживает социально-экономическое неравенство в среде своих адресатов.

3.3. Этические

В духе традиции, известной как в римской, так и в еврейской культурах, Иаков как священник и учитель отводит этике немалое место – большее, чем непосредственно

²¹² Об этом стихе подробнее см.: Wachob 2002:179–183.

²¹³ Rendall 1927:21, n. 1 («ἀδελφοί is the reiterated term of address, occurring sixteen times in the Epistle»); Edgar 2001:101 («The plural vocative brothers (ἀδελφοί) is used 15 times in the epistle»).

²¹⁴ Ср. Strange 2010:71: «In Plutarch, friends are at the top of this social world and freely navigate its advantages. This same empire is implicit in James's *Diaspora*, law courts, and “world”; James's beloved brothers and sisters occupy the lower rungs of the empire's social ladder, living as exiles, suffering in the courts, and avoiding the corrupting world».

теологии. По сути, теология и социология Иакова явно или скрыто связаны с этикой.²¹⁵ Эта этика явно тяготеет к той, что в то время проповедовалась ессеями и бродячими философами Палестины, подобными Иоанну Крестителю и его родственнику, Иисусу из Назарета. Иногда это даже видно в наставительном или даже повелительном тоне автора энциклики.²¹⁶

Этику Иакова можно суммировать в следующих пунктах: 1) радость в искушении, 2) отсутствие двоедушия при прошении мудрости, 3) обуздание собственного языка, 4) вражды и распри внутри общин.²¹⁷

Прежде всего следует отметить, что Иаков в самом начале своей энциклики обращается к своим адресатам с призывом радоваться в искушениях и при этом избегать раздвоенности религиозного сознания. (Этот призыв не совсем явный, в Иак. 1:8 его скорее можно подразумевать.²¹⁸) Конфликт же между *ego* и *alter ego* известен в различных источниках. Так, например, в еврейских текстах это выражено в осуждении двуличия (διπρόσωπος, Т. Asher. 2:5; 3:1-2; 4:1, 3) или двуязычия (δίγλωσσος, Сир. 5:[14] 15, [15]17; δύο γλωσσος, Т. Benj. 6:5). Двуязычие также подразумевается в Иак. 3:8-12, хотя здесь привычный термин не используется. Как иудейский полемист, достигающий цели не формальной логикой, но яркими аллегориями и метафорами, автор вводит примечательную параллель между огнем языка и огнем Геены (Иак. 3:6).²¹⁹ В Иак. 1:8 встречается иная форма обозначения проблемы двойной этики – «двоедушный» (δίψυχος), – но этот *harax legpmenon* лишь дополняет гамму уже известных отрицательных черт человеческой природы.²²⁰

²¹⁵ Rendall 1927:42 («From first to last the mainspring of the Epistle is ethical: the other lines of interest are secondary»); Baker 1995:2 («But the conglomerate of concerns I have associated with speechethics exudes from the Epistle of James more than anywhere else in the New Testament. It is also prevalent in ancient Mediterranean literature»), 16 («In James, theological ideas are interwoven with the ethical»).

²¹⁶ Ср. Baker 1995:6: «James' ethical character is evidenced by the striking statistic that the 108 verses of James contain 54 imperatives».

²¹⁷ Ср. Baker 1995:2–3.

²¹⁸ Мнение в Edgar 2001:104 («depicts the addresses as being “double-minded”») не имеет достаточных текстологических оснований.

²¹⁹ Подробнее см.: Rendall 1927:59–60; Bauckham 1998:119–131 («Chapter 5. The Tongue Set on Fire by Hell (James 3:6)»).

²²⁰ Подробнее см.: Seitz 1947; Edgar 2001:104, сн. 28.

Более того, в Иак. 1:5; 3:17 прямо заявлено, что истинная этика напрямую связана с мудростью от Бога.²²¹ В этом можно увидеть отношение Иакова Праведного к философии, которая была одной из социально важных и востребованных наук в Диаспоре (например, в Александрии) и явным искушением для мудрецов Эрец-Исраэль (см. выше: 1.4. Галаха – происхождение и сущность). При этом, Иаков не предлагает жизнь и смерть Иисуса или его крест как этические примеры или образы. Примечательно, что автор избегает даже косвенно связывать религиозную этику с Иисусом. Вместо своего прославленного брата, уже известного повсеместно благодаря апостолам и другим миссионерам, Иаков предлагает в качестве примеров для подражания весьма известных персонажей еврейской и ближневосточной истории – праведника Иова, праотца Авраама, блудницу Раав и пророка Илию.²²² Все они преподнесены в Послании как яркие образцы веры или духовной силы: Иак. 2:21-25; 5:11, 17-18. Таким образом, этика Иакова связана не с Евангелием, но с Танахом, что можно объяснить только лучшим знакомством евреев Диаспоры с национальным эпосом, чем «новым учением». Древние персонажи Танаха и Аггады (которую можно подразумевать под *ʿepos* в Евр. 7:9) вдали от Иерусалима были ближе, чем еще мало знакомый Иисус из Назарета. Если еврейское предание было частью культуры, то Евангелие доходило до провинции в виде слухов (ср., например, Деян. 28:22).

Тем не менее, такая «ущербная» этика вовсе не обедняет галаху Иакова, но лишь выделяет Послание из среды уже известных к тому времени опусов апостола язычников, в которых распятый и страдающий Иисус занимает центральное место.

²²¹ Подробнее см.: Hartin 1991:35–38, 111 («The wisdom from above brings with it a twofold consequence: a rebirth to a life of salvation, and an ethical way of life») = 176.

²²² Baker 1995:21: «James notably lacks any direct appeal to the importance of imitating Christ for Christian ethical behaviour. Nevertheless, it does appeal to Abraham, Job, Elijah, and even Rahab as worthy models».

Заключение

Каждый древний текст появился как интеллектуальный продукт своей эпохи и (в соответствии с *машаль* в Иез. 16:44) содержит характеристики именно этой эпохи. Кроме того, в большей или меньшей степени он отражает характер и ментальность самого автора, хотя автор мог преднамеренно не вносить свои убеждения в текст. Послание Иакова свидетельствует как о самой эпохе, породившей жанр галахических писем, так и о иудео-христианской (возможно, сектантской) ментальности и ригористском характере его автора. Сам автор (реальный епископ Иаков или его удачный имитатор) не скрывал своих личных убеждений – наоборот, будучи не простым хронистом (как Марк и Лука), но «братом Господа», в своей энциклике навязал их незнакомым адресатам.

К сожалению, само Послание содержит слишком мало информации, позволяющей сделать однозначные выводы касательно исторического контекста автора и его точных адресатов. Это в свою очередь не позволяет определить степень его влияния на содержание энциклики Иакова. Каким-то образом автору удалось избежать дискуссии о многих проблемах, волновавших его коллег – учеников и апостолов Иисуса из Назарета. Создается впечатление, что «раба Господа» (традиционно – брата Иисуса) обошли стороной многочисленной проблемы его собратьев в Диаспоре, которым он советует радостно встречать различные искушения. В то время, как еврейство Диаспоры стало значительным явлением в жизни разных стран Средиземноморья и вырабатывало свои местные методы проникновения в различные сферы общества, «брат Господа» рассуждал о проблемах, которые могли показаться слишком далекими от нелегкой реальности.

Но самое главное, Иаков абсолютно ушел от центральной темы (почти) всех эпистол Нового Завета – он ничего не сказал об Иисусе как Христе и Сотере. Именно это обедняет галаху раба (или брата) Господа и низводит ее до уровня галахот различных мудрецов эпохи Второго Храма, которые составили 63 трактата Мишны.

Иудео-христианский характер галахи Иакова виден прежде всего в том, что он лишь дважды упоминает «Господа Иисуса Христа» без всякой связи с контекстом (1:1; 2:1), а как примеры для подражания приводит известных героев Танаха. Т. е., отсутствие исторического или мистического Иисуса совершенно не меняет сути и формы Послания, но удаление из текста Авраама, Иова, Илии и блудницы Раав сильно обеднило бы эту энциклику и обесцветило риторику его автора. Наличие каких-то

имплицитных параллелей с галахой Иисуса создает впечатление их осознанного сокрытия от «двенадцати колен Диаспоры» – возможно, это было связано с желанием автора придать своей энциклике общеиудейский характер.²²³ Подобный способ требовал как можно меньшего числа ссылок на учителя, будь то Праведный учитель из Кумрана или Иисус из Назарета, Мессия и Господь в миссионерской проповеди апостола Павла. Но если имя давно казненного Праведного учителя помнили только в Иудее, то имя Мессии из Назарета было известно уже многим. В это время, за несколько десятилетий до так называемого «собора в Явнии», разделение на христиан и иудеев еще не было настолько явным, каким оно стало в конце столетия. Поэтому мнение о сектантском характере этики Иакова²²⁴ может базироваться только на строгости его галахи, которая (особенно в вопросе отношения к бедным) была близка тому, что прежде говорили Праведный учитель и Иисус из Назарета.

Максимально сократив ссылки на Учителя и Спасителя, автор Послания вовсе не стремился смягчить свой полемический тон в призыве достигать святости посредством радостного и терпеливого перенесения искушений и осознанной бедности. Его идеал – прямодушный и бесхитростный легалист, доказывающий и демонстрирующий свою веру реальными делами подобно великим героям веры из Танаха.

²²³ Против Rendall 1927:127: «And alike in his fidelity to Scripture, and his ethico-religious concentration, James follows implicitly the lead of Jesus».

²²⁴ Dibalus 1975:49; cp. Wachob:2000:186 («Thus Dibelius (1975, p. 49), in my opinion, was correct to refer to the ethic of James as a “conventicle-ethic”»).

Библиография

Источники

1. Библия

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart. Eds: K. Elliger, W Rudolph. Stuttgart: Wurttembergergische Bibelanstalt Stuttgart, 1967/1977.
- Septuaginta*. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft. 1979.
- Novum Testamentum Graeca*. Ed.: Aland K. 27th Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

2. Словари и справочники

- Corpus Papyrorum Judaicarum*. 3 vls. Eds: Tcherikover V. A., Fuks A., Stern M. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1957–1964.
- Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press. 1968.
- Theological Dictionary of the New Testament*. Eds: Kittel G., Friedrich G. 12 vls. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1964.

3. Ближневосточные тексты

- Авот рабби Нафана*. СПб. 1903.
- Иосиф Флавий. *Жизнь Иосифа Флавия*. ВДИ 4.2006, 1-2.2007.
- Иосиф Флавий. *Иудейская война*. М., Иер.: Gesharim. 1994.
- Иосиф Флавий. *Иудейские древности*. М.: Ладомир. 1994.
- Иосиф Флавий. *Против Апиона* // Филон Александрийский. *Против Флакка. О посольстве*. Иосиф Флавий. *Против Апиона*. М., Иер.: Gesharim. 1994.
- Ипполит. *Опровержение всех ересей* // *Тексты Кумрана*. (Ред.: Амусин И. Д.) М.: Наука. 1971.
- Иринеи. *Против ересей*. СПб.: изд. Тузова. 1900.
- Климент Александрийский. *Строматы*. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2003.
- Письмо Аристее к Филократу*. Киев: Петр Барский. 1916.
- Тексты Кумрана. Вып. 1*. Ред.: Амусин И. Д. М.: Наука. 1971.
- Тексты Кумрана*. Ред.: Газов-Гинздерг А. М., Елизарова М. М., Старкова К. Б.. СПб.: Петербургское востоковедение. 1996.
- Талмуд. Мишна и Тосефта*. СПб.: Издание П. П. Сойкина. 1902–1905.
- The Babylonian Talmud*. Ed.: Epstein I. 18 Vls. NY: The Soncino Press. 1978. (CD)
- Corpus Papyrorum Judaicarum*. 3 vls. Eds: Tcherikover V. A., Fuks A., Stern M. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1957–1964.
- The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. 2 vls. Eds: Martinez F. G., Tigchelaar E. J. C. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2000.
- Josephus. *Works*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993–1998.
- Midrash Rabbah*. Ed.: Freedman H. NY: The Soncino Press. 1983. (CD)
- The Mishnah*. [Danby] NY: Oxford University Press. 1933.
- The Mishnah*. [Blackman] London: Mishna Press Ltd. 1951–1955.
- Philo. *Works*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993.
- The Tosefta*. 2 vls. Peabody, MA: Hendrickson. 2002.
- Übersetzung des Talmud Yerushalmi*. Herausgegeben von M. Hengel, P. Schäfer, H.-J. Becker, F. G. Hüttenmeister. Tübingen: Mohr Siebeck.

4. Греко-римские и христианские тексты

Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль. 1986.

Лукиан Самосатский. *Сочинения*. 2 т. СПб.: Алетейя. 2001.

Сенека, Луций Анней. *Философские трактаты*. СПб.: Алетейя. 2001.

Светоний, Гай Транквилл. *Жизнь двенадцати цезарей*. М.: Правда. 1991.

Тацит, Публий Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История*. СПб.: Наука. 1993.

Цицерон, Марк Туллий. *Сочинения*. Москва: Художественная литература. 1975.

Штерн М. 1997–2002. *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*. 3 т. М., Иер.: Gesharim.

Cicero Mark Tullius. *Works*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1924–1972.

Didache, or Teaching of the Twelve Apostles, in The Apostolic Fathers, Vol. 1. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1912 [rep. 1965]

Diogenes Laertius. *Life and Teaching of Famous Philosophers*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1925.

Eusebius. *Ecclesiastical History*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2001.

Jerome. *On Illustrious Men*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 1999.

Homer. *The Iliad*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1924.

Homer. *The Odyssey*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1919.

Lucian. *Works*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1913–1967.

Origen. *Commentary on the Gospel of John. Books 13-32*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 1993.

Plato. *Works*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1914–1926.

Pliny, Gaius Caecilius (Minor). *Letters*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1969.

Plutarch. *Lives*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1914–1916.

Plutarch. *Moralia*. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1927–1969.

Современная литература

Амусин И. Д. 1983. *Кумранская община*. М.: Наука.

Гафни И. М. 2003. *Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху*. М.; Иер.: Гешарим.

Иеремиас И. 1999. *Богословие Нового Завета. Часть первая: провозвестие Иисуса*. М.: Восточная литература.

Ковельман А. Б. 1996. *Толпа и мудрецы Талмуда*. М.; Иер.: Еврейский университет.

Лебедев А. П. 2010. *Братья Господни. Исследования по истории ранней Церкви*. СПб.: изд. Олега Абышко.

Левинская И. А. 2000. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры*. СПб.: Логос.

Лурье С. 2009. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины*. М.: Гешарим [Берлин: изд. З. И. Гржебина. 1923].

Миллер Т. А. 1967. *Античные теории эпистолярного жанра* // Грабарь-Пассек М. Е. (ред.) *Антична эписталография*. М.: Наука.

Райт Н. Т. 2004. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ.

Сергеенко М. Е. 1964. *Жизнь древнего Рима. Очерки быта*. М., Ленинград: Наука.

Тантлевский И. Р. 1994. *История и идеология кумранской общины*. СПб.: «Восточная литература» РАН.

- Тарасенко А. 2010. *Четвертое Евангелие и его палестинский контекст*. СПб.: Алетейя.
- Тарасенко А. 2011. «Еврейская миссия в эпоху Второго Храма». *БР* 12:84–97.
- Чериковер В. 2010. *Эллинистическая цивилизация и евреи*. СПб.: Гуманитарная академия.
- Aune D. E. 1997. «Jesus and Cynics in First-Century Palestine: Some Critical Considerations», in Charlesworth J. H., Johns L. L. (Eds) *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Religious Leaders*. Minneapolis: Fortress Press.
- Adams S. A. 2010. «Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship», in Porter S. E., Adams S. A. (Eds) *Paul and the Ancient Letter Form*. PS 6. Leiden: Brill.
- Anderson R. D. 1999. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters.
- Baasland E. 1988. «Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes». *ANRW* Band 2, 25.5: 3646–3684.
- Baker W. R. 1995. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. WUNT 2.68. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Batten A. 1999. «An Asceticism of Resistance in James», in Vaage L. E., Wimbush V. L. (Eds) *Asceticism and the New Testament*. NY: Routledge.
- Bauckham R. 1995. «James and the Jerusalem Church», in *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4. Palestinian Setting*. Ed.: Bauckham R. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bauckham R. 1998. *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. Leiden: Brill.
- Bauckham R. 1999a. *James. Wisdom of James, Disciple of Jesus. The Sage*. London: Routledge.
- Bauckham R. 1999b. «For What Offense Was James Put to Death?», in Chilton B., Evans C. A. (Eds) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill.
- Bauckham R. 2004. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. London: T & T Clark.
- Baumgarten A. I. 1987. «The Pharisaic Paradosis». *HTR* 80/1: 63–77.
- Baur F. C. *Paul the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and Teachings*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Ben Zeev M. P. 1998. *Jewish Rights in the Roman World*. TSAJ 74. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bernheim P.-A. 1997. *James, Brother of Jesus*. London: SCM Press.
- Broadhead E. K. 2010. *Jewish Ways of Following Jesus*. WUNT 266. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bruce F. F. 1979. *Peter, Stephen, James, and John. Studies in Early Non-Pauline Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Burchard C. 2000. *Der Jakobusbrief*. HNT 15/1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cargal T. B. 1993. *Restoring the Diaspora. Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta, GE: Scholars Press.
- Chester A. 1994. «The Theology of James», in Chester A., Martin R. (Eds) *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press. [rep.: 1996]
- Cheung L. L. 2003. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. Waynesboro, GA: Paternoster Press.
- Chilton B. 2001. «James in Relation to Peter, Paul, and the Remembrance of Jesus», in Chilton B., Neusner J. (Eds) *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville, KN: WJNP.

- Chilton B. 2005. «Wisdom and Grace», in Chilton B., Evans C. (Eds) *The Missions of James, Peter, and Paul. Tensions in Early Christianity*. Leiden: Brill.
- Cohen S. J. D. 1999. *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Collins J. J. 1997. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Louisville, KN: WJNP.
- Collins R. F. 1999. *First Corinthians*. SPS 7. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Collins J. J. 2005. *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. JSJ Sup 100. Leiden: Brill.
- Collins R. F. 2010. «A Significant Decade: The Trajectory of the Hellenistic Epistolary Thanksgiving», in Porter S. E., Adams S. A. (Eds) *Paul and the Ancient Letter Form*. PS 6. Leiden: Brill.
- Davies P. 1999. «James in the Qumran Scrolls», in Chilton B., Evans C. A. (Eds) *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill.
- Davids P. H. 1988. «The Epistle of James in Modern Discussion». *ANRW* Band 2, 25.5: 3621–3645.
- Davids P. H. 2001. «James's Message: The Literary Record», in Chilton B., Neusner J. (Eds) *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville, KN: WJNP.
- Deines R. 2010. «The Social Profile of the Pharisees», in Bieringer R., et al. (Eds) *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: London.
- Deissmann A. 1923. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: Morh Siebeck.
- Dibelius M. 1975. *James: A Commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress Press.
- Dickey E. 1996. *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*. NY: Oxford University Press.
- Dickey E. 2002. *Latin Forms of Address. From Plautus to Apuleius*. NY: Oxford University Press.
- Dietrich W. 2007. *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E*. Leiden: Brill.
- Dornmeyer 1998. *The New Testament among the Writings of Antiquity*. BS 55. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Eddy P. R. 1996. «Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis». *JBL* 115/3: 449–469.
- Edgar D. H. 2001. *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*. JSNT Sup 206. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Eisenman R. 1998. *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*. NY: Penguin Books.
- Evans C. A. 2001. «Comparing Judaism: Qumranic, Rabbinic, and Jacobean Judaisms Compared», in Chilton B., Neusner J. (Eds) *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Evans C. A. 2005. *Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature*. Peabody, MA: Hendrikson.
- Feldman L. H. 1986. «How Much Hellenism in Jewish Palestine?». *HUCA* 57: 83–111.
- Feldman L. H. 2006. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden: Brill. 2006.
- Frede M. 2011. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Freyne S. 1980. *Galilee. From Alexander the Great to Hadrian. 325 BCE to 135 CE*. [rep.: Edinburgh: T&T Clark. 1998].
- Freyne S. 2008. *Retrieving James/Yakov, the Brother of Jesus*. NY: Bard College.
- Füzessy E. K. 2008. «“Dialogues between Sages and Outsiders to the Tradition”: Formal Changes to the Literary Composition as a Method of Religious Polemics in Rabbinic Literature», in Teugels L. M., Rivka U. (Eds) *Interpretation, Religion, and Culture in Midrash and Beyond*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

- Goff M. J. 2007. *Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*. Sup VT 116. Leiden: Brill.
- Gruen E. S. 2002. *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harrington H. K. 2000. «The Halakah and Religion of Qumran», in Collins J. I., Kugler R. A. (Eds) *Religion in the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hartin P. J. 1991. *James and the Q sayings of Jesus*. JSNT Sup 47. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hengel M. 1974. *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 vls. [rep.: Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers. 2003].
- Hengel M. 1977. *Crucifixion In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Hengel M. 1987. «Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik», in Hawthorne G. F., Betz O. (Eds) *Tradition and Interpretation in the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hengel M. 1989a. *The Zealots. Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A. D.* Edinburgh: T & T Clark.
- Hengel M. 1989b. *The «Hellenization» of Judaea in the First Century after Christ*. London: SCM Press.
- Herford R. T. 1903. *Christianity in Talmud and Midrash*. [rep.: Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers. 2003]
- Hezser C. 1997. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. TSAJ 66. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hezser C. 2005. *Jewish Slavery in Antiquity*. NY: Oxford University Press.
- Hoppe R. 1977. *Die theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. FB 28. Würzburg: Echter Verlag.
- Horst P. W., van der. 1993. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*. Leiden: Brill.
- Inwood B. 2007. «Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters», in Morello R., Morrison A. D. *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*. NY: Oxford University Press.
- Jackson-McCabe M. A. 2001. *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Leiden: Brill.
- Jeremias J. 1969. *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Jeremias J. 1971. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*. Gütersloher Verlagshaus: Gerd Mohr.
- Johnson L. T. 2004. *Brother of Jesus, Friend of God. Studies in the Letter of James*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Kalmin R. 1999. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*. NY: Routledge.
- Keener C. 2005. *1–2 Corinthians*. NY: Cambridge University Press.
- Klauck H-J. 2006. *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Konradt M. 1988. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*. SUNT 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Konradt M. 2003. «Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion», in Gemünden P., von, Konradt M.,

- Theißen G. (Eds) *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der «strohernen Epistel»*. Münster: Lit.
- Laws S. 1980. *A Commentary on the Epistle of James*. London: Adam & Charles Black.
- Levine L. I. 2005. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. 2nd. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Lieberman S. 1942. *Greek in Jewish Palestine*. NY: The Jewish Theological Seminary of America.
- Lieberman S. 1950. *Hellenism in Jewish Palestine*. T&S 18. NY: The Jewish Theological Seminary of America.
- Lightstone J. N. 2002. *Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild. A socio-Rhetoric Approach*. SCJ 11. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Lockett D. R. 2008. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. London: T & T Clark.
- McCartney D. g. 2009. *James*. BECNT. Grand Rapids, MI: Baker.
- McKnight S. 2011. *The Letter of James*. NICNT. Grand Rapids, MA: Eerdmans.
- Meier J. P. 2003. «Is There *Halaka* (the Noun) at Qumran?». *JBL* 122/1: 150–155.
- Muir J. 2009. *Life and Letters in the Ancient Greek World*. London: Routledge.
- Murphy C. M. 2002. *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*. Leiden: Brill.
- Murphy-O'Connor J. 1995. *Paul the Letter-Writer. His World, His opinions, His Skills*. GNS 41. Collegeville, MN: The Liturgical Press,
- Mußner F. 1987. *Der Jakobusbrief*. Freiburg: Herden.
- Neusner J. 1975. *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*. SJLA 13. Leiden: Brill.
- Neusner J. 2001a. *The Social Teaching of Rabbinic Judaism. Part 1. Corporate Israel and the Individual Israelite. Part 2. Between Israelites*. Leiden: Brill.
- Neusner J. 2001b. *The Theology of the Halakhah*. Leiden: Brill.
- Neusner J. 2002. *The Halakhah: Historical and Religious Perspectives*. Leiden: Brill.
- Nienhuis D. R. 2007. *Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Cristian Canon*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Norman A. F. 2000. *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*. TTH 34. Liverpool: Liverpool University Press.
- Painter J. 2001. «Who Was James? Footprints as a Means of Identification», in Chilton B., Neusner J. (Eds) *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville, KN: WJKP.
- Painter J. 2004. *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*. Los-Angeles: University of South California.
- Palumbo A. E. Jr. 2004. *The Dead Sea Scrolls and the Personages of Earliest Christianity*. NY: Algora.
- Peli P. 1984. «The Chavurot that Were in Jerusalem». *HUCA* 55: 55–74.
- Penner T. C. 1996. *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter*. JSNT Sup 121.
- Popkes W. 2001a. «The Mission of James in His Time», in Chilton B., Neusner J. (Eds) *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville, KN: WJNP.
- Popkes W. 2001b. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Radin M. 1915. *The Jews among the Greeks and Romans*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Rendall G. H. 1927. *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*. Cambridge: At the University Press.

- Rosenmeyer P. A. 2003. *Ancient Epistolary Fiction. The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenmeyer P. A. 2006. *Ancient Greek Literary Letters*. NY: Routledge.
- Ropes J. H. 1991. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. [rep.: Edinburgh: T. & T. Clark. 1991]
- Roth J. 1986. *The Halakhic Process. A Systematic Analysis*. MS 13. NY: The Jewish Theological Seminary of America.
- Safrai S. 1987. «Halakha», in Safrai S. (Ed) *The Literature of the Sages. Part I: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Sanders E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanders E. P. 1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*. London: SCM Press.
- Sanders E. P. 1994. *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE – 66 CE*. London: SCM Press. [rep.: 2005]
- Sandt H., van de. «Law and Ethics in Matthew's Antitheses and James's Letter: A Reorientation of Halakha in Line with the Jewish Two Ways 3:1-6», in Sandt H., van de, Zangenberg J. K. (Eds) *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*. Atlanta, GE: Society of Biblical Literature.
- Schmithals W. 1963. *Paul and James*. SBT 46. London: SCM Press.
- Schnider F., Stenger W. 1987. *Studien zum neutestamentischen Briefformular*. NTTS 11. Leiden: Brill.
- Schnabel E. J. 2004. *Early Christian Mission*. 2 vls. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Schoeps H. J. 1993. «Ebionite Christianity», in Ferguson E. (Ed.) *Early Christianity and Judaism*. NY: Garland Publishing, Inc.
- Seitz O. J. F. 1947. «Antecedents and Significance of the Term ΔΙΨΥΧΟΣ». *JBL* 66: 211–219.
- Sherwin-White A. N. 1973. *The Roman Citizenship*. NY: Oxford University Press.
- Sherwin-White A. N. 1963. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. London: Oxford University Press.
- Smith M. 1977. «Palestinian Judaism in the First Century», in Fischel. H. (Ed.) *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. NY: KTAV.
- Strange J. R. 2010. *The Moral World of James. Setting the Epistle in its Greco-Roman and Judaic Environments*. NY: Peter Lang.
- Tarasenko A. 2011. «Jewish Mission in the Second Temple Period: From Circumcision to Education». *TR* 12: 98–111.
- Taylor M. E. 2006. *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. London: T & T Clark.
- Tiller P. A. 2006. «The Rich and the Poor in James: An Apocalyptic Ethic», Wright B. G. III, Willis L. M. (Eds) *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. SS 35. Leiden: Brill.
- Tite P. L. 2010. «How to Begin and Why? Diverse Functions of the Pauline Prescript within a Greco-Roman Context», in Porter S. E., Adams S. A. (Eds) *Paul and the Ancient Letter Form*. PS 6. Leiden: Brill.
- Tomson P. J. 2010. «Halakhah in the New Testament. A Research Overview», in Bieringer R., et al. (Eds) *The New Testament and Rabbinic Literature*. Leiden: London.
- Tsuji M. 1997. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlich en Kohärenz des Jakobusbriefes*. WUNT 2.93. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Urbach E. E. 1975. *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [per.: 1995]

- Wachob W. H. 2000. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wachob W. H. 2002. «The Apocalyptic Texture of the Epistle of James», in Watson D. (Ed.) *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*. Atlanta, GE: Society of Biblical Literature.
- Weissenberg H., von. 2009. *4QMMT. Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Leiden: Brill.
- Wenger S. 2011. *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*. Zürich: TVZ.
- Wishmeyer O. 2008. «Reconstructing the Social and Religious Milieu of James: Methods, Sources, and Possible Results», in Sandt H., van de, Zangenberg J. K. (Eds) *Matthew, James, and Didache: Three related Documents in Their Jewish and Christian Settings*. Atlanta, GE: Society of Biblical Literature.
- White P. 2010. *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*. NY: Oxford University Press.
- Zetterholm M. 2003. *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. NY: Routledge.

Summary

This graduated paper is one more attempt to exam the Epistle of James as Jewish or Judeo-Christian halakhah which was written by (so-called) James the Just, bishop of Jerusalem church, in the epoch of two very important religious phenomenons in the beginning of CE. First of them was Judaism of the Diaspora which after few centuries (since the return from the Babylonian exile and Alexander the Great's conquest) grew to a strong force up. Second one was a new movement of Jesus' followers who spread their belief through *pax Romana* among Jews and gentiles. This new movement had the biggest success exactly in the Diaspora where our sources show big activity of various missionaries, both Judaic and Christian. Progress of the Diaspora Jewry and relationships between it and that of Eretz-Israel is one subject of the First Part of this paper. Second subject is epistolary genre in Greco-Roman and Jewish worlds and appearance of such a new genre of Jewish literature as Halakhah.

The Second Part contains an analysis of the Epistle itself including (besides usual paragraph «Author», «Addressee», and «Purpose») such important points as «Religious terminology and vocabulary of the author» and «Structure and themes of the Epistle». As the analysis shows, the author was a legalistic, most likely – Palestinian, Jew-rigorous with very narrow worldview who lost from his sight a lot of real problems known and close to Jews of the Diaspora. His (slightly aggressive) rhetoric is familiar to sectarian language of famous Judaic and Christian sects, like the Essenes and Ebionites, and his idealistic picture of faith is drawn from the Tanakh and mostly based on famous examples of Tanakhic characters.

In the Third Part, theologic, social, and ethic aspects of the Epistle are examined. All of them demonstrates the author as a sectarian Jew who still follows a concept of righteousness through temptation and deliberate poverty which was very similar to sectarian outlook, like that practised by the Essenes and circles close to them. The author, who called himself «of God and of the Lord of Jesus Messiah slave» and who is called by Christian tradition «a brother of the Lord», self-consciously omitted mystic and real Jesus as the centre and sense of his halakhic encyclical. Exactly by this way, unthinkable for the apostle Paul and other Jesus' ministers in the primitive Church, the author might have to reach his audience (mainly, Jewish) in the Diaspora.