

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ И ЖУРНАЛИСТИКИ  
Кафедра английского языка

ДОПУЩЕНО К ЗАЩИТЕ В ГЭК  
И ПРОВЕРЕНО НА ОБЪЕМ  
ЗАИМСТВОВАНИЯ  
Заведующий кафедрой,  
д-р филол. наук, профессор  
*Н.Н. Белозерова* Н.Н. Белозерова  
14.06. 2016 г.

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ  
ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ДИГЛОССИИ НА ТЕРРИТОРИИ  
ПАЛЕСТИНЫ

45.04.02 Лингвистика

Магистерская программа

«Теория и практика преподавания иностранных языков и культур»

Выполнил  
студент 2 курса

очной формы обучения

(Подпись)

А.И. Алшакарна Ахмед

Руководитель работы  
канд. филол. наук, доцент

(Подпись)

Белозёрова Наталья Николаевна

Рецензент  
канд. филол. наук, доцент

(Подпись)

*Антонова Светлана*  
Белозёрова Наталья Николаевна  
*Николаевна*

Тюмень 2016



## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4	7
1.2. Языки Палестины, 200 г. до н.э. – 135 г. н. э. ....		27
1.3. Языки Иисуса.....	44	49
1.4. Семитские источники Евангелий.....		59
ГЛАВА 2. ЯЗЫЧНИКИ.....		62
2.1. Иудаизм и язычники .....		62
2.2. Иисус и язычники .....		65
2.3. Язычники в Мк .....		70
2.4. Язычники в Мф.....		71
2.5. Язычники в Лк.....		72
2.6. Язычники в Ин .....		76
ГЛАВА 3. ГИПОТЕЗА Q.....		79
3.1. Терминология и значимость гипотезы Q .....		79
3.2. Обоснование гипотезы Q.....		80
3.3. Характер и объем Q.....		84
3.4. Критика гипотезы Q.....		86
3.5. Богословие и задачи Q .....		91
ГЛАВА 4. КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ ПАЛЕСТИНЫ. ИУДАИЗМ И БИБЛИЯ		93
4.1. Искусство и литература Израиля и Иудеи .....		93
4.2. Религия Израиля и Иудеи.....		95
4.3. Учение Иезекииля и создание иерусалимской храмово- городской общины .....		98
4.4. Оформление догматов религии иудаизма .....		100

4.5. Состав и происхождение Библии .....	103
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	107
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	108
ГЛАВА 1. ЯЗЫКИ ПАЛЕСТИНЫ .....	9
1.1. История развития Палестины .....	9



## ВВЕДЕНИЕ

Вот уже более полувека положение на Ближнем Востоке осложняет до сих пор не прекращающийся арабо-израильский конфликт. В настоящее время конфронтация между Государством Израиль и соседними с ним арабскими странами, а также палестинцами – одна из самых актуальных проблем международного характера, и от того, будет ли она решена, во многом зависит будущее этого региона земного шара.

Исторические корни арабо-израильского конфликта глубоки, и фактически его возникновение на Ближнем Востоке в 1948 г., когда арабо-израильские противоречия переросли в борьбу, носящую открытый характер, было подготовлено предшествующим периодом.

Палестина - историческая область в Передней Азии, на восточном побережье Средиземного моря. Ее площадь составляет около 26 тыс. кв. км. История Палестины исключительно богата на многочисленные события, которые свидетельствуют о том, что с самого начала эта земля подвергалась значительным потрясениям, влиявшим на жизнь находившихся здесь людей.

Тем не менее, только в конце XIX - начале XX вв. в Палестине стали складываться причины и предпосылки начавшегося спустя несколько десятилетий и продолжающегося, в том числе и в настоящее время кризиса на Ближнем Востоке - арабо-израильского конфликта, участников которого можно объединить в так называемое «ядро», т.е. непосредственных участников – Государство Израиль, а также соседние с ним арабские страны (Египет, Иордания, Сирия и Ливан), палестинцы, - и «периферию», к которой относятся представители международного сообщества, не вовлеченные непосредственно в конфликт, однако участвующие в нем косвенно, в качестве внешнего фактора.

В конце XIX – начале XX вв. с притязаниями на Палестину (тогда она входила в состав Османской империи) выступил так называемый сионизм – движение, участниками которого стали евреи, проживавшие в странах Европы.

Возникновение сионизма во многом связывалось с тем, что тогда практически по всей Европе имели место многочисленные акты антисемитизма и в этих условиях представители еврейской общины в странах Европы были вынуждены объединиться перед лицом общей угрозы.

Сторонники этого движения – сионисты, одним из лидеров которых являлся журналист из Австрии Теодор Герцль (1860-1904 гг.), автор вышедшей в 1896 г. книги «Еврейское государство», - считали, что разбросанные по всему миру евреи представляют собой «единый еврейский народ», который должен быть собран на родине, где проживали его предки, т.е. в Палестине. Кроме того, сионисты объявили о том, что Палестина - это «духовный и национальный центр» для евреев всего мира – «Земля Израилева» [Герцль Т. 2014, 15] и именно здесь должно быть воссоздано независимое Еврейское государство. Только таким путем, по мнению сионистов, мог быть решен так называемый еврейский вопрос, актуальность которого в Европе тогда являлась достаточно очевидной.

В связи с этим важнейшим направлением сионизма с самого момента его возникновения стал политический сионизм - так называемый территориализм. Идеология сионизма представляла собой конгломерат элементов иудейской теологии, различных буржуазных философских доктрин, идеи мелкобуржуазного социализма, однако именно этот сплав позволил создать достаточно устойчивую концепцию, которая, в свою очередь, получила в конце XIX – начале XX вв. широчайшее распространение среди представителей еврейской общины в странах Европы.

В 1897 г. в Базеле (Швейцария) состоялся I Сионистский конгресс, на котором была учреждена Сионистская организация (с 1960 г. - Всемирная сионистская организация, ВСО), объединившая в своих рядах сионистов, а также поставившая своей целью переселение всех евреев в Палестину и создание на ее территории независимого Еврейского государства – «создание национального дома на земле Израиля» называемая Базельская программа, которая была базой сионистской деятельности). Возглавил Сионистскую организацию, став ее президентом, духовный лидер сионистов – Т. Герцль.

После этого под руководством Сионистской организации сионисты, которых в финансовом плане поддержали крупнейшие тогда в мире предприниматели из числа евреев – Ротшильды и др., при участии которых в 1901 г. был создан Еврейский национальный фонд, организовали массовый переезд евреев в Палестину для их постоянного там проживания. Тогда же в Палестине происходила скупка земель для прибывавших евреев, а вскоре стали появляться и первые еврейские поселения, в том числе и сельскохозяйственные коммуны (киббуцы).

Примечательно, что еще в 1882 г. началась первая по счету так называемая «алия» – «возвращение евреев на Землю обетованную», т.е. иммиграция евреев в Палестину, где тогда проживали только 25 тыс. евреев. Прежде всего, в ходе первой «алии» (1882-1903 гг.) в Палестину прибывали евреи из царской России, где в 1881 г. имели место многочисленные антиеврейские погромы. В дальнейшем, когда в царской России произошла вторая волна антиеврейских погромов, иммиграция евреев в Палестину усилилась, и в результате второй «алии» (1904-1914 гг.), в 1914 г. в Палестине проживали уже 85 тыс. евреев.

Во время Первой мировой войны 1914-1918 гг., когда Палестина превратилась в арену борьбы, иммиграция евреев почти прекратилась. Однако



Палестина оказалась тогда в центре внимания Великобритании, которая смогла установить контроль над этой областью Восточного Средиземноморья. Руководство Великобритании предприняло целый ряд попыток решить еврейский вопрос. Первоначально, в соответствии с договором Сайкс-Пико, который представлял собой секретное соглашение между Великобританией и Францией о разделе азиатских владений Османской империи, заключенное в Лондоне в форме обмена нотами (9-16 мая 1916 г.) и названное так по имени дипломатов, подготовивших его проект, – П. Сайкса (Великобритания) и Ф. Жорж-Пико (Франция), Палестина должна была стать международной зоной, чего, однако, в силу целого ряда причин так и не произошло.

Во время Первой мировой войны секретарь иностранных дел Великобритании А. Бальфур издал документ, получивший впоследствии название Декларации Бальфура (2 ноября 1917 г.). В ней официально были зафиксированы притязания евреев на создание в Палестине независимого Еврейского государства: указывалось, что Великобритания «смотрит положительно на основание в Палестине национального дома для еврейского народа» [Декларация Бальфура, URL].

Как следствие этого, еврейские добровольцы-сионисты сформировали так называемый «Еврейский легион», который оказал Великобритании помощь в завоевании Палестины. Однако на конференции, состоявшейся в Сан-Ремо (1926 апреля 1920 г.), Верховный совет Антанты передал мандат на Палестину Великобритании, который и был утвержден Лигой наций 24 июня 1922 г. В текст мандата на Палестину была включена и декларация Бальфура. Лига Наций объясняла указанные действия «необходимостью «установления в стране политических, административных и экономических условий для безопасного образования еврейского национального дома».

После этого, а также когда Великобритания установила свое господство в Палестине и захватила здесь все ключевые позиции, она фактически способствовала широкой еврейской иммиграции в Палестину. Именно после Первой мировой войны еврейская иммиграция в Палестину возобновилась - ее масштабы стали довольно значительными. Так, третья (1919-1923 гг.) и четвертая (1924-1929 гг.) «алия» способствовали массовому притоку евреев в Палестину, главным образом из стран Восточной Европы, где в первые послевоенные годы усилились антисемитские настроения.

В 1930-е годы, в связи с тем, что после прихода к власти в Германии нацистов в 1933 г. в этой стране случился настоящий разгул антисемитизма, еврейская иммиграция в Палестину проходила с еще большей, чем прежде, силой (более 250 тыс. человек). Это была уже пятая по счету «алия» (1933-1939 гг.).

Численность евреев, проживавших в Палестине, постоянно росла и в результате достигла в 1939 г. 467 тыс. человек. Великобритания во время действия своего мандата на Палестину (1922 г.) провела три переписи населения, результаты которых совершенно четко зафиксировали достаточно устойчивую тенденцию к росту численности евреев в Палестине.

## ГЛАВА 1. ЯЗЫКИ ПАЛЕСТИНЫ

### 1.1 История развития Палестины

Палестина – страна, которая лежит между Египтом и Сирией, в природном отношении делится на несколько областей. У побережья Средиземного моря тянется плодородная низменность, которая открыта влажным морским ветрам. Низменность эта отделена от Финикии, находящейся севернее, горным хребтом Кармел, пересекающим северную часть Палестины наискось и образующим скалистый мыс (рисунок 1).



Рисунок 1 – Географическое положение Палестины

## **Палестина во II тыс. до н.э. Страна и ее население**

На восток от низменности расположено холмистое нагорье, на котором в ранние века стали возможными земледелие и скотоводство. Еще далее на восток страна рассечена глубокой, узкой долиной реки Иордан, которая впадает в соленое и безжизненное Мертвое море. Там же расположены сухие степи, переходящие в Сирийскую пустыню. С севера в Палестину проникают отроги гор Ливана и Антиливана. Между этими отрогами и поперечным хребтом Кармела расположена Есдраелеонская долина. На крайнем юге Палестина переходит в сухую гористую пустыню, которая тянется в сторону гор Синайского полуострова. Сухая и пустынная полоса низменностей занимает перешеек, отделяющий Палестину от Египта.

Вплоть до конца IV тысячелетия до н.э. климат Палестины был более влажным, а часть Западной низменности была заболочена; Заиорданье было занято пышными пастбищами; в долинах реки Иордан и ее притоков росли густые леса. Страна была удобна для земледелия, которое и возникло здесь в древнейшие времена, — еще в период мезолита или раннего неолита.

Гораздо позже климат становится более сухим, постепенно исчезают леса и болота, степи беднеют. Густые леса и кустарники сохраняются только в долине Иордана, однако, эта глубокая впадина не превратилась, как другие речные долины в соседних странах, в жизненно важную артерию страны, а послужила барьером между ее западной и восточной частью.

Уже древние египетские данные, которые датируются III тысячелетием до н.э., свидетельствуют о заселенности Палестины семитами, которые занимались частью скотоводством, частью оседлым земледелием. Жили они на рубеже IV и III тысячелетия до н.э. в укрепленных поселениях, знали медные орудия труда. Случалось, сюда совершали походы египетские войска. В период Среднего

царства палестинские племена пастухов и оседлые племена подчинялись египетским фараонам. Очевидно, приток пастушеских племен из степей соседней Аравии происходил периодически, накатами. Новые пришельцы, оседая здесь, переходили к земледелию.

Большие изменения в жизни Палестины произошли во II тысячелетии до н.э. Население Заиорданья переходит к занятиям кочевым скотоводством; с севера проникают новые племена – хурриты, и, скорее всего, в малом количестве также и носители того индоевропейского языка, который около этого же времени имел место в хурритском государстве Северной Месопотамии – Митанни. Однако же население оставалось, скорее всего, как и прежде, в основном, западно-семитическим по языку [Грант М. 2014, 38].

### **Образование племенных союзов в Палестине**

Племенные передвижения, происходившие в начале II тысячелетия до н.э. были отчасти связаны с использованием лошади как в транспортных целях, так и в военном деле, и привели к созданию в течение XVIII в. до н.э. большого и, возможно, разнородного в этническом плане союза племен, которые называли гиксосами. Конкретные причины создания союза и его история не ясны, но, во всяком случае, известно, что он охватил большую территорию от Северной Сирии до Египта, а центром его, по-видимому, стала именно Палестина. Добыча, награбленная гиксосами в Египте, обогатила племена, участвовавшие в гиксосском союзе, особенно племенную знать. Археологические находки в Палестине указанного периода, особенно богатые погребения, показывают, как росли накопления и имущественное неравенство.

Изгнание гиксосов из Египта и последующее завоевание египтянами Палестины, которое началось в первой половине XVI в. до н.э., привело к разорению страны, что засвидетельствовано археологическими данными.

Палестина не была включена в состав египетского государства Нового царства. Египтяне грабили Палестину, которая была лакомой добычей и поставляла рабов. В различных крепостях Палестины, среди которых тогда уже выделялись Иерусалим и Мегиддо в Есдраелеонской долине, продолжали сидеть и собственные царьки, представляя местную знать, от коей они всецело зависели. Общественное и государственное устройство этих микроцарств было подобно устройству аналогичных государств Финикии. Правда, в последних большее значение имело земледелие и в меньшей степени – ремесло и торговля. Что же касается материальной культуры, то Палестина теперь значительно отставала от Финикии. Египет выкачивал из этих царств достаточно, чтобы население Палестины крайне тяготилось египетским владычеством. Только постоянными военными походами и содержанием военных гарнизонов, подчиненных египетским наместникам, Египет поддерживал здесь свою власть.

Кроме оседлого ханаанейско-хурритского населения, к которому, возможно, в период хеттско-египетских войн прибавились и хетты, происходившие с территории Хеттского царства. В Палестине, как и в Сирии, имелось население иного рода, связанное с кочевниками пустыни. Некоторая его часть, видимо, кроме скотоводства, занималась еще и земледелием, постепенно оседая и сохраняя первобытнообщинные порядки. Эти люди, которые в письменных источниках называются хапиру, а по-шумерски сагаз (подрезатели жил, головорезы), появлялись иногда с миром, как наемные сельхозработчие, иногда же с войной, стараясь захватить землю и крепости оседлого населения.

Они представляли достаточно серьезную опасность для египтян и местной ханаанейско-хурритской знати еще и потому, что местное население искало союза с хапиру в борьбе против своих и чужих владык. Особенно значительным центром оседания хапиру были восточные и южные районы Ливанских гор.

Возможно, что среди хапиру, которые происходили из западно-семитических по языку племен, обитавших в Сирийской степи от Палестины до Евфрата и Месопотамской равнины (в известных нам вавилонских источниках под названием сугу, амореев), были и предки евреев, в последующем основного населения Палестины I тысячелетия до н.э. [Авдиев 1953, 241]

Огромный удар по владычеству Египта в Азии был нанесен нашествием “народов моря” – племен побережья и островов Малой Азии, а также Эгейского моря, начавших движение во второй половине XIII в. до н.э. Эти племена прошли огнем и мечом вдоль восточного побережья Средиземного моря, опустошив южные области Хеттской державы. В конце XIII в. до н.э. в Палестине начинают доминировать новые племена, которые составили еврейский союз под названием Израиль. Впервые он упоминается в одной из египетских надписей (около 1230 г. до н.э.), где назван при перечислении стран, пострадавших от ударов “народов моря”.

В отличие от других названий Израиль определяется в надписи как народ, племя, а не страна. Поэтому можно предположить, что древние израильтяне еще оставались кочевниками и не оседали в какой-нибудь конкретной области. Но в таком случае Израиль должен был появиться в районе Палестины несколько ранее, однако, незадолго до 1230 г. до н.э. Об этом свидетельствует и отсутствие в более поздних преданиях, собранных в Библии, указаний на владычество египтян в Палестине. Как предполагают отдельные ученые, если бы израильтяне появились на землях Палестины уже во времена так называемой амарнской переписки, то, по всей вероятности, в Библии сохранились бы какие-нибудь сведения или указания на то, что египтяне пребывали в Палестине и вели борьбу с Израилем [Анати Эммануэль 2015, 189].

## **Религия и культура древнейшей Палестины**

Культура первых жителей Палестины – ханаанеев – была по своему уровню ниже культуры египтян [Грей Дж. 2013, 74]. Первые палестинцы в условиях первобытного общества не могли создать искусства, которое могло бы сравниться с искусством Египта. Отсюда следует, что художественное творчество ханаанеев, обладая рядом оригинальных черт, в то же самое время испытывало очень сильное влияние Египта. Характерным для этого времени является факт имитации египетских изделий. Сородичи палестинских ханаанеев в Сирии, которые с давних времен контактировали с Двуречьем, несли в Палестину влияния шумеро-аккадской культуры.

Письменность в Палестине появляется во II тысячелетии до н.э. В большинстве своем ханаанеи использовали аккадский язык и клинопись, а также египетскую иероглифику. Однако им была известна и письменность Финикии, приспособленная к ханаанейскому языку. В Палестине было распространено и так называемое синайское письмо, как уже отмечалось, возможно – прототип финикийского алфавита. Ученым известны деловые документы из Ханаана, поэтому вполне вероятно, что существовала и письменная литература, которая до нашего времени почему-то не дошла.

Каждая община, племя, каждый город ханаанеев обычно имели собственного покровителя в лице богов, который чаще всего обозначался именем Ваал, что означает “господин, хозяин”. С культом Ваала сочетались культы и других божеств, которые считались его женами, детьми и так далее.

Значительное распространение имели культы богинь плодородия – Аштар (Астарты), Анат, а также дождя, грома и молнии – Хадада. В честь богов строились храмы, но поклонялись и деревянным и каменным столбам, которые



носили названия ашеров, массебов. Женщина, отдающаяся многим мужчинам, тем самым восславляла культ бога плодородия.

Широко были распространены человеческие жертвоприношения. При возведении какого-нибудь важного здания или, например, крепости в основание закладывалась человеческая жертва. Часто это был ребенок. Во время военной опасности или природных катаклизмов считалось нужным приносить в жертву собственных детей, рожденных первыми.

### **Палестина в I тысячелетии до н.э.**

#### **Появление израильских племен в Палестине**

В I тысячелетии до н.э. история Палестины находится в тесной связи с историей таких стран, как Египет, Вавилон и Ассирия, бывших основными центрами тогдашней цивилизации.

В течение XIII – XII вв., в период ослабления египетского влияния на Палестину, в этой стране существовало множество мелких городов-государств, которые населяли племена ханаанеев. По-видимому, в первой половине XIII в. до н.э. на территории Палестины появилось объединение родственных племен, носившее название Израиль. Коренное население в сельских местностях при вторжении израильтян бежало, а не успевшее бежать или уничтожалось, или сливалось в конце концов с новыми пришельцами. Захват городов давался с гораздо большим трудом, и ханаанейские города еще долго продолжали существовать в окружении израильского населения.

Оседая на постоянное место жительства, кочевники превращались в земледельцев. В это же время жители Палестины освоили искусство сооружения каменных цистерн, которые оштукатуривались изнутри известковым цементом, что давало возможность собирать и длительное время хранить дождевую воду.

Это позволило земледельцам, которые ранее поселялись только у ручьев и источников, освоить центральное нагорье. Здесь и происходило быстрое оседание пришельцев. Но постепенно они захватывали и долины, занимая города — опорные центры ханаанеев.

### **Переход израильских племен к оседлости**

В борьбе с коренным ханаанейским населением за новые земли крепились временные воинственные объединения израильских племен. С другой стороны, расселение израильских племен на сравнительно большом пространстве впоследствии сыграло большую роль в их неизбежном разобщении. Например, племя иудеев, которое осело на юге в горной области к западу от Мертвого моря, через некоторое время названной Иудеей, раньше всех обособилось от основного ядра израильских племен. Это племя захватило на севере самую большую и наиболее плодородную часть Палестины.

Израильские племена довольно легко, быстро завоевали Палестину, поскольку коренное население этой страны — ханаанеи были сильно ослаблены хозяйничаньем египетских поработителей, непрерывными войнами, бесконечными вторжениями и набегами хапиру, а затем и “народов моря”.

Иудеи всю захваченную силой оружия землю разделили, как и положено завоевателям, на наделы. Эти наделы были переданы отдельным семействам или кланам. Бывших владельцев земли израильтяне повсеместно превращали в своих рабов. Некоторой же части населения ханаанеев, очевидно, той, которая подчинилась добровольно, израильские племена оставили землю и имущество, и они жили в тесном контакте с израильтянами, но считались неполноправной частью населения [Вигасин, Дандамаев, Крюков 2013. 256].

Поскольку завоеватели находились в постоянных тесных сношениях с ханаанейским населением, с той частью его, которая сохранила свою хозяйственную самостоятельность, они вскоре ассимилировали его.

Язык израильтян имел общие корни с ханаанейским, что содействовало слиянию в одну народность завоевателей и покоренного населения.

В связи с завоеванием Палестины иудеями и переходом к земледелию, богатство завоевателей возросло, и в израильских племенах стала выделяться племенная знать. Хотя первоначально завоевание израильскими племенами Палестины привело к значительному упадку производительных сил и культуры, но со временем воздействие более культурного коренного населения Палестины на хозяйственную жизнь кочевников, завоевавших их, привело к экономическому расцвету страны.

На севере страны развивалось пахотное земледелие, садоводство (особенно разведение маслин, винограда, других культур), стало процветать виноделие и оседлое скотоводство. Постепенно осваиваются рудники, и изделия из железа становятся не только необходимостью в хозяйстве, но и предметом торговли.

Количество рабов к началу I тысячелетия до н.э. в связи с завоевательными войнами увеличилось. Рабы были не только из числа военнопленных, но и приобретались, как товар. Израиль к тому времени уже вступил в международные торговые связи.

Управление в Израильском государстве почти до начала XI в. до н.э. осуществлялось советами родовой знати и так называемыми “судьями” – выборными должностными лицами. Иногда “судьями” становились просто удачливые военные вожди [Графский 2014, 71]. Также существовали народные собрания. Очень долго сохранялись сельские общины, как это было в Палестине. Однако рост производительных сил в новом Израильском государстве вел к

развитию и укреплению рабовладельческого строя, создавалось мощное рабовладельческое государство, которое должно было держать в подчинении не только рабов, но и покоренные им ханаанейские народы. Эти народы были неполноправными, хотя и считались свободным населением.

Кроме того, было необходимо защищать и укреплять власть в завоеванном государстве и от посягательств внешних врагов.

### **Войны с филистимлянами**

Существовали также и внешние факторы, которые ускорили образование Израильского государства. На рубеже XIII и XII вв. до н.э. вдоль побережья Средиземного моря осели филистимляне, обрушившиеся еще раньше на восточное побережье Средиземного моря и Египет в числе “народов моря”. Именно от них и происходит греческое название “Палестина”, что означает “страну филистимлян”, впоследствии это название распространилось не только на побережье, но и на примыкавшую к нему страну. К тому времени филистимляне уже знали железное оружие, и потому их воины были мощным противником для израильских племен, у которых было лишь бронзовое оружие. Существует предание, из которого стало известно, что филистимляне имели своеобразную монополию на изготовление оружия из железа и не допускали того, чтобы им пользовались покоренные племена. Филистимляне овладели укрепленными городами, из которых самым значительным был Газа.

Никто не может утверждать, что филистимляне не были частью той же народности, известной грекам под именем пеласгов. До конца не изучен вопрос и о языке, на котором говорили филистимляне. Так как носителей его было мало, то вскоре он был заменен языком коренного ханаанейского населения. Еще какое-то время филистимлянам удалось сохранять ряд особенностей материальной культуры, например, в керамике, ставшей дальнейшим развитием

позднемикенской керамики, которая была распространена по побережьям Эгейского моря [Бадак, Войнич, Волчек 2013, 183].

Во второй половине XI в. до н.э. отряды союза филистимлянских городов направляют свои военные действия на соседнюю с ними область племени иудеев. Были завоеваны некоторые крепости, в том числе и Лахиш, где археологи обнаружили значительное количество керамики филистимлян. Так как в глубине эта территория была гористой, малоплодородной, а потому бедной, то филистимляне той частью не интересовались, а свои основные силы посылали на северо-восток. Филистимляне были более сильными и потому смогли нанести ряд серьезных поражений израильтянам, покорили ряд городов, в том числе и главное святилище Израиля – город Силом.

### **Образование Израильского государства**

Все внутренние преобразования, которые происходили в то время в Израильском государстве, нуждались в упорядочении или государственной организации. Захватнические войны лишь ускорили этот процесс.

В XI в. до н.э. начинаются попытки образования Израильского государства, которые завершаются к концу этого же века. Первым царем всего Израиля стал Саул из племени вениаминитов, которого избрали на народном собрании около 1020 г. до н.э. Царь Саул подчинил все израильские племена, в том числе и иудеев, что позволило ему неоднократно побеждать филистимлян. Но вскоре начались неудачи, следствием которых стало поражение и гибель Саула и его старших сыновей на поле сражения. Саулу отсекали голову, после чего враги носили ее “по всей земле филистимлян”, а обезглавленное тело было вывешено на стене города Бей-Шеана – бывшей египетской, а ныне филистимлянской крепости в глубине Израиля.

Известно, что в гибели Саула был повинен и один из его военачальников из племени иудеев – Давид. Он бежал со службы Саула, после чего возглавил военный отряд на юге страны, а затем перешел на сторону филистимлян. В главном сражении он не принимал непосредственного участия, но, изменив Саулу, он значительно ослабил силы израильтян и дал возможность филистимлянам победить первого израильского царя.

Смерть Саула привела к беспорядкам. Этим и воспользовался Давид, кроме того, он чувствовал поддержку со стороны некоторой недовольной части знати различных израильских племен, особенно иудеев, и иудейского жречества. Следующим царем Израиля становится Давид. Иерусалим, старинный город, завоеванный впервые Давидом в 995 г. до н.э. и расположенный в пределах территории племени иудеев, становится столицей.

Этот город был воздвигнут на высокой горе и представлял собой естественную крепость. Совершивший предательство царь нисколько не доверял народу, поэтому окружил себя гвардией, набранной из филистимлян. Образовавшееся государство давало рабовладельцам возможность держать в подчинении рабов, чье число увеличивалось в результате постоянных войн с племенами Заиорданья (моавитянами, аммонитянами и др.), эдомитянами, которые селились к югу от Мертвого моря, и филистимлянами. Рабов из числа израильтян тогда еще не было.

И хотя религиозная легенда делает все возможное, чтобы впоследствии показать достойным нового царя, прибегая к всевозможным восхвалениям, на самом деле дошли сведения, указывающие на его жестокость и безжалостность. Известно, что при завоевании одной из областей Заиорданья Давид приказал казнить каждого третьего жителя.

Согласно преданию, Давид покорил некоторые арамейские государства Сирии, господствующие над караванными путями, в их числе и Дамаск, затем заключил союз с царем Тира Хирамом I. Этот союз был благоприятным для обеих сторон в борьбе с филистимлянами на суше и на море, способствовал расширению тирской и израильской торговли.

Сын Давида (965 – 926 гг. до н.э.), царь Соломон, чью мудрость восхваляла библейская легенда, продолжал вести политику своего отца. Он заключил союз с последним фараоном XXI династии Египта и женился на его дочери. В результате он приобрел один из важнейших городов Центральной Палестины – Гезер, который находился тогда под властью Египта. Кроме того, Соломон вступил в более тесные союзнические отношения с царем Тира Хирамом I и принимал самое активное участие в сухопутной и морской торговле Финикии, в частности по Красному морю.

Порт Эцион-Гебер, созданный у залива Акаба, стал центром красноморской торговли [Густерин 2012, 156]. Как показали раскопки, здесь существовали также и крупнейшие медеплавильные мастерские. Соломон занимался строительной деятельностью в основных городах Палестины, в частности, в Иерусалиме. Для этого он вызывал из Тира талантливых архитекторов и ремесленников. Библейская легенда восхваляла Соломона за то, что он воздвиг храм основному божеству Израиля – богу Яхве.

Известно, что Соломон сделал значительные преобразования в организации своего государства. Он разделил его на 12 провинций, каждая из которых обязана была один месяц в году содержать царский двор и весь государственный аппарат. Соломон ввел стабильную систему налогов и повинностей. Была создана постоянная армия с крепкими отрядами колесничих. При раскопках были

обнаружены царские конюшни, которые в своем благоустройстве мало отличались от домов населения.

На каких языках мог говорить Иисус, лежат ли в основе тех или иных евангельских пассажей семитские источники, какие языки использовались палестинскими иудеями I в. н.э. – это три взаимосвязанных, но отдельных вопроса. Ведь нельзя без доказательств предполагать, что Иисус учил на каждом употреблявшемся тогда языке, или что Его учение было записано на том же диалекте, или даже языке, на котором Он его произнес. Соответственно эти вопросы следует рассматривать отдельно. Однако прежде чем говорить о языках Иисуса и семитских источниках Евангелий, необходимо иметь понимание узуса палестинских иудеев, с чего мы и начнем данное обсуждение. Когда собраны необходимые факты, к указанным трем вопросам лучше всего подойти, используя социолингвистические категории.

**Метод и терминология.** Социолингвистика – это раздел современной лингвистики, исследующий взаимосвязи между языком и социумом/социальными группами [Швейцер 1977, 28]. Как, в частности, показали социолингвистические исследования, описывая узус того или иного общества, важно проводить различие между социальными классами. Между высшими и низшими классами в этом отношении часто существуют примечательные различия, особенно в двуязычном или многоязычном обществе (таким как древняя Палестина). Родственными социолингвистике вопросами занимается диалектография, изучающая моменты сходства и несходства, характеризующие зоны внутри одной лингвистической общности. Поскольку древняя Палестина включала в себя различные зоны (Иудея, Галилея\* и т.д.), исследования выявляют проблематичность применения свидетельств, относящихся к одному региону, к другому региону.



Развитие социолингвистики выявило существование т.н. «переключения с одной системы кодов на другую» – использования в коммуникативных ситуациях (в зависимости от определенных переменных) различных уровней или форм одного и того же языка. Одна из крайних форм этого явления, т.н. «диглоссия», важна для понимания древней Палестины. Этот термин обозначает ситуацию, в которой наряду с классической («высокой») формой языка существуют другая/другие («низкая(-ие)») формы того же самого языка; при этом у каждой из форм – своя роль [Хаим Рабин 1986, 45]. На «высокой» форме языка обычно не говорят. Она происходит из высоко почитаемой литературы, написанной на одной из ранних стадий языка; ее грамматика и лексика существенно отличаются от разнообразия «низких» форм и должна изучаться формальными методами. Никто не изучает ее на коленях матери. Яркие современные примеры этого явления - греческий (письменные формы которого бывают зависимы от аттической литературы) и арабский (говорящие на котором считают, что во многих ситуациях следует использовать только язык Корана).

**Проблемы и ограничения.** К сожалению, характер дошедшего до нас из древней Палестины лингвистического материала делает невозможным всеобъемлющий лингвистический анализ. Причин у сложностей много. Например, для понимания лингвистической общности необходимо разграничивать письменную и устную формы языка, но устные формы (по определению) редко записывались, и еще реже такие записи сохранялись до наших дней. Кроме того, языковая ситуация в рассматриваемый период (приблизительно 200 до н.э. - 135 н.э.), видимо, менялась, но от одних частей этого периода осталось больше свидетельств, а от других – меньше. Вообще, сохранившийся материал носит случайный и неравномерный характер, так что проследить изменения трудно. Остается лишь высказывать предположения.

С учетом современных аналогий можно предположить, что во времена Иисуса Палестину отличало смешение различных диалектов и языков, от многих из которых вообще не осталось письменных свидетельств. Несомненно, были там небольшие группы иудеев (и в большей степени язычников), использовавших такие языки, как латинский и набатейский. Однако их оставим в стороне, так как для нашей темы они имеют второстепенное значение. Сосредоточимся на материалах, относящихся к использованию еврейского, арамейского и греческого языков.

### **1.2. Языки Палестины, 200 г. до н.э. – 135 г. н. э**

Палестинское население пользуется арабским языком, а израильские поселенцы – ивритом. Вместе с тем подавляющее большинство палестинцев владеет ивритом в той или иной степени. Многие из последних работали или работают на территории Израиля, и иврит является для них вторым родным. Английским языком владеет молодежь в крупных городах.

#### **Арабский язык**

Палестинский диалект арабского языка (араб. اللهجة الفلسطينية) – название группы диалектов арабского языка, распространённых среди палестинских арабов.

Палестинский диалект, который относится к сиро-палестинской подгруппе восточных диалектов арабского языка [Nasser M. Isleem 2014, 47], является родным для палестинских арабов в Палестине и Израиле, а также для палестинских беженцев за рубежом. Вторым государственным языком Израиля является арабский язык, который представлен книжно-письменным

литературным языком и народным языком – палестинским диалектом [Андронов, Никольский 1986, 65].



Рисунок 2 – Палестинская почтовая марка, надпись на арабском, английском и иврите, Лондон, 1922 г.

**Примеры фраз на палестинском диалекте** [Kassian, Starostin, Dybo, Chernov 2010, 46] (таблица 1).

Таблица 1 – Примеры фраз на палестинском диалекте

Палестинск.	Международный фонетический алфавит	перевод
شوى, ايش	/ʔe:s/, /ʃu/	что?
مينى	/mi:n/	кто?
وينى	/we:n/	где?
لإنه, عشان	/ʕaʃa:n/, laʔenno/	потому что
ايمتى	/ʔe:mta/	когда

### **Разновидности палестинского арабского**

Как и в случае с многими другими диалектами арабского, конкретный диалект носителя зависит от региона и социальной группы.

Различают следующие разновидности палестинского диалекта [Ammon 2016, 892]:

- «Городской диалект» – диалект Иерусалима, Хеврона, Наблуса (Шхема). Имеет много общего с другими оседлыми диалектами Леванта. Оказал сильное влияние на новые городские диалекты Иордании.
- Диалект Газы – имеет множество особенностей, характерных для восточно-египетских бедуинских диалектов
- Сельские диалекты – диалекты деревень в близости крупных городов.
- Бедуинские диалекты – характерны для Иерихона и иорданской долины.

Во всём современном Арабском мире, в 22 странах которого проживают свыше 200 млн. носителей арабского языка, официальным языком является арабский литературный язык – осовремененный вариант классического арабского языка. Литературный язык, правда, смешанный с народным языком, применяется в образовательной системе и средствах массовой информации. Сами арабы не делают большой разницы между классическим и современным литературным языком, одинаково называя их аль-'арабийяту-ль-фусха («правильный арабский») [Brown, Ogilvie 2012, 54].

Литературная норма арабского языка сформировалась более чем 12 столетий назад и примерно с тех же пор литературный арабский перестал быть разговорным языком. Обычно литературный арабский не применяется при каждодневном общении, а его усвоение происходит не естественным путём. В формальных ситуациях, как принято, образованные носители арабского языка

применяют слова и конструкции литературного арабского, а за пределами этой сферы все они переключаются на народную форму языка (диглоссия) и, как показывают исследования, эти образованные люди способствуют изменению народного языка в сторону литературной нормы.

Родным языком для арабов являются многочисленные разновидности арабского языка, которые они усваивают до начала обучения формальному литературному языку [Тюрева 2014, 75]. Жители одной деревни или города могут не испытывать трудностей в понимании речи соседних деревень и городов, но чем значительнее расстояние между местностями, тем больше ощущается разница в соответствующих диалектах. Вплоть до того, что периферийные диалекты с окраин Арабского мира могут быть полностью невзаимопонятными.

### **Иврит**

Ко временам Иисуса именно ивритом пользовались палестинские иудеи дольше всего. Однако Ветхий Завет нигде не называет данный язык этим термином, но именуется его «языком Ханаана» или «иудейским».

История использования иврита до 200 г. до н.э. С учетом первого из упомянутых наименований можно предположить: когда Израиль начал существовать (конец II тысячелетия до н.э.), израильтяне говорили на различных северо-западных семитских диалектах, которые использовали жители Ханаана. Библейские свидетельства и надписи указывают на наличие среди израильтян нескольких отдельных диалектов. В частности, существовали языковые различия между Югом (Иудой) и Севером (Израилем). Если правомерны аналогии с другими территориями древнего Ближнего Востока, то во времена Единой монархии одна из форм данного языка была признана официальной, для использования в художественной прозе, судебных документах, и пр.; этой форме, как стандартной, обучали писцов. Предположительно, для этой роли избрали тип

иврита, на котором говорили ок. 950 г. до н.э. в столице (Иерусалиме) [Шошана Блюм, Хаим Рабин 2013, 25].

После распада единого царства на Северное (Израильское) и Южное (Иудейское) иерусалимский иврит остался официальным языком Южного царства. В Северном же царстве, возможно, официальным языком был иврит его столицы Самарии. Свидетельств о литературной норме последнего, если не считать некоторых надписей (самарийские остраконы), почти не осталось. Возможно, следы ее доносят до нас книги Амоса и Осии. Эти книги, видимо, в какой-то форме распространявшиеся в Израильском царстве, пережили разрушение его ассирийцами в 722 г. до н.э., потому что их экземпляры попали на Юг, где переписывались в столичном Иерусалиме. В тот момент их язык начал ассимилироваться с южным диалектом. Соответственно принятая в Южном царстве со времен Давида и Соломона (хотя и с более поздней модернизацией орфографии) литературная норма и составляет «стандартный библейский иврит» (СБИ).

В течение 350 лет допленной истории после распада единого царства разговорные формы иврита и на Севере, и на Юге, вероятно, все более и более отходили от официальных литературных норм. Ко времени завоевания Иудейского царства Навуходоносором (587 г. до н.э.) разговорный иврит на Юге, возможно, существенно отличался от СБИ. Некоторые исследователи предположили, что «мишнаитский иврит» (МИ) представляет собой развитие этого разговорного языка позднего допленного периода.

К возвращению из Плена, последовавшего за эдиктом Кира (538 г. до н.э.), языковая ситуация в Палестине изменилась. В плен были угнаны не все иудеи, а только элита (возможно, 10-20 % населения). Эти группы, однако, были носителями языковой нормы, и в их отсутствие СБИ, похоже, пришел в упадок;

оставшиеся на территории Иудейского царства во время плена крестьяне говорили как на различных диалектах иврита, так и, особенно на северных и западных границах, все более по-арамейски. Согласно Неем 13:24, Неемия столкнулся с ситуацией, когда, из-за браков с соседними народами, многие иудеи просто не умели говорить на иврите, - ситуацией, к изменению которой Неемия принял меры. На иврит начали смотреть с националистической точки зрения: его сохранение и использование стали связываться с сохранением иудеев как отдельного народа.

Написанные в течение данного периода библейские книги отражают другую форму литературного языка - т.н. «позднебиблейский иврит» (ПБИ). Их авторы имели разную степень знания модели (раннего классического языка) и в разной степени использовали устные формы. Мы видим усиление влияния арамейского, а также появление т.н. «мишнаизмов» (грамматических форм, присущих МИ). Например, Книга Екклесиаста, достигшая окончательной формы в начале периода Второго Храма, имеет много таких лингвистических особенностей, убедительнее всего объясняющихся как образцы «низких» форм иврита, на котором говорили в Иерусалиме IV-III вв. до н.э. Как показывают относящиеся к этому времени печати с надписью «Езекия правитель», хотя имперский арамейский был *lingua franca* служил многим официальным целям, иудеи продолжали пользоваться ивритом в делах, связанных с управлением и Храмом [Шошана Блум, Хаим Рабин 2013, 79]. Интересно, что для этих печатей палеоеврейское письмо предпочиталось арамейскому, которое в целом вытеснило палеоеврейское. Этот факт подчеркивает националистическую роль, придававшуюся ивриту, в то время, когда иудеи уже не были суверенной нацией.

Свидетельства использования иврита в 200 г. до н.э. - 135 г. н.э. Прежде ученые нередко утверждали, что после Плена иврит стал мертвым языком и

простые иудеи разговаривали на арамейском. Однако эта точка зрения, до сих пор разделяемая некоторыми исследователями, - упрощенная, и даже, как показывает анализ ситуации ок. 200 г. до н.э., противоречит некоторым фактам. ПБИ продолжал использоваться в самых разных литературных целях, и отсутствовали признаки, по которым обычно заключают, что язык становится «мертвым»: рост числа заимствований даже в распространенных выражениях, утрата морфологической цельности. Напротив, разные авторы находили новое применение классическим оборотам, изобретали неологизмы и развивали различные типы литературного языка. Более того, во многих написанных на ПБИ текстах мы находим случайные ошибки - драгоценное свидетельство разговорного языка авторов и писцов. Нередко этот разговорный язык отличается от ПБИ и приближается к МИ.

Об иврите конца периода Второго Храма свидетельствуют разные источники - литературные памятники, документы, надписи и монеты. Значительная часть текстов на иврите была неизвестна до открытия в 1947-1956 гг. кумранских текстов (см. Рукописи Мертвого моря). В кумранских пещерах нашли приблизительно 800 рукописей, от многих из которых остались лишь крошечные фрагменты. Эти тексты были написаны как на иврите, так и на греческом и арамейском, но большинство из них все же отражает тот или иной тип ПБИ. Литературным ивритом их авторы владели в разной мере. Например, автор Песен субботнего всеожжения [Иисус и Евангелия, 2003. 407] писал на иврите, который можно было бы назвать философским: он аналогичен философскому греческому. Автор же Храмового свитка [Шифман 1987, 19] обладал, видимо, меньшим воображением, и его словарь довольно бедный. Автор или последующие переписчики Свидетельств [Щедровицкий 2014, 184] писали на иврите, на который сильно повлиял арамейский - даже на уровне морфологии



(обычно в последнюю очередь затрагиваемый изменениями при взаимодействии с другими языками). Кроме кумранских текстов, на ПБИ были изначально написаны или сохранялись следующие литературные памятники: Сир, 1 Макк, а также ряд апокрифов и псевдоэпиграфов, созданных в 200 г. до н.э. - 135 г. н.э.

Если не считать литературные памятники, свидетельства использования иврита в рассматриваемый период немногочисленны. В Масаде находки, датируемые приблизительно временем антиримского восстания 66-74 гг. н.э., включают: надписи на сосудах, использованный как расписка остракон с надписью «из Иерусалима» и многочисленные остраконы неизвестного предназначения с надписями на палеоеврейском. Материалы, относящиеся ко времени восстания Бар-Кохбы (132-135 гг. н.э.), предоставили пещеры Вадимураббаат, а также некоторые близлежащие пещеры. Среди последних следует упомянуть Пещеру писем, где найдены 8 документов на иврите: 3 контракта из Эйн-Геди (все написаны рукой одного писца) и 5 писем, написанных Бар-Кохбе его подчиненными [Церен Эрих 1986, 34]. Интересно, что язык этих текстов не ПБИ, а МИ. Из Пещеры ужасов до нас дошел погребальный остракон, «Саул сын Саула, мир». Две другие пещеры с рукописями из Иудейской пустыни предоставили только 2 папируса (один из них - долговая расписка) и 4 остракона, использованные в качестве расписок. Последние материалы настолько фрагментарны, что неясен даже их язык: он может быть как МИ, так и арамейским.

Находки в Вадимураббаат включают 6 контрактов на МИ (либо не датированы, либо датированы временем восстания) и 7 доступных прочтению писем Бар-Кохбе на МИ (4 других письма очень плохо сохранились). К этому можно добавить несколько надписей из непосредственных окрестностей Иерусалима. Две из них - надписи на гробницах: знаменитая надпись Бене Хезир

из гробницы, где покоились, по крайней мере, 6 первосвященников I в. из семьи Боэтуса, а также недавно найденная надпись «принадлежащий к дому Давида». Язык обеих надписей - скорее МИ, чем ПБИ. Недавно была найдена т.н. надпись Трубления, видимо, происходила из юго-западного угла иродианского Храма и обозначала место, где должен стоять священник при трублении в ознаменование начала и конца субботы [Крывелев 1965, 17]. Несколько арамейских надписей на гробницах включают титулы покойников на иврите (например, «первосвященник», «назорей»).

Нумизматические данные состоят из хасмонейских монет, начиная, видимо, с Иоанна Гиркана I (134-104 гг. до н.э.) и кончая временем Антигона Маттафии (40-37 гг. до н.э.). Ирод и римляне украшали свои монеты надписями только на греческом, но во времена Первого и Второго восстаний иудеи снова чеканили монеты с надписями на иврите. На всех еврейских монетах этого периода используется не обычное квадратное, а палеоеврейское письмо.

**Социолингвистический анализ.** Еврейские материалы времен земной жизни Иисуса указывают на наличие диглоссии. «Высокой» формой иврита был ПБИ, а «низкие» формы представляли собой различные варианты МИ. На тех или иных вариантах «низких» форм написаны не только контракты и письма, но и два кумранских текста - 4QММТ и Медный свиток (3Q15). 4QММТ - это галахическое письмо, возможно, адресованное храмовым властям, а Медный свиток - это хозяйственный документ, перечисляющий некоторые из сокровищ Второго Храма, спрятанных при приближении римлян к Иерусалиму ок. 70 г. н.э.

Значительная часть свидетельств ПБИ (тексты литературных произведений) так или иначе происходит из Иерусалима. Их авторы обладали эрудицией, а значит, были, вероятно, представителями высших слоев общества. Контракты из Вади-Мураббаат и подписавшие их люди происходили из

иудейских деревень; судя по количеству денег, о которых там идет речь, эти люди также относились к высшим классам, таким как деревенские старейшины и члены имущих семей. Гробницы с надписями на иврите явно принадлежали богачам - только они могли позволить себе такие долговечные памятники. Т.о., можно сказать, что представители высших классов часто могли читать и писать на «высокой» форме иврита, а многие жители отдаленных деревень по крайней мере понимали «низкую» форму [Шмелев 2014, 59]. О знании законов языка низшими классами нет прямых свидетельств, но, как предполагает социолингвистическая аналогия, в маленьких деревнях многие знали одну из «низких» форм иврита. В Иерусалиме же ситуация в языковом плане, видимо, была менее консервативной, и низшие классы там меньше использовали «низшие» формы иврита.

Какие типы иврита использовались в каких ситуациях? В официальных документах и практически всех литературных произведениях использовалась «высокая» форма ПБИ. На «низших» формах иврита разговаривали (особенно в небольших деревнях). Они также использовались при написании писем и, в некоторых случаях, контрактов. К ней могли прибегать в галахических дискуссиях, когда тема была священной, а лексика ПБИ - недостаточной. Вопросы, связанные с Храмом и национальной идеологией, требовали иврита - обычно, хоть и не всегда, «высокой» формы. Например, во время восстания БарКохбы контракты составлялись на иврите. На отсутствие традиции составления подобных документов на иврите указывает и следующее обстоятельство: эти контракты следуют формулировкам арамейских контрактов (традиция которых началась еще до Неемии). Иногда в контрактах на иврите арамейские формулы появляются в чистом виде. Как мы уже говорили, во времена земной жизни Иисуса использование иврита для письма часто имело

националистический подтекст. Бывал и собственно религиозный подтекст, хотя, конечно, тогда трудно было четко разграничить эти две области.

Все эти замечания, однако, относятся только к Иудее, откуда и дошли до нас свидетельства. Аналогичные свидетельства для Галилеи просто отсутствуют. Известны две надписи на иврите из того региона: из Кефар Бирама и из Даббуры, но они были сделаны примерно двумя веками позже рассматриваемого времени, когда особенности заселения территории сильно изменились [Gundry 1964, 75]. Например, после восстания Бар-Кохбы население Иудеи сократилось, многие иудеи перебрались к северу, в Галилею, принеся с собой (по крайней мере, в первые два поколения) свои языковые особенности. Соответственно упомянутые две надписи ничего не сообщают о степени распространенности там иврита в I в. Поскольку Галилея попала под иудейское владычество после нескольких веков подчинения арамеоязычным и грекоязычным правителям, иврит, видимо, знали в ней гораздо хуже, чем в Иудее. Предположительно, образованные иудеи хотя бы отчасти знали «высокую» форму иврита, однако галахические дискуссии, видимо, и здесь требовали знания «низкой» формы языка.

### **Арамейский язык**

История использования арамейского до 200 г. до н.э. Широкое использование арамейского в Палестине началось, видимо, в позднеассирийский период (ок. 720 г. до н.э.), когда арамейский стал выполнять функции одного из международных языков дипломатии. Поскольку на огромной территории Ассирийского царства существовало много различных диалектов арамейского, начала развиваться стандартизованная форма, понятная для всех. Этот процесс в конечном счете привел к возникновению т.н. «имперского арамейского», языка управления в персидский период (ок. 538-332 гг. до н.э.). Палестинские иудеи

были, конечно, частью Персидской империи; соответственно представители высших слоев их общества приобретали практическое знание этого *lingua franca*.

Наряду с этим стандартным литературным языком жители Палестины использовали различные диалекты арамейского в качестве разговорных. Возникновение некоторых из этих диалектов связано с переселениями в ассирийский период. (Например, ассирийцы поселили в Газе и Самарии людей, говоривших на арамейском.) С течением времени арамейский стал самым распространенным из разговорных языков в Сирии и Палестине, предположительно, в том числе и среди иудеев (за возможным исключением иудеев Иудеи).

Т.о., ко времени Иисуса возник стандартный литературный язык, обычно называемый «стандартным литературным арамейским» (СЛА), и ряд разговорных диалектов. Различия между ними, видимо, нельзя определить как диглоссию. Точнее сказать, переключение с письменного языка на устный было примером переключения с одной системы кодов на другую. И все же, хотя носители арамейских диалектов, видимо, в целом понимали язык, использовавшийся для письма, им нужно было специально учиться, чтобы читать и особенно писать на СЛА. Различия между устным и письменным арамейским, возможно, были аналогичны различиям между современным разговорным английским и языком Библии короля Якова.

Свидетельства использования арамейского в 200 г. до н.э. - 135 г. н.э. Свидетельства письменного диалекта мы находим в рукописях Мертвого моря. Хотя эти рукописи в основном написаны на иврите, в них есть и много арамейского материала. Среди арамейских текстов Кумрана - Апокриф Книги Бытия (1QapGen), Молитва Набонида (4QprNab), Описание Нового Иерусалима (1Q32; 2Q24; 4Q554-555; 5Q15; 11Q18), фрагменты из книг Еноха (4Q En ar<sup>a-g</sup>;

4QEn astr ar<sup>a-d</sup>), цикл Псевдо-Даниила (4Q243-245), Книга Товита (4QTob ar<sup>a-d</sup>) и Завещание Левия (1QTestLevi ar; 4QTestLevi ar). С этим материалом сходен язык арамейских контрактов, найденных в Вади-Мураббаат и архиве Бабаты. Хотя на древнем Ближнем Востоке контракты иногда составлялись на разговорных языках, давняя юридическая традиция, стоящая за арамейскими контрактами, гарантировала использование стереотипных выражений, восходящих приблизительно к периоду формирования СЛА.

Многие из найденных в окрестностях Иерусалима надгробных надписей сделаны по-арамейски. Такие надписи по своей природе достаточно официальные, а потому склоняют к употреблению более официальных форм, чем обычные разговорные (ср. использование латыни в британских эпитафиях XVIII в.). В греческих надписях того времени иногда делается попытка использовать метр, а это - отличительная особенность официального языка. Тем не менее арамейские надписи возле Иерусалима сделаны скорее скорописью, чем официальным письмом. Это наводит на мысль, что, возможно, в рассматриваемый нами период некоторые круги палестинского иудаизма отличало менее формальное отношение к этой языковой ситуации. Возможно, одни из этих надписей замышлялись как СЛА, а другие свидетельствуют о разговорных формах арамейского. Если не считать этих надписей, лучшие свидетельства разговорных арамейских диалектов того времени мы находим в двух источниках: арамейских письмах Бар-Кохбы и словах и фразах, сохраненных в Новом Завете.

Во многих научных работах выдвигалось предположение, что разговорная речь данного периода, возможно, сохранилась в таргумах - арамейских переводах ВЗ (сначала сделанных для Торы, а потом и для других книг ВЗ). Некоторые ученые, в частности, считали таргум Neofiti, дошедший до нас в средневековой рукописи, свидетелем разговорного языка Галилеи евангельских времен [Robert

L. Thomas 1988, 53]. Однако это утверждение выходит за пределы того, что можно вывести из известных фактов: язык таргума Neofiti лучше сопоставим с Самарянским таргумом и христианским палестинским арамейским, относящихся к периоду веками позже рассматриваемого. Однако сказать несколько слов о таргумах здесь уместно.

1) Нет четких свидетельств тому, что в евангельские времена использовались таргумы. Хотя среди кумранских текстов найден таргум Иова (11QtgJob), чтений из Иов, насколько нам известно, тогда в литургическом цикле не было. Кроме того, общеизвестно, как сложен еврейский текст этой библейской книги. Даже для человека, хорошо знавшего СБИ, ряд ее мест мог быть неясен, а потому некоторая помощь могла только приветствоваться. Другое дело - книги Торы. В Кумране также найдены фрагменты текста, считающегося таргумом Левит (4Q156), но они настолько маленькие, что нет никакой уверенности, что это именно таргум, а не произведение, цитирующее Лев.

2) Любой образованный иудей евангельских времен, видимо, был обучен именно текстам, написанным на СБИ, начиная с библейских (особенно Торы).

Т.о., неясно, зачем бы мог потребоваться перевод на арамейский, - разве только для нужд необразованных людей. Однако даже последнее предположение сомнительно в свете сопоставления с современными людьми, говорящими на арабских диалектах. Многие из этих людей никогда не изучали «высокую» форму языка. Они предпочитают слушать чтение Корана и сопутствующую проповедь на священном языке и через частое посещение богослужений приобретают базовое понимание слышимого, даже не получив формального образования.

3) Упомянутые в Мишне и Тосефте переводы ветхозаветных отрывков на арамейский - это неофициальные устные переводы, очень

непохожие на тексты, которые мы называем таргумами, и относящиеся к иному времени и иной языковой ситуации. В евангельские времена любой арамейский перевод ВЗ наверняка использовал бы СЛА, а не устные формы языка; наиболее обоснованные притязания на этот статус принадлежат таргуму Онкелоса, а не таргуму Neofiti.

Если во времена Иисуса и использовались арамейские таргумы, то, скорее, как средство интерпретации. Люди прослушивали сначала чтение вслух библейского отрывка на иврите, а потом - разъяснение его смысла и применения на практике по-арамейски. Иврит в последнем случае не использовался, чтобы слушатели не путали слова Писания со словами интерпретации.

Итак, в евангельские времена грамотность для большинства иудеев означала в первую очередь способность читать на СБИ. Только по достижении этого уровня некоторые продолжали обучение, предположительно, чтобы научиться, в числе прочего, читать по-арамейски и иногда по-гречески. Чем же объяснить существование литературных произведений на СЛА? Заслуживают внимания три возможных объяснения.

1) Некоторые из этих произведений (напр., Тов) были написаны до хасмонейского восстания, во время которого, как предполагают некоторые свидетельства, идеологический статус иврита возрос. Среди кумранских рукописей есть перевод Тов на иврит (4QTob), сделанный, видимо, в свете изменившегося отношения к тому, какой язык подобает для большинства религиозной литературы. Есть в кумранских текстах и другие переводы арамейских произведений на иврит, свидетельствующие об этой перемене, например, Завещание Неффалима (4Q215).

2) Примечательно, что большинство арамейских литературных материалов относятся к определенным жанрам: завещания, некоторые тины



толкований, а также «народные» жанры. К последней категории можно отнести, например, Бронтологион (4Q318). Т.е., возможно, для определенного жанра требовался определенный язык. Аналогичную картину мы наблюдаем в греческой литературе того времени: эпос требовал гомеровского греческого, хоровая поэзия - дорийского греческого, и т.д.

3) Некоторые из этих арамейских произведений, возможно, были написаны среди/для иудеев восточной диаспоры. Там иврит знали хуже, а потому использовать стандартную форму арамейского было естественно.

Социолингвистический анализ. В плане географии и социальных классов картина, видимо, была такой: арамейский был самым известным и самым используемым языком среди иудеев всех классов, как в Галилее, так и в Иудее (по крайней мере, в более крупных городских поселениях).

В Иудее его употребление было ограничено в основном устной речью и такими текстами, как письма, контракты и расписки. На то, что в обоих регионах арамейский был обычно языком рыночных площадей, указывают некоторые экономические термины в Евангелиях (напр., *batos*, «бат» [Лк 16:6]; *тпа*, «мина» [Лк 19:20]), указания содержимого на сосудах, а также остраконы, использованные в качестве расписок, найденные в Иерусалиме и пещерах Иудейской пустыни.

В литературных произведениях арамейский использовался только для определенных жанров и в определенных коммуникативных ситуациях, например, в текстах, предназначенных для диаспоры (напр., «Иудейская война» Иосифа Флавия - ср. Война 1.3.6.). В таких случаях переключение с одной системы кодов на другую было нормальным, и в качестве средства выражения выбирался СЛА, а не разговорный арамейский.

## Греческий язык

История использования греческого до 200 г. до н.э. Завоевание Палестины Александром Македонским в 332 г. до н.э. дало сильный толчок распространению греческого языка и культуры среди живших там иудеев (см. Эллинизм). Конечно, и до этого греки иногда бывали в числе воевавших в Палестине наемных солдат, да и археологические раскопки показывают существование обширной торговли между палестинскими городами и Грецией или грекоязычными регионами. Но, хотя палестинские иудеи давно знали о греках, а порой могли и учить греческий, подлинный прорыв произошел только с Александром Македонским. После смерти Александра его империя разделилась между его военачальниками. Палестина при этом попала под власть египетских царей из династии Птолемеев. В течение всего III в. до н.э. боролись за Палестину египетские Птолемеи и правившие в Сирии Селевкиды. Почти все это время Палестина входила в египетскую юрисдикцию [Шифман 1977, 69].

При Птолемеях управители Палестины вникали во все мелочи. В каждой деревне, в каждом селении были поставлены бюрократы. Как показывает, в частности, папирус Зенона (ок. 250 г. до н.э.), для дел управления использовался греческий. Поэтому как высшим слоям общества, так и отчасти его низшим слоям (напр., торговцам) трудно было избежать хотя бы минимального знания данного языка. (Многие представители высших классов шли гораздо дальше.) После Птолемеев Палестиной правили Селевкиды. При них также для дел управления использовали греческий. Фактически греческий язык употреблялся в таких делах большую часть рассматриваемого периода.

Даже когда на хасмонейских монетах из идеологических соображений появляются надписи на иврите, многие из тех монет содержат и греческие надписи. Можно смело утверждать, что во времена Иисуса большинство

палестинских иудеев из высших классов знали, по крайней мере, основы греческого, особенно в Иерусалиме и таких больших городах, как Тивериада. (В Тивериаде жил Юстус, автор истории Первого восстания, написанной погречески).

Свидетельства использования греческого в 200 г. до н.э. - 135 г. н.э. Самая ранняя из найденных в Палестине надписей на греческом от времен после Александра Македонского - остракон из Хирбет эль-Кома (идумейской территории), относящийся к 277 г. до н.э. Этот остракон, двуязычная (арамейская и греческая) запись долга, показывает, что к тому времени арамейский уже начал воспринимать заимствования из греческого для обозначения даже тех бытовых понятий, для которых в нем самом имелись адекватные эквиваленты.

Приблизительно к тому же времени относится другой пример данного явления - греческие заимствования в Дан 3:5 (хотя о датировке арамейских частей Дан ученые спорят). Греческий язык и выражаемые им идеи достаточно быстро и глубоко проникли даже в консервативные иудейские круги. Это мы видим из Книги Юбилеев, написанной примерно во времена Маккавейского восстания и использующей греческую географическую литературу. Последнее требовало углубленного знания греческого языка и литературы: в греческой *paideia* такие тексты не изучались, пока человек не освоил Гомера и аттических поэтов, а также более прозаические навыки вроде умения писать письма. Поскольку иудейский автор Юб был явно не из числа горячих поклонников греческого образа жизни, остается предположить, что в тех кругах греческий язык обычно знали, по крайней мере, не хуже, чем он.

Палестинские иудеи даже начали создавать на греческом литературные произведения. Например, Евполем написал на греческом апологетическую историю иудеев. (Сохранилось лишь несколько ее фрагментов в цитатах у более

поздних греческих авторов.) На греческом были написаны также 2 Макк и 1 Езд. На греческий делались переводы с семитских языков. Например, благодаря колофону мы знаем, что в 114 г. до н.э. в Иерусалиме на греческий была переведена Книга Есфирь.

Греческий хорошо знали представители высших классов даже в отдаленных районах Иудеи. Например, под одним из арамейских контрактов, найденных в Вади-Мураббаат, стоит подпись на греческом. Это значит, что подписавшийся лучше владел греческим, чем ивритом или арамейским. Несколько писем Бар-Кохбы написаны на греческом. Самое же яркое свидетельство знания греческого в отдаленных районах - свиток «малых» пророков из Нахал-Хэвер. Бежавшие в те районы иудеи, которые принесли его с собой, явно могли его читать. Возможно, по крайней мере некоторым из них читать его даже было легче, чем еврейский текст.

Эпиграфические свидетельства знания и использования иудеями греческого в этот период обширны. В частности, в окрестностях Иерусалима найдено 90 надписей на оссуариях, относящихся к II в. до н.э. - II в. н.э. В некоторых из них заметны грамматические ошибки. Поскольку такие оссуарии принадлежали только высшим классам, представляется, что в этих кругах желание выказать знание греческого часто опережало владение греческим. Если Греческий, как официальный язык Восточной Римской империи, на Востоке считался престижным языком. Однако, как показывают два примера, отношение к греческому в иудейской среде в целом было неоднозначным и менялось.

Знаменитый историк Иосиф Флавий в конце «Иудейских древностей» описывает свои успехи в греческом: «Я старался с большим усердием преодолеть трудности в изучении греческого языка и литературы, основательно усвоив его грамматику. Впрочем, свободно говорить по-гречески мне мешает

мое иудейское происхождение. Дело в том, что у нас не уважаются те, кто изучил много языков или умеет украшать речь свою красивыми оборотами. Это умение считается принадлежностью не только свободнорожденных людей, но и рабов. Лишь те, которые в точности знают Закон и отличаются умением толковать Св. Писание, признаются истинно образованными людьми. Поэтому то, хотя многие и трудились над приобретением таких познаний, однако едва двое или трое вполне преуспели в том...» [Флавий 2013, 263-266].

Это высказывание, несмотря на некоторую внутреннюю противоречивость, дает представление о том, как представители высших классов Иерусалима, к которым принадлежал и Флавий, относились к греческому и насколько им владели. У Флавия была возможность преуспеть в греческом. Умение говорить по-гречески (без умения писать на аттическом диалекте), входившее тогда в моду среди римских читателей Флавия, получило распространение даже среди более низких слоев иерусалимского общества; соответственно отношение к нему было не очень хорошим.

Многих иудеев из высших слоев не привлекало углубленное изучение этого языка, требующее паломничества в один из литературных центров грекоримского мира. Причиной тому, видимо, было чувство гордости за свои собственные культурные ценности, рассматривавшиеся как более высокие, чем ценности греко-римской цивилизации. Этот оттенок негативного отношения к греческому, несомненно, был обратной стороной националистической любви к ивриту и более заметен в одном из греческих писем периода восстания БарКохбы.

Это письмо было послано, видимо, одним из подчиненных Бар-Кохбы управляющим в Эйн-Геди. В нем обсуждаются приготовления к предстоящему празднику Кущей. Вот это письмо: «Сумайос Ионафану сыну Баианоса и

Масабале, привет! Я послал к вам Агриппу. Поспешите прислать мне... и лимоны. И он [Агриппа] переправит эти вещи обратно в штаб иудеев. Обязательно сделайте так! Это было написано по-гречески, поскольку не нашлось никого, кто бы написал на «еврейском». Отпустите его, ввиду праздника, побыстрее.

Обязательно сделайте так! Сумайос. Прощайте» [Баркли М. Ньюман 2014, 69].

Хотя в этом письме есть некоторые грамматические сложности и интерпретация его не всегда легка, ясно одно: автор предпочел бы писать на одном из семитских языков и прибегнул к греческому лишь как к последнему средству. Возможно, идеальным вариантом он считал иврит. Однако текст письма не дает полной уверенности: греческое слово *hebraisti*, переведенное выше как «еврейский», может означать и арамейский.

К греческому же автор явно относился отрицательно, какого отношения ждал и от своих читателей. Соответственно он счел вынужденным извиниться за его использование. Интересно, что среди этих иудеев труднее было найти человека, способного писать на иврите или арамейском, чем по-гречески. Это не обязательно означает, что большинство из них говорили не на семитских языках, а по-гречески. Скорее, люди, говорившие на семитских языках, просто не получили систематического образования, достаточного для того, чтобы писать письма. Ведь существовали определенные нормы. Скажем, в греческой системе умению писать письма обучали только после получения начального образования. По-видимому, среди людей Бар-Кохбы немногие прошли обучение греческому. И все же это написанное на хорошем греческом письмо - еще одно свидетельство проникновения греческого в иудейскую среду.

### **Социолингвистическая модель**

Теперь уместно построить социолингвистическую модель для описания использования языков в Иудее I в. (таблица 2).

Таблица 2 – Социолингвистическая модель языков в Иудее

	А. Высшие классы	Б. Низшие классы
Иудейские деревни	Высокая форма - стандартный библейский иврит для большинства жанров	Высокая форма - гл. образом без умения читать и писать
	Стандартный литературный арамейский, греческий для контрактов, расписок	
	Разговорный арамейский для писем	
	Диалекты мишнаитского иврита для писем, контрактов в периоды националистического пыла	
	Низкая форма - мишнаитский иврит/арамейский, греческий	Низкая форма - мишнаитский иврит/ арамейский

Продолжение таблицы 2

	А. Высшие классы	Б. Низшие классы
Иерусалим	Высокая форма - стандартный библейский иврит для большинства жанров	Высокая форма - гл. образом без умения читать и писать
	Стандартный литературный арамейский для нескольких жанров и надписей на оссуариях	
	Разговорные диалекты мишнаитского иврита и арамейского для писем, контрактов (временами)	
	Мишнаитский иврит для письменных галахических споров, храмовых записей	
	Греческий	
	Низкая форма - арамейский, греческий	Низкая форма - арамейский, греческий, диалекты мишнаитского иврита

Имеющихся свидетельств недостаточно, чтобы построить аналогичную модель для Галилеи. Очевидно, картина там была несколько иной. Возможно, и в самой Галилее, делившейся на две культуры, Верхнюю и Нижнюю Галилею, ситуация было неоднородной [Швейцер 1977, 56].

На схеме языки перечислены в порядке частоты их использования. Видно, что языковая ситуация в древней Палестине была очень сложной, - а ведь мы не включили в схему менее релевантные языки (например, набатейский и латынь). Т.о., обращаясь к вопросу о языках, на которых говорил Иисус, непросто дать уверенный и прямой ответ.

### 1.3. Языки Иисуса

Приблизительно в 30 случаях в греческом тексте Евангелий, в контексте повествования об общении Иисуса с Его современниками, мы находим семитские заимствования. Некоторые из них - еврейские слова или выражения, обычно передающие специфические религиозные понятия: например, *geennes* «геенна», от евр. *ge hinnom*, название долины к югу юго-западу от Иерусалима, которая благодаря негативным ассоциациям уже в ВЗ стала обозначать нечто подобное греческому *hades* (Мф 23:15).





## Рисунок 3 - Иисус

Другой пример еврейского выражения - *rabbi*, «учитель» (Мф 23:7-8). Однако таких еврейских примеров мало. Часто даже специфически религиозные понятия (напр., «Пасха», «суббота») появляются в греческом тексте в арамейской форме (напр., Мк 14:14 и Мк 3:4). Если в изложении слов Иисуса встречаются семитские выражения, в подавляющем большинстве случаев они арамейские.

Многие из этих случаев, однако, просто одиночные существительные. Важнее случаи, когда передаются глаголы или глагольные сочетания: учитывая тогдашнее палестинское многоязычие, по изолированным существительным не всегда определишь, на каком языке говорят. Скажем, в разговоре, ведущемся на иврите, могут появляться арамейские слова, и наоборот; такие явления нередки в речи современных билингвистов. По этой причине ученые придают большое значение тем случаям, когда Евангелия передают какое-то сказанное Иисусом глагольное предложение. Рассмотрим эти случаи.

1) Первый из них мы находим в Мк 5:41, в контексте рассказа об исцелении девочки. Иисус говорит ей по-арамейски: *taly<sup>e</sup>ta qum*, «Маленькая девочка, встань!» Помимо того, что это явно арамейская фраза, интересно, что с точки зрения грамматики, глагольная форма нестандартна: мужская форма императива вместо женской. Одно из возможных объяснений состоит в том, что в диалекте, на котором говорил Иисус, некоторые женские формы заменялись их мужскими эквивалентами [Мецгер 2015, 49]. Важность этого наблюдения вот в чем: вопреки мнению ряда исследователей, при попытке реконструировать оригинальные слова Иисуса, видимо, не следует ориентироваться на СЛА и арамейский таргум *Neofiti*. Ни в одном из этих диалектов нет регулярной замены

женской формы императива (особенно в ед. ч.), хотя аналогичные замены встречаются.

2) Согласно Мк 7:34, Иисус сказал глухонемому при исцелении: «Эффата» («Откройся!»). Оно может быть понято и как еврейское *hippateah*, и как арамейское *'erratah*. Если оно арамейское, то оно опять нестандартной (т.е. не «высокой», а «низкой») формы, того же типа, что и в письмах Бар-Кохбы, самарянском арамейском или таргуме *Neofiti*.

3) Вопль Иисуса на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15:34; Мф 27:46; см. Смерть Иисуса). С этими словами связана следующая проблема. В текстуальной традиции греческого Нового Завета эта фраза приводится в разных вариантах, отражающих весь спектр от безупречного арамейского до безупречного иврита. Между евангельскими традициями происходило взаимовлияние. Соответственно невозможно установить, сказал ли это Иисус по-еврейски или по-арамейски.

В результате, на основании Мк 5:41 можно сказать лишь, что Иисус, несомненно, иногда говорил по-арамейски. Учитывая наши знания об основном языке галилейских иудеев, этого и следовало ожидать. О том, знал ли Он также иврит и греческий, можно лишь строить гипотезы. Начнем с греческого. Евангелия упоминают о нескольких случаях, когда Иисус беседовал с людьми, едва ли знавшими какой-либо семитский язык, - с римским командиром и с Понтием Пилатом. О переводчиках не сообщается, но это не обязательно значит, что их не было. Евангелистов обычно не интересовали такие непринципиальные детали. Возможно, Иисус знал, по крайней мере, основы греческого: Назарет располагался в Нижней Галилее, где жило много грекоязычных язычников и откуда до нас дошли многочисленные надписи на греческом (к сожалению, не относящиеся к I в.).

Лука сообщает, что однажды Иисуса попросили прочесть отрывок из Пророков в синагоге (Лк 4:16 сл.) и что Иисус сделал это, прочтя отрывок из Книги Исаяи (еврейский текст которой довольно труден). Т.о., Лука явно считал, что Иисус знал «высокую» форму иврита. Эта перикопа сопряжена с проблемой: как сын ремесленника, Иисус принадлежал к низшим классам, которые в древнем мире обычно были неграмотны. Однако в иудаизме придавалось такое большое значение изучению Писания даже представителями низших классов, что грамотность среди иудеев могла быть существенно выше. Возможно, Иисус знал какие-то диалекты «низкой» формы иврита, МИ, хотя такое знание в Галилее было менее распространено, чем в Иудее.

В пользу последнего предположения говорят частые упоминания Евангелий о галахических спорах Иисуса с фарисеями и книжниками. Если 4QММТ и галахические отрывки Дамасского документа (не говоря уже о более позднем раввинистическом материале) показательны, то, видимо, по крайней мере иногда такие дискуссии велись на МИ. Поскольку Иисус, выражаясь социологическим языком, отстаивал честь крестьян перед авторитетной группой толкователей Закона, едва ли у Него были шансы на победу, не говори Он на требуемом диалекте иврита.

Можно заключить, что Иисус, несомненно, говорил на одном из диалектов арамейского, несколько отличавшегося от всех письменных форм, дошедших до нас (хотя степень отличия, конечно, неизвестна). Евангелия наводят на мысль, что этот диалект отличался от того, на котором говорили на юге. Ученые часто высказывали предположение, что основное отличие галилейского диалекта от иудейского диалекта арамейского было таким: галилеяне перестали различать определенные звуки - обозначаемые буквами алеф/айин и хе/хет. Однако доводы в пользу такой гипотезы не внушают доверия. Фактически у нас нет достаточных

оснований утверждать, что такова была особенность галилейской речи в противоположность иудейской.

1) Сторонники этой гипотезы ссылаются на более поздние талмудические тексты, отражающие ситуацию после восстания Бар-Кохбы, когда, как мы уже отмечали, языковая ситуация существенно изменилась.

2) В рукописях Мертвого моря, большинство которых явно происходит из Иудеи, мы находим тот же феномен замены гортанных.

Следует признать, что мы просто не можем описать морфологию и лексику арамейского диалекта, на котором говорил Иисус. Можно также заключить, хотя и с меньшей долей уверенности, чем в случае с арамейским, что Иисус мог знать «высокую» и «низкую» (или несколько «низких») форм иврита, а также, по крайней мере чуть-чуть, - греческий.



**Языки, на  
Иисус**  
Языковая среда,  
Палестине первого века,

**которых говорил**  
наличествовавшая в  
для читателей

Евангелий представляет не только академический интерес. С ним напрямую связан вопрос о том, на каких языках говорил Иисус, что, в свою очередь, может косвенно повлиять на наше отношение к происхождению и исторической достоверности Евангелий. К примеру, отталкиваясь от предположения, что Христос говорил главным образом (если не исключительно) по-арамейски,

многие утверждали, что чем больше язык того или иного отрывка в Евангелии отражает стилистические особенности арамейского языка, тем выше вероятность того, что этот отрывок подлинный. И наоборот, отсутствие семитизмов в языке Евангелий нередко использовалось как аргумент против их аутентичности.

На каком этапе находился этот спор до недавнего времени? Можно с уверенностью утверждать, что латынь не была в широком ходу в Палестине, ибо триумф римских армий еще не означал триумфа латинского языка. Со времени завоеваний Александра Македонского в четвертом веке до Р. Х. и последующей эллинизации всего Ближнего Востока греческий язык вошел во всеобщее употребление, и римские завоевания не оказали существенного влияния на этот процесс. Какую роль играл греческий язык в Палестине времен Христа? Был ли он языком культурного общения и коммерческих сделок для просвещенной элиты или же им пользовались и простолюдины? И если им пользовалась не только элита, то насколько широко он использовался? Или же в народных массах преобладал арамейский язык? В средние века прочно утвердилось мнение, что после Вавилонского пленения еврейский язык вышел из обихода и языком повседневного общения у иудеев стал арамейский. Но действительно ли еврейский язык омертвел и сохранился лишь как язык религиозного диалога иудейских ученых?

Таким образом, сформировались три теории, отстаивающих доминирующее положение либо греческого, либо арамейского, либо еврейского языков. У каждой из трех теорий в адвокатах не было недостатка, более того, высказывались достаточно убедительные аргументы в пользу того, что все три языка были в ходу у палестинских иудеев первого столетия.

По-видимому, сам по себе этот факт должен был натолкнуть защитников разных точек зрения на мысль, что в повседневной жизни действительно

использовались все три языка. Эту идею убедительно доказывал Роберт Гандри, а позднее его работа была дополнена исследованиями Филипа Эджкамба Хьюза [ Hughes Philip Edgcumbe 1974, 143].

В последнее время в решении этой проблемы был достигнут определенный прогресс благодаря новым археологическим открытиям, в частности, благодаря исследованию похоронных склепов. В древних склепах часто обнаруживаются надписи, и логично предположить, что перед лицом смерти люди писали на тех языках, на которых привыкли думать и говорить. Гандри делает краткий обзор надписей, найденных в палестинских гробницах интересующего нас периода, и приходит к выводу, что все три языка встречаются в них примерно в равных пропорциях.

Это свидетельство подкрепляется находками при раскопках пещер в окрестностях Мертвого моря. Во время двух своих экспедиций к «Пещере писем» Йигаэль Ядин с сотрудниками обнаружил около пятнадцати писем и более сорока других папирусных документов, в частности, договоров и платежных расписок.

Все найденные папирусы датируются временем от конца первого века до восстания Бар-Кохбы, произошедшего в 132-135 гг. по Р. Х. По-видимому, пещера служила укрытием для мятежников, а обнаруженные в ней документы представляют рутинную переписку по бытовым и военным вопросам. Так вот, в этих документах представлены все три языка: греческий, еврейский и арамейский. Повстанцы во главе с Бар-Кохбой не были высокообразованными людьми, и тот факт, что они понимали эти языки и использовали их для переписки, подталкивает нас к выводу, что и в остальных частях Палестины в тот период были распространены все три языка. Похоже, что еврейский язык пользовался популярностью не только в узком кругу иудейских ученых, а

употребление греческого языка не ограничивалось сферами торговли и культуры. И еврейский, и греческий языки были в широком хождении наряду с арамейским, поэтому Иисус Христос мог пользоваться любым из этих трех языков.

Если посмотреть на Евангелия непредвзято, мы непременно убедимся, что языковая среда в Палестине была именно такой. На основании обширных исследований ветхозаветных цитат у Матфея и других синоптиков Роберт Гандри заключает, что способ цитирования в этих Евангелиях отражает трехязычную среду, о которой свидетельствуют археологические находки [Gundry Robert H. 1964, 404]. Присутствие семитизмов в Евангелиях вовсе не обязательно указывает на то, что какой-то семитский язык (арамейский или еврейский) был единственным языком в Палестине первого века. В многоязыковой культуре языки имеют тенденцию к взаимопроникновению, заимствуя друг у друга лексику и грамматические структуры. Септуагинта, к примеру, полна семитских форм. Широкое распространение нескольких языков, несомненно, повлияло на чистоту палестинского греческого. Вдобавок к этому, греческий язык в Палестине попал на почву, где изначально царствовали семитские языки. В такой ситуации следовало ожидать, что палестинский вариант греческого языка будет отражать семитский стиль речи и образ мыслей.

Но Евангелия и Деяния апостолов предоставляют более определенные свидетельства того, что среди слушателей Христа греческий язык был в обиходном обращении. Двое из двенадцати учеников, Андрей и Филипп, носили греческие имена. Из Евангелия от Иоанна 12:20-23 можно заключить, что Филипп, Андрей и Иисус понимали греческий язык и могли на нем изъясняться. Петр, самый выдающийся из двенадцати апостолов, носил не только еврейское имя (Симон), но также арамейское (Кифа) и греческое (Петр). Весьма вероятно, что тот же самый Петр по-гречески разговаривал в доме Корнилия (Деян. 10) и

на греческом языке написал два послания, носящие его имя [Robert L. Thomas 1988, 303]. Если галилейский рыбак носил греческое имя, свободно изъяснялся и писал по-гречески, то напрашивается вывод, что даже не самые высокообразованные жители Палестины достаточно хорошо владели этим языком. В греческом тексте 21-й главы Евангелия от Иоанна Христос использует два разных глагола со значением любить и два разных глагола пасти, а Петр употребляет два разных слова со значением знать. Однако ни одна из этих синонимических пар не могла бы быть передана по-еврейски или по-арамейски. По всему видно, что этот диалог состоялся на греческом языке. Точно так же и игра слов между петра и петрос в Евангелии от Матфея 16:18 не может быть воспроизведена на еврейском или арамейском языках. Логично предположить, что и этот разговор изначально протекал на греческом. Скорее всего, беседы Христа с хананеянкой, римским сотником и Пилатом тоже проходили погречески. Стефан (Деян. 7) и Иаков (Деян. 15) цитируют Ветхий Завет по септуагинте, следовательно, и они широко пользовались греческим языком.

О том, что арамейский язык в первом веке пользовался популярностью среди палестинских жителей, говорят как библейские, так и светские источники, так что на этом даже нет смысла заострять внимание. Некоторые находили этому факту столь впечатляющие подтверждения, что даже ударялись в другую крайность, утверждая, что задолго до времен Христа разговорным языком иудейского народа во всех областях Палестины стал арамейский. В качестве доказательства обычно ссылаются на наличие семитизмов в Евангелиях и семитский образ мыслей евангелистов. В частности, нередко указывают на обилие в Евангелиях арамейских терминов и имен. Идея о том, что арамейский был единственным общеупотребительным языком в Палестине того периода, настолько прочно утвердилась в сознании, что даже прямые указания на



еврейский язык в трудах Иосифа Флавия, в Библии (Иоан. 19:20; Деян. 21:40; 22:2; 26:14) и у Отцов Церкви воспринимались как неточность. Считалось, что на самом деле имеется в виду арамейский язык.

Впрочем, свидетельства широкого использования арамейского языка в Евангелиях, сколь очевидными бы они не были, еще не доказывают, что арамейский был единственным разговорным языком палестинского населения. Более того, результаты недавних лингвистических исследований заставляют усомниться в том, что все транслитерированные семитские термины в греческом тексте Евангелий действительно арамейские, как раньше предполагалось (например, см.: Матф. 27:46; Марк. 5:41; 7:34; 14:36; 15:34).

Теперь высказывается мнение, что некоторые из этих транслитераций на самом деле еврейские, и что когда Иосиф Флавий, библейские авторы и Отцы Церкви ссылались на еврейский язык, то они действительно имели в виду еврейский, а не родственный ему арамейский. Это подтверждается еще и тем, что еврейский язык, на котором писали свои труды иудейские ученые, не был мертвым. Он обладал всеми признаками живого разговорного языка: в нем появлялись новые слова, его словарный запас покрывал все бытовые ситуации, он был прост и не витиеват.

В раввинской литературе описаны диалоги на еврейском языке, причем их содержание не ограничивалось научными вопросами, а включало детали из повседневной жизни. Кроме того, некоторые из кумранских документов были написаны на еврейском. Опять же, обсуждавшиеся в них вопросы не ограничены научными изысками, и по всему видно, что они были понятны обычным членам кумранской общины. Озвучивалось мнение, что арамейский язык и не мог быстро и полностью вытеснить иврит из речи простых людей. Первоначально арамейским начали пользоваться в торговых и правительственных кругах

иудейского общества. И лишь постепенно, с течением времени он начал становиться устным и письменным языком низших классов населения, малообразованной черни. Еврейский язык долго оставался языком простого народа; последний удар ему как разговорному языку нанесли войны 132-135 гг. по Р. Х., в которых иудейские революционеры потерпели сокрушительное поражение [Немировский 2014, 38].

Итак, и греческий, и еврейский, и арамейский языки были в употреблении у палестинских иудеев в дни Иисуса Христа. Точно определить, в каком соотношении они присутствовали и в каких сферах использовались, не представляется возможным. Вполне вероятно, что один язык преобладал в какойто одной области Палестины, другой – в других ее областях. Но в любом случае, языковая среда была смешанной. Скорее всего, Иисус Христос говорил на всех трех языках.

#### **1.4. Семитские источники Евангелий**

С конца XIX в. и работ Г. Дальмана ученые приводили доводы в пользу существования арамейских источников Евангелий, а иногда даже в пользу существования арамейских оригиналов Евангелий. В XX в. было много попыток реконструировать собственные слова Иисуса, обычно путем обратного перевода их с греческого на один из диалектов арамейского. На английском языке основной труд здесь принадлежит М. Блэку («Арамейский подход к Евангелиям и Деяниям апостолов»), В этих исследованиях важную роль играли две следующие предпосылки.

1) Иисус говорил только по-арамейски. (Однако, как показал вышеизложенный обзор языков Палестины в евангельские времена, это утверждение упрощенно).

2) Ученики Иисуса сохранили некий источник речений, включенный впоследствии в Евангелия и в какой-то момент переведенный на греческий. (Это утверждение в том виде, как его отстаивали, также сомнительно.)

Но даже если обе предпосылки верны, остается проблема: какой материал - лучший свидетель арамейского, на котором говорил Иисус?

Дальман пытался использовать арамейский того типа, который отражен в таргуме Онкелоса, считая этот таргум единственным достаточно древним, хотя и понимая, что это не вполне тот разговорный арамейский, который ему нужен. Другие исследователи предлагали использовать христианский палестинский арамейский и сирийский. (Даже в наше время есть сторонники использования сирийского.) Впоследствии, однако, чаще всего обращались к арамейскому т.н. палестинских таргумов (особенно таргуму Neofiti), а также к арамейскому кумранских текстов. Возможно, оба предположения отчасти верны. При этом ни одно из них не верно в полной мере.

Рассмотрим некоторые возможности.

1) Если арамейский источник Евангелий рассматривался его автором и читателями как литературный текст, то во времена земной жизни Иисуса он должен был быть написан на СЛА (см. выше). Тогда одним из хороших источников морфологии, лексики и идиом может служить кумранский арамейский.

2) Если этот текст был написан на одной из «низких» форм арамейского (ближайшие к евангельским временам свидетели которых - арамейский писем Бар-Кохбы и, возможно, некоторые арамейские надписи на оссуариях) и к тому

же на галилейском диалекте, то лучший свидетель - таргум Neofiti. (Этот таргум написан позже, но ничего более раннего из данного региона просто нет).

3) Если этот текст был написан на одной из «низких» форм арамейского Иудеи, что не исключено, поскольку центр ранней Церкви был не в Галилее, а в Иерусалиме, то лучше всего обращаться к письмам и оссуариям.

4) Сложность проблемы усугубляется необходимостью учитывать сирийский, а также христианский палестинский арамейский (хотя бы при анализе идиом). Заметим: на часть лексики, отраженной в кумранских текстах, пролило свет сирийское словоупотребление. И, по крайней мере, одна идиома из арамейских текстов Бар-Кохбы была найдена лишь в гораздо более позднем христианском палестинском арамейском.

Далее, когда исходят из того, что ученики Иисуса запомнили Его слова и устно передавали их своим последователям, то не вполне понимают природу раввинистической литературы. Ученые при этом думают, что (1) утверждениям раввинов о передаче ими заученных слов учителя можно верить и что (2) эти утверждения отражают положение дел и в более раннем иудаизме. Однако и первое, и (особенно) второе спорно. Пусть даже ученики Иисуса иногда запоминали Его слова - они могли не только передавать их устно, но и записывать. Ведь это была относительно грамотная среда. Если они так поступали, то есть все причины считать, что они использовали «высокие» формы языка Иисуса, даже если Он в своих речах использовал «низкую» форму.

Возьмем для иллюстрации современную аналогию. В Египте наших дней существует диглоссия между различными формами арабского. Газетчик может взять интервью у человека, который все время проговорит на «низкой» форме языка. Однако при подготовке публикации цитаты будут преобразованы в «высокую» форму. Так и в древней Палестине арамейские (если они были

арамейскими) высказывания Иисуса, произнесенные на «низкой» форме языка, могли записываться «высокой» формой.

Однако из вышеприведенного обзора видно, что большинство религиозных текстов вообще не были написаны на арамейском. В Палестине I в. как языковое средство для таких работ предпочитался ПБИ. Взявшись описывать для других палестинских иудеев служение Иисуса и утверждать Его мессианство, ранняя Церковь в Иерусалиме скорее воспользовалась бы именно ПБИ, а не арамейским.

Итак, социолингвистическая оценка ситуации наводит на мысль: усилия по реконструкции арамейского источника/источников Евангелий были неверно направлены. Кроме того, если такой письменный источник содержал материал, подобный Нагорной проповеди, т.е. галахическую дискуссию, то использовался бы скорее МИ. С другой стороны, учитывая достаточно широкое знание и использование греческого среди всех слоев палестинского иудейства, семитских источников вообще могло не существовать. Традиция могла быть греческой с самого начала, особенно если письменные материалы предназначались для язычников и/или людей за пределами Палестины.

Предпосылки, использовавшиеся при реконструкции собственных слов Иисуса, доказаны не были, и с проблемой семитских источников Евангелий сопряжен целый ряд сложностей. Поэтому не будет преувеличением сказать, что и спустя 150 лет научных усилий исследование находится лишь в самом начале.

## ГЛАВА 2. ЯЗЫЧНИКИ

### 2.1. Иудаизм и язычники

Христианская Церковь в основном состояла из обращенных язычников, Основателем был еврей (Иисус Христос), все ее первые устроители были евреи (см. Апостол), она произросла на еврейской почве (в Палестине). Тот факт, что Церковь оказалась языческой, становится еще более примечательным, если учесть, что сам Иисус намеренно, насколько нам известно, никогда не ходил в земли Я. для привлечения себе сторонников и благовестия. Позже такова была миссия Павла [Нот Мартин 2014, 175]. Не вполне ясные изречения и действия Иисуса относительно язычников впоследствии существенно отразились на поведении первых христиан. Таким образом, «языческие» истоки Церкви требуют рассмотрения в историческом контексте.

Ученые неоднократно отмечали активную и порой даже агрессивную миссионерскую деятельность евреев до Иисуса Христа и апостола Павла как на стимул для Церкви, которая все больше ориентировалась на язычников, т.е. неевреев [Тантлевский 2014, 87].

Однако в целом отношение евреев к язычникам было противоречивым и резко менялось. Прежде всего совершенно очевидно, что евреи сами сближались с язычниками ради того, чтобы иудейские религиозные идеи были восприняты в нееврейских странах.

Так, для иудейской религии во времена Второго Храма характерны: 1) особое значение монотеистического универсализма (Бог один, и Он есть Бог всех людей; ср. Сир 13:15; 18:13; Филон Александрийский *De Decalogo*, 64);

2) дружелюбное отношение к неевреям (*idem In Flaccum*, 94);

3) открытое разрешение язычникам участвовать в разнообразных формах иудейской религиозной жизни (напр., посещать синагоги) (Война, 2.412-16);

4) получение евреями эллинистического образования (Филон De vita Mosis, 1.23-24; Древности, 15.373; Война, 1.602);

5) частые межконфессиональные браки (Древности, 2.91-92).

Время от времени подобного рода ассимиляция превращалась в явное вероотступничество (Филон De specialibus Legibus, 1.56-57; De vita Mosis, 2.193-208; Иосиф Апион, 1:180). Наряду с тенденцией к сближению с образом жизни Я. имело место столь же очевидное сопротивление этой тенденции.

Можно отметить, что:

1) древние евреи стремились к обособлению от неевреев и язычества из-за греховности Я. (см., напр., перечень исключений из братских обычаев; Послание Аристея (Ep. Arist.), 139, 151, 277; CD 11:15; 12:6, 9; см. П. Эслер (Esler);

2) язычникам запрещалось участвовать в богослужении в Храме (Война, 1.152, 354);

3) евреев призывали не вступать в брак с язычниками (Езд; Неем; Тов 1:9; 3:10; 3 Лев 9:10; 14:6);

4) евреи возмущались и восставали, когда им навязывали религиозные реформы (1 Макк);

5) была вера, что в будущем язычники будут осуждены и наказаны Богом (Сир 36:1-17; 1 Ен 48:7-10; 63:1-12; 4 Езд 7:37-39).

Но вопреки этим негативным положениям в иудаизме постоянно присутствовало позитивное отношение к истинным прозелитам, которые, если оставят язычество, приобщатся к евреям как в духовном, так и в национальном отношении. Важным аспектом отношения евреев к прозелитизму была

убежденность в возможности массового обращения язычников. в день Страшного суда (Тов 14:11; Сир 36:11-17; 1 Ен 48:4; 3 Сим 7:2; Сивил 5:493-500; 2 Бар 68:5). Причем это обращение часто изображается как самостоятельный приход язычников к Сиону в Судный день, а не результат миссионерской деятельности евреев (ср. Ис 19:23; Зах 8:21; Иер 3:17).

И все же, как показали многие недавние исследования, нет оснований считать, что иудаизму присуще миссионерское движение.

## 2.2. Иисус и язычники

Отношение Иисуса Христа к Я. и Его изречения задают несколько важных тем для раздумий. Хотя Иисус вполне понимал характерное для иудаизма положение, что Я. - это грешники, Он определенно дистанцировался от общепринятой точки зрения, что они обречены на осуждение. Более того, Иисус четко осознавал, что Его миссия обращена прежде всего к евреям, но после Его смерти (см. Смерть Иисуса) и прославления должна начаться всемирная миссия среди Я. Однако такая последовательность не исключала возможности для некоторых Я. получить опыт спасения в Царстве Божьем до начала этой миссии.

**Мнения ученых.** Исследователи расходятся во взглядах относительно подлинности ряда высказываний Иисуса, касающихся Я. Критически настроенные ученые, кто не верит в Воскресение Иисуса Христа, не верит и в то, что Он заповедал всемирную миссию среди Я., как это сказано в Мф 28:16-20. Многие ученые утверждают, что неприязненное отношение Иисуса к Я. и запрет в отношении их миссионерства (напр., в Мф 18:17) - исторически достоверные факты, а встречи с ними, описанные в благожелательном тоне, - плод воображения первых христиан [Эттингер 2012, 92]. Другие исследователи



полагают, что, хотя Иисус был по своим взглядам последовательным партикуляристом (служение только для евреев), Его послание было, естественно, преобразовано ранней Церковью в направлении большей открытости к Я., однако сам Иисус этого не делал (Гарнак, Вертолет, Гогель). В результате развития этого подхода выработалась точка зрения, что Иисус, ограничившись служением среди евреев, не предвидел, что в будущем Я. станут причастниками Царства Божьего (с различными нюансами эту точку зрения разделяли Иеремиас, Хан, Хенгель, Скоуби, Синье). Наконец, существует теория (кратко она будет изложена ниже), согласно которой миссия Иисуса (во время Его земного служения) ограничивалась Израилем\*, однако Его целью было сосредоточить свою миссию на иудеях для будущего осуществления всемирной программы привлечения Я. - неважно, в конце истории или сразу после Страстей (эту теорию в той или иной степени разделяли и разделяют Сандклер, Бош, Мэнсон, Кейрд).

Хотя очень трудно свести воедино все евангельские свидетельства, касающиеся проблемы «Иисус и язычники», вполне справедливо утверждать, что «языческая составляющая» - неотъемлемая часть служения и учения Иисуса. Я. фигурируют в поучениях Иисуса; они приходят к Нему в разные моменты Его служения и по разным причинам. Поскольку в ВЗ предсказано широкое участие Я. в Божьих обетованиях, а Иисус возвещает начало исполнения этих обетований в Нем самом, есть основания предположить, что Я. отводилось определенное, хотя и не значительное место в служении Иисуса и Его учении о Царстве. И есть все основания утверждать, что внешне партикуляристское служение Иисуса было по своей сути универсалистским. Иисус унаследовал представление о приходе Я. к Сиону для поклонения на Святой горе (центростремительная сила) и после Воскресения заповедал своим последователям идти из Иерусалима ко всем народам ради их спасения (центробежная сила).

**Язычники - грешники.** Как еврей Иисус признавал, что Я. - грешники: они приветливы только к своим друзьям (Мф 5:47), ищут только материальных благ (Мф 6:32), думают, что Бог ответит на их молитвы, потому что они длинны (Мф 6:7), и пользуются властью для личных целей (Мк 10:42). В четком разделении евреев и Я. взгляды Иисуса и первых христиан совпадали: Я. суть грешники и безбожники (Гал 2:15; Эф 2:12). Это не означает, что грешниками не могут быть евреи; скорее, это следует понимать так: Я. являются грешниками - это непреложный факт, а евреев же объявляют грешниками в исключительных случаях.

**Сомнения Иисуса.** На этот традиционный подход к Я. часто ссылались для объяснения прямого запрета Иисуса проповедовать среди Я.: «На путь к язычникам не ходите и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10:5-6; см. Пастырь и овцы). В другом эпизоде Иисус словно колеблется: помочь или не помочь Я.? Сначала Иисус пытается избежать сиропиникиянку (Мк 7:27; Мф 15:26) и как будто испытывает дурные предчувствия из-за необходимости прийти к язычнику-центуриону (сотнику), чтобы исцелить его слугу (Мф 8:17). Загадочные слова Иисуса «не давайте святыни псам» (Мф 7:6) тоже можно понять как запрет благовестил среди Я. Однако представляется, что источник подобных сомнений и колебаний кроется в ином.

**Отказ от мщения.** В отличие от иудаизма того времени Весть Иисуса не включала осуждение Я. и отмщение им. В своей первой проповеди в Назарете [Лк 4:16 сл.] Иисус сказал, что пришел исполнить пророчества из Ис 58 и 61 (см. Юбилей). Но Иисус прекратил цитировать Исаию как раз перед словами «...и день мщения Бога нашего» (Ис 61:2). Когда Иаков и Иоанн просили Его разрешить им помолиться, чтобы суд Божий немедленно совершился над селением

самарянским (см. Самаряне), Иисус запретил им и освободил от проповеди в этом селении (Лк 9:51-56). Рассказывая о своем служении ученикам Иоанна Крестителя\*, Иисус использовал Ис 35, 61 (Лк 7:18-23). Во всех фрагментах Ис есть слова о мщении, но Иисус опускает их. Когда римские солдаты умертвили галилеян, Иисус не грозит возмездием, а призывает израильтян покаяться (Лк 13:1-5). Для Иисуса мщение Бога постигает грешников за грехи, а не Я. - за язычество (Лк 18:7). Весть Иисуса была о милосердии и благодати Бога, открытых для Я., и этим она противоречила преобладавшим в иудаизме взглядам.

**Служение для язычников.** Даже если Иисус разделял негативное отношение евреев к Я. как грешникам и даже если Он запрещал проповедовать им, тем не менее Иисус привлекал большое число Я. (Мк 3:7-12; Мф 15:29-31). Более того, Он помогал им и проповедовал Евангелие (Мк 5:1-20; 7:24-30; Мф 8:5-13; Лк 7:1-10; Ин 4:1-42; 12:20-22). То, что Иисус не сближался с ними, можно объяснить религиозными принципами: Он порицает грешников (и Я., и евреев) и призывает всех к покаянию, будь то евреи или Я.

Для понимания отношения Иисуса к Я. рассмотрим Его встречи с ними. Я. сами приходят к Иисусу - Ему не надо отправляться в их земли. Вот Иисуса увидел одержимый нечистым духом житель страны Гадаринской (см. Бес, дьявол, сатана) (Мк 5:2), вот к Нему обратился сотник (Мф 8:5; Лк 7:2-7), сиропиникиянка искала Иисуса (Мк 7:25), просили с Ним встретиться эллины (Ин 12:20-22). Только однажды Иисус сам завязал разговор с нееврейкой - самарянкой (Ин 4:1-42). Очевидно, что Иисус не начинал служение для Я. по своей инициативе. Все эти эпизоды отражают тему Я., приходящих к Израилю искать спасения [Косидовский 1978, 115]. Иисус сосредоточил свои усилия на еврейском народе и на его обязанности принять Мессию, когда наступают «последние времена». Однако Его обращение к евреям не исключало

возможности войти в Царство Божье и Я. Но такая возможность была скорее исключением, чем правилом.

**Будущее язычников.** Несколько раз Иисус говорил, что многие Я. войдут в Царство Божье и будут приняты Богом наравне с евреями. Для Иисуса настоящее было временем евреев; будущее - временем Я. Хотя сам Иисус не начал миссию среди Я., Он открыл слушавшим Его, что в будущем она начнется и завершится (Мк 13:10; 14:9; Ин 10:16). Его последователи, как свет мира, понесут народам Евангелие (Мф 5:13-16; 24:14). Иисус говорил об общении Я. с Богом в Царстве в нескольких притчах и логиях (Мк 4:30-32; Мф 22:1-14; 25:31-46; Лк 11:29-32). По-видимому, Он предсказывал, что многие Я. и неевреи придут в Иерусалим и возлягут с патриархами в Царстве Небесном (Мф 8:11-12); с другой стороны, некоторые ученые считают, что это предсказание относится только к еврейской диаспоре, а не к Я. [Липовский 2015, 74]. Но ведь Иисус действительно сказал о Храме, что он «домом молитвы наречется для всех народов» (Мк 11:17).

Будущее спасение Я. станет возможным благодаря проповеди Евангелия (Царства) последователями Иисуса, т. е. Церковью (Мк 13:10; 14:9). Иисус предсказывал, что конец придет не ранее, чем Евангелие будет проповедано «по всей вселенной», «всем народам» (Мф 24:14). Жизнь учеников должна соответствовать Евангелию, должна побуждать Я. прославлять (см. Слава) Бога (Мф 5:13-16; Ин 17:18, 21). Если число 72 (или 70) было выбрано Иисусом, поскольку оно символизирует число языческих народов (Быт 10; 1 Ен 89:59-67), то служение 72-х (или 70-ти) отражало всемирный характер миссии среди Я. . Последние слова Иисуса, согласно Матфею, наказ ученикам проповедовать по всему миру (Мф 28:16-20).

Будущее спасение Я. противоположно будущему суду над иудеями, которые отвергли Божьего Мессию. Об осуждении евреев предупреждал Иоанн

Креститель (Лк 3:7-10), а Иисус развил эту тему (Лк 13:28-30; Мф 21:33-46; Ин 8:31-47). Разрушение Иерусалима в 70 г. увековечило память о Божьем суде над иудеями за отвержение ими Божьего спасения (Мк 13; Лк 21; Мф 23:1-25:46).

Хотя каждый евангелист следует нескольким преданиям об Иисусе, специфическая роль, которая отведена Я. в том или ином Евангелии, как бы соткана из богословских воззрений автора. Я. не стали важной темой у Марка, а там, где они появляются, их роль сведена к раскрытию главных идей автора (христологии, экклезиологии, евангелизации). Матфеей и Лука выделяют роль Я. в истории спасения. В центре внимания Иоанна - универсальный смысл миссии Иисуса как Спасителя. Вполне правомерно утверждать, что ни один евангелист не создал богословского учения о язычниках.

### 2.3. Язычники в Мк

С точки зрения Марка, Благая весть Иисуса Христа, Сына Божьего, не была понята и не могла быть понята до тех пор, пока Иисуса не восприняли как распятого Мессию, который через уничижение несет спасение человечеству. Любопытно, что у Марка первый и единственный человек, который признает Иисуса Сыном Божьим сразу после Распятия, - язычник-центурион (Мк 15:39).

Иисус отдает предпочтение евреям; после них Благую весть могут услышать Я. (7:27). Следовательно, новая общность последователей Иисуса включает Я., которые откликнутся верою на Благую весть о Сыне Божьем (7:24-30; 13:9-10). Поэтому многие евреи будут отвергнуты за неверие (4:12; 6:1-6; 7:123; 11:12-19; 12:9; 15:11-15), а Я. за их веру будут приняты в общение с Богом (11:17; 12:1-12). Стихи 14:28 и 16:7, возможно, указывают на замену

Иерусалима Галилеей, которая становится центром действия Бога, хотя, более вероятно, имеются в виду явления Иисуса после Воскресения.

Порой сама композиция Мк наводит на мысль о его интересе к Я. Что Иисус делает для евреев, Он делает и для Я. Он изгоняет нечистых духов как у евреев (1:21-28), так и у Я. (5:1-20); веруют евреи - веруют и Я. (5:18-20; 7:29-30); как евреи присутствуют при чудесном насыщении (6:30-44), так и неевреи становятся очевидцами этого чуда (8:1-13) (см. Чудеса и рассказы о чудесах). Марк также обнаруживает языческий (т. е. весьма вольный) образ мыслей, когда утверждает, что законы кашрута сами по себе ничего не значат (7:19).

#### 2.4. Язычники в Мф

Матфей начинает и заканчивает свое Евангелие упоминанием о Я. (1:1 - Авраам как отец многих народов; 1:1-17 - в родословие включены несколько женщин-язычниц; 28:16-20 - наказ ученикам идти к Я.). Одна из главных тем Мф - всемирное значение Благой вести о Царстве Божьем. Немало связанных с Я. эпизодов и изречений присутствуют только у Матфея (напр., 1:17; 2:1-12; 6:7-8; 12:15-21; 22:1-14; 25:31-46).

**Царство Божье и универсализм.** Матфей придает особое значение участию в Царстве Божьем Я. Так как Бог есть Царь и правитель всех и всего, а Его Мессия - Царь Иудейский (2:2; 4:8-10, 12-16), то люди, признавшие Его владычество, входят в Царство Божье. Некоторые из них - Я. (2:1-12; 12:15-21; 28:16-20).

**Язычники и Израиль.** Преимущество, которое давал евреям Завет, было утрачено из-за отвержения ими Мессии, и, как следствие этого, Церковь, куда входят Я., замещает Израиль как народ Божий. Матфей ставит на первый план

два положения: отвержение евреями Мессии и спасение, дарованное Я. Ближайшая цель Иисуса - предложить Царство Божье и свое благословение евреям (10:5-6; 15:21-28), но Он предупреждает и о скором Суде, если Его отвергнут (8:11-12; 10:13-15; 11:20-24). И Его отвергли (9:1-17; 11:7-19; 12:1-14, 22-45). Тогда Иисус предрекает разрушение Иерусалима и суд над неверовавшими иудеями (23:1-25:46). Согласно Матфею, прообраз обращения Я. уже был в истории евреев: Я. должны придти к Богу и получить спасение (1:117; 12:3842). Национализм кончается с приходом Иисуса Христа (5:4347; 17:2427; 22:15-22). Итак, Страшному суду подлежат все народы, все они предстанут перед ним, и ко всем Господь предъявит одни и те же требования (Мф 25:3146).

**Будущее язычников и история спасения.** Уже во время своего служения Иисус предрекал обращение Я. и их приобщение к Царству Божьему (5:13-16; 8:11-12; 10:18; 13:24-30, 3643; 13:31-32; 21:3346; 22:1-14; 24:9-14, 29-31; 26:6-13; 28:16-20). В отличие от Марка Матфей довольно ясно выделяет исторические периоды (см. 21:3346; 22:14): 1) эпоха первенства евреев (от Авраама до Иисуса, включая испытание и разрушение Иерусалима); 2) эпоха принятия Я. (после Страстей Иисуса и особенно после разрушения Иерусалима); 3) время завершения (см. Евангелие от Матф

## 2.5. Язычники в Лк

Как и Матфей, Лука придает особое значение спасению всех народов, поскольку он намеревался писать о возникновении Церкви по всей территории Римской империи. Некоторые ученые считают Лк Евангелием универсализма и утверждали даже первенство Луки во мнении, согласно которому миссия среди

Я. началась во время земной жизни Иисуса Христа; однако это кажется преувеличением. Так, Эрих Ценгер, оспаривая это утверждение, пишет, что у Луки не было «сформировавшегося богословского взгляда на язычников» [Ценгер 2008, 254]. Проявляя черты универсализма, это не является доминирующей темой Евангелия. Сейчас очевидно, что взгляды на Я., отраженные в Лк, сходны со взглядами Марка и Матфея; но современные ученые заинтересованно обсуждают роль Я. в Деян, тоже написанной Лукой.

Как и Матфей, Лука начинает и заканчивает оба своих труда указанием на универсальный характер Благой вести (Лк 1:48, 79; 2:14, 30-32; 3:6; 24:47; Деян 1:8; 28:28).

Для Луки начало провозвестия Царства Божьего в Иисусе Христе означает начало спасительной миссии для всего человечества. По-видимому, Лука руководствуется идеей о трех периодах в истории спасения:

- 1) время Израиля и обетования;
- 2) время Иисуса Христа и начало спасения (время исполнения обетования);
- 3) время Церкви и благовестия по всему миру.

Даже если кто-то не согласен, будто это простое трехчастное деление истории спасения адекватно отражает взгляды Луки, кажется очевидным, что спасение Я. преимущественно (хотя и не исключительно) относится к периоду Церкви и поэтому он довольно подробно описан во втором труде Луки, в Деян.

**Время исполнения обетования в Спасителе.** Рождение Иоанна Крестителя и Иисуса Христа становится началом исполнения обетования, данных Израилю. Обращая многих сынов Израилевых к Господу, Иоанн проповедует Благою весть о спасении (1:16-17, 68, 73, 77). Ангел, Мария и другие видят, что замыслы Господа осуществляются в спасительном действии Бога через



Иисуса Христа (1:32-33, 54-55; 2:25, 34, 38; 19:9). Но Израиль не готов принять спасение, пришедшее в Иисусе (2:34; 3:8; 13:6-9; 16:19-31; 19:41-48), поэтому обетования исполняются также в спасении, дарованном язычникам (2:32; 20:9-19). Важная отличительная черта Лк в том, что спасение, распространяемое на Я., есть исполнение изначальной воли Бога, которая первой была объявлена Израилю.

Более того: с этой линией обетования и его свершения связано то, что Лука намеренно ставит рядом Я. и Святого Духа. Предсказания о Мессии, который есть «свет к просвещению язычников», внушены Симеону Святым Духом (2:26, 32); с Духом Господним связывает Я. Иисус, возвещая о себе в синагоге в Назарете (4:18, 26-27). Наконец, выполнить задачу евангелизации мира, возложенную Иисусом на учеников, станет возможно силою Святого Духа (24:44-49).

Миссия среди Я. является исполнением повелений, данных воскресшим Господом. Стоит вчитаться в последние слова Иисуса перед Вознесением (24:44-49) или в Господни повеления, содержащиеся в Деян (1:8; 9:15-16; 22:6-11, 17-21; 26:12-23), и станет ясно, что, согласно Луке, движущая сила миссии среди Я. заложена в словах воскресшего Господа.

Будущее спасение язычников. С точки зрения Луки, как и Матфея, спасение Я. относится ко времени после Страстей Иисуса и совершенного Им искупления. До этого приоритет - так же как у Марка, Матфея и Павла - еще остается у Израиля (1:16, 68; Деян 3:26; 13:46). Хотя Симеон предсказывает, что этот еврейский Младенец станет Мессией Израиля и источником великого разделения в нем [«в предмет пререканий»], он также пророчествует, что этот Мессия будет «Свет к просвещению язычников» (2:32). Но это служение начнется только при наступлении эпохи Церкви (Деян). Большое число спасенных Я. как бы

полностью опровергает ожидания евреев: если евреям не позволено войти в вечное общение с Богом, то это позволено Я. (13:28-29). В притче Иисус предрекает служение для Я., которое последует за отвержением Мессии Израилем (14:15-24). После Воскресения Иисус призывает своих учеников проповедовать покаяние и прощение грехов «во всех народах, начиная с Иерусалима» (24:47-48; Деян 1:8).

Утверждая истину о спасении Я. и неевреев в будущем, Лука знает и о некоторых исключительных случаях, в частности о сотнике из Капернаума (7:1-10), об одержимом бесом (8:26-39) и о неких самарянах (17:16; ср. 10:33). Лука, пожалуй, меньше, чем Марк и Матфей, рассказывает о служении Иисуса в землях, населенных неевреями [или неортодоксальными иудеями] (напр., он опускает предание, отраженное в Мк 6:45; 7:24-31; 8:27). Очевидно, Лука пытается яснее показать, что спасение Я., вообще говоря, не происходит во время земной жизни Иисуса. Как отметили некоторые исследователи, это отчасти отражает восприятие Лукой географического аспекта расширения Церкви.

Подчеркивая, что многие евреи отвергли Иисуса, и поэтому Он обратился к Я., Лука говорит также о временных ограничениях спасения для Я. Согласно 21:24, Иерусалим будет разграблен и «попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников». Это означает, что: 1) либо Я. будут господствовать над городом ограниченное время, в течение которого они обратятся к Мессии (ср. Дан 8:13-14; 12:5-13; Мк 13:20; Рим 11:25-27); 2) либо служение для Я. осуществится согласно предустановленному порядку, а затем Бог вновь будет действовать внутри народа Израиля.

**Благочестие язычников.** Характерный мотив Деян - благочестие Я. и людей, отвергаемых иудейскими начальниками. Эта тема раскрывается со ссылкой на ВЗ (Деян 4:16-30), затем описывается эпоха Иисуса и Церкви. При

сопоставлении рассказа Луки о сотнике с рассказом Матфея (этот эпизод скорее всего взят из Q\*) обнаруживаются некоторые характерные черты Лк. В частности, Лука подчеркивает благочестие сотника. Старейшины\*, которые ходатайствуют о нем, говорят Иисусу, что сотник «достоин, чтобы Ты сделал для него это, ибо он любит народ наш и построил нам синагогу» (7:4-5). Подобным же образом характеризует Лука сотника Корнилия (Деян 10:2, 22; ср. 8:27). Это только два примера благожелательного описания евангелистом людей, которое никак не соответствует «официальным» иудейским нормам (Лк 4:18; 5:27; 7:11-17, 36-50; 15:11-32; 19:2-10).

## 2.6. Язычники в Ин

Несмотря на то что отношение Иоанна к Я. в сущности совпадает с точкой зрения синоптиков, его богословская концепция своеобразна. Именно она определила представление Иоанном темы Я. и универсализма. Если в основе повествования синоптиков лежит история спасения, в которой для Я. определена эпоха после Страстей и Воскресения Христа, то внимание Иоанна сосредоточено на настоящем, т. е. на эпохе дарованного миру Откровения Иисуса. Это не означает, что Ин лишено перспективы, заданной историей спасения (см. 12:20-23); это лишь означает, что в центре его внимания находится другая тема.

**Иисус, Спаситель мира.** Внимание Иоанна сосредоточено на том, что Иисус есть «свет миру» (см. Свет; Мир), - истина, которая вполне совпадает с синоптическим преданием, но получает у Иоанна более полное толкование. У Иоанна слово «мир» обозначает и материальный мир (напр., в 1:9; 3:17, в противоположность миру духовному), и мир как общность людей (12:19). Этот мир пребывает в грехе и либо не принимает откровения истины в Иисусе Христе, либо верует в Сына Божьего ради жизни вечной (1:10-12; 7:7; 15:18-19; 17:1-26).

Именно это последнее значение слова «мир» имеется в виду, когда Иоанн говорит об Иисусе как о Спасителе. Ибо Бог возлюбил мир (3:16) и послал Сына своего для спасения этого мира (3:17; 4:42; 6:33, 51; 11:27; 12:20-23) и суда над ним (9:39). Поэтому Слово и есть «Свет человеков» (1:4; ср. также 1:9; 3:17-21; 11:9; 12:46-47), Оно пришло в мир от Отца, дабы свидетельствовать об Отце и о Божьей истине тем, кто уверовал (16:28; 17:18; 18:37). Иисус есть «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (1:29; 11:51-52). Так что жертва Иисуса благодатна для уверовавших в Него евреев (11:49-51; 18:14).

В другом ряду сопоставлений Иисус есть Свет миру (8:12; 9:5), который просвещает откровением мир тьмы (3:16-21; 12:33-36). Он именуется также Божьим Пастырем (см. Пастырь и овцы), у которого есть стадо большее, чем Израиль (10:11. 16), или хлебом Божьим, «Который сходит с небес и дает жизнь миру» (6:33, 51) [Тов 2013, 54].

Характеристика Иоанном Иисуса как Спасителя мира имеет свои отличительные черты. Хотя она вполне соответствует тому всеобщему значению, которое извлекают из служения Иисуса синоптики, изложение Иоанна более христологично. Если синоптики делают упор на беспредельном протяжении Царства Божьего, возвещенного и установленного Иисусом, то Иоанн подчеркивает, что Иисус, Слово Отца, есть Свет миру. Этот мир будет спасен Его смертью (12:24, 27). Следовательно, позиция Иоанна целиком соответствует синоптическому преданию: он показывает, что миссия среди Я. выходит за пределы земной жизни Иисуса - она осуществится в будущем (12:20-23; 16:8-10; 17:18, 20-23; 20:21-23).

**Миссия среди язычников и Святой Дух.** Как и Лука (Лк 24:48-49; Деян 1:8), Иоанн соединяет миссию среди Я. со Святым Духом. Когда придет Дух Святой (Параклет, см. Святой Дух), Он «обличит мир о грехе и о правде и о суде»

(16:8-10; см. Праведность/справедливость). После Воскресения Иисус заповедует ученикам проповедовать в мире и дунением дарует Святого Духа (20:21; ср. 15:26-27). Так что служение учеников становится как бы служением самого Иисуса (17:18; 20:21). Эти фрагменты демонстрируют глубокую взаимосвязь между служением Иисуса, Святым Духом и миссией учеников, обращенной ко всему миру.

**Язычники, евреи и вера.** Для Ин характерна настойчивая, не раз повторяющаяся оценка евреев как неверующих (напр., в 1:11; 2:13-22; 4:19-26; 12:37-43), вызванная упорным противостоянием иудеев Иисусу (5:16, 18, 39-47; 7:1-5, 25-36). Результат отвержения евреями Иисуса - суд на ними (3:18; 5:25-30; 12:48). Другое следствие заключается в том, что вечная жизнь теперь будет дарована Я. (3:36; 10:26-28 [sic!]). Согласно Ин, спасение совершается через веру и оно даровано каждому верующему, будь то еврей или Я. (3:36; 4:39; 8:24). Неверие евреев привело к тому, что проповедь была обращена к Я. (8:31-59; 10:16). И хотя миссия среди Я. предстоит лишь в будущем, указание Иоанна на неизбежность для евреев выбора между верой и неверием уравнивает перед Богом все народы. В результате Иисус предстает Спасителем всех людей.

**Встречи с язычниками.** Первым представителем Я., которого встретил Иисус, стала в Ин женщина-самарянка («самаритянка») (4:1-42). Она узнает, что Иисус,

вода живая, несет духовное спасение, которое человек обретает через веру.

Более того, даже если это спасение исходит от иудеев (4:22), оно уничтожает всяческие племенные, национальные и религиозные границы. После встречи с

самарянкой Иисус исцеляет сына некоего царедворца (4:46-54). Если это вариация рассказа о слуге сотника, который приведен в Мф 8:5-12 и Лк 7:110, то

значит, этот царедворец был язычник. Иоанн повествует еще только об одной

встрече Иисуса с Я. - это встреча с эллинами (12:20-22). Словно придавая

особенное значение просьбе эллинов увидеть Его и принимая ее как знак наступления эсхатологического времени спасения Я., Иисус говорит: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (12:Уже более века аббревиатурой Q обозначают примерно 230 речений Иисуса, которые содержатся в Мф и Лк, но которых нет в Мк). В 1861 Г Ю. Хольцман, основываясь на более ранних исследованиях источников Евангелий, предположил, что Матфей и Лука опирались на два основных источника: Мк и собрание речений Иисуса. Последний в немецкой библеистике вскоре стал обозначаться словом Quelle («источник»). В 1890 Й. Вайс ввел аббревиатуру Q, получившую впоследствии широкое распространение.

## ГЛАВА 3. ГИПОТЕЗА Q

### 3.1. Терминология и значимость гипотезы Q

В XX в. гипотеза Q лежала в основе практически всех серьезных исследований происхождения и развития евангельских традиций. Основные причины этого будут изложены ниже. Мы также кратко рассмотрим две основные альтернативные гипотезы. В заключение обрисуем различные пути понимания богословской специфики Q.

**Терминология.** Термин Q употреблялся в разных значениях, что приводило к путанице.

1) Для некоторых исследователей Q - краткий способ обозначения традиций, которые не засвидетельствованы в Мк, но есть в Мф и Лк. Возможно, традиции Q существовали в ряде кратких письменных документов или собраний устных традиций [Хэнкок 2015, 94].

2) Для других исследователей Q - цикл устной традиции, имевший хождение в ранней Церкви в достаточно устоявшейся форме [Шифман 2013, 38].

3) В современной библеистике почти всегда предполагается, что Q существовал как письменный документ, который исчез вскоре после того, как был включен Матфеем и Лукой в свои Евангелия. Как правило, считается, что изначальный порядок материалов Q сохранен в Лк, хотя и не обязательно в той же словесной формулировке. Поэтому в последнее время ссылку на Q обычно дают с номером главы и стиха по Лк. Например, Q 7:22 - это материал Q, отраженный в Лк 7:22.

**Значимость.** Есть две причины важности роли гипотезы Q в современной библеистике.

Q как достоверное предание об Иисусе. Материалы Q часто считаются особенно важными при попытках реконструировать учение исторического Иисуса. Ранние сторонники гипотезы Q были убеждены, что Q дает непосредственный доступ к подлинному учению Иисуса (см. Евангелия (историческая достоверность)). Впоследствии, при обсуждении достоверности евангельской традиции, широкое распространение получил критерий «многократного свидетельства»: о достоверности преданий, отраженных в нескольких слоях традиции (Мк; Q; особый материал Мф; особый материал Лк; традиции, использованные в Ин), можно говорить с большей уверенностью, чем о тех, что засвидетельствованы менее широко.

Q как образец многообразия в раннем христианстве. В последнее время некоторые авторы говорили, что Q подчеркивает многообразие раннего христианства. Поскольку Q не содержит повествования о Страстях и Воскресении Иисуса, понимание христианства общиной Q заметно отличалось от его понимания Павлом и Марком, для которых Крест и Воскресение имели

### 3.2. Обоснование гипотезы Q

В пользу того, что Матфей и Лука использовали помимо Мк еще и Q, есть пять основных доводов. Они не все равноценны, но в совокупности дают веские причины считать гипотезу Q верной.

**Вербальные совпадения.** Очень часто между Мф и Лк обнаруживаются вербальные совпадения, которые охватывают несколько стихов. Отметим, например, следующие пассажи:

Мф 3:7-12 пар. Лк 3:7-9, 16-17;

Мф 4:1-11 пар. Лк 4:1-13;

Мф 11:2-11, 16-19 пар. Лк 7:18-28, 31-35; Мф

23:37-39 пар. Лк 13:34-35.

Если взять греческий текст и сопоставлять строку за строкой, обнаружится столь тесное вербальное соответствие, что можно предположить: Матфей и Лука опираются на предания, содержащиеся в одном и том же источнике. Если бы евангелисты использовали независимые традиции (т.е. устные предания, не собранные в одном источнике), следовало бы ожидать гораздо большее различие в формулировках. Уместно вспомнить и о приоритете Мк: хотя Мф и Лк - очень разные Евангелия, в обоих использован Мк. Разумно предположить, что, когда между ними есть тесные совпадения в материалах, отсутствующих у Марка, они используют общий источник.

Хотя во многих материалах, отсутствующих в Мк, между Мф и Лк имеются поразительные вербальные совпадения, есть ряд случаев, когда такие совпадения отсутствуют. Приведем три примера. И Мф, и Лк включают притчу\* о человеке, построившем свой дом на камне (Мф 7:21, 24-27 пар. Лк 6:46-49), но в формулировках заметны существенные отличия. В Мф 23:4, 6-7, 13, 23, 25-27, 29-32, 34-36 пар. Лк 11:39-52 большое число сходных речений расположены в том же порядке; в некоторых случаях словесные формулировки почти совпадают, но



в других случаях есть сильные вариации. И Мф, и Лк включают материал, который явно представляет собой одну и ту же притчу о талантах, но их версии имеют ряд мелких отличий (Мф 25:14-30 пар. Лк 19:11-27).

У сторонников гипотезы Q есть два основных объяснения имеющихся расхождений. Поскольку Матфей и Лука часто изменяют текст Мк, не следует удивляться, что они так же поступают и со вторым из своих основных источников. Это правдоподобное предположение, и в некоторых случаях выявить редакторскую деятельность евангелистов не представляет труда. Но почему одни материалы Q отредактированы евангелистами довольно сильно, а другие нет? По мнению многих ученых, в некоторых отрывках вариации столь сильны, что, скорее всего, Матфей и Лука использовали разные изводы Q. Иными словами, Q был отредактирован и даже расширен (возможно, не раз), а Марк и Лука использовали его на разных стадиях развития. В научной литературе можно встретить аббревиатуры  $Q^{Mt}$  и  $Q^{Lk}$  для обозначения изводов Q, использованных соответственно Матфеем и Лукой. Представляется, что без подобных гипотез не обойтись при объяснении того факта, что в одних пассажах серьезные вербальные совпадения есть, а в других нет.

**Совпадения последовательности материалов.** Хотя Матфей сплетает свои источники воедино (особенно в пяти длинных речах), а Лука располагает их блоками, иногда обнаруживается совпадение последовательности материалов, общих для них, но отсутствующих в Мк. Эти совпадения не могут быть случайными и являются сильным свидетельством в пользу использования общего источника. Отметим следующие отдельные предложения или небольшие единства, которые у Матфея идут в том же порядке: Лк 3:7-9, 16-17; 4:1-13; 6:20-21, 22-23, 29, 30, 32-35, 36, 37-38, 41-42, 43-44, 46, 47-49; 7:1-10, 18-23, 24-26, 27, 28, 31-34, 35. По крайней мере, в 85% материалов Q можно установить общность

последовательности или определить, какой евангелист отклонился от принятой последовательности [Тантлевский 2013, 80].

Все это, видимо, исключает возможность того, что Матфей и Лука опирались на независимые устные традиции. Иначе почему столь многие материалы появляются в обоих Евангелиях в одном и том же порядке, особенно когда нет явных причин для их непосредственного соседства? По меньшей мере, Матфей и Лука использовали цикл устных традиций с достаточно фиксированным порядком. Вообще, совпадения последовательности материалов - серьезное свидетельство в пользу того, что Q существовал как письменный источник.

**Дублирование материала.** В ряде мест Мф и Лк мы находим повтор одной и той же традиции. Эти повторы случаются, когда в Мф и Лк одно и то же речение использовано в двух формах: одной согласно Мк, а другой согласно Q, т.е. которая в Мк отсутствует. Отметим особенно следующие два случая.

1) Ибо кто имеет, тому дано будет...» (Мк 4:25 пар. Мф 13:12 и Лк 8:18); аналогичное речение см. в Мф 25:29 пар. Лк 19:26.

2) Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя...» (Мк 8:34-35 пар. Мф 16:24-25 и Лк 9:23-24); аналогичное речение см. в Мф 10:38-39 пар. Лк 14:27; 17:33.

По мнению многих исследователей, неоднократное дублирование материала предполагает или даже подтверждает, что Q существовал не как набор устных традиций, а как письменный источник. Если бы Матфей и Лука использовали устные традиции, можно было бы ожидать объединения устной традиции Q с аналогичным речением в Мк.

**Q как связный текст.** Материал Q - достаточно однородный. За единственным исключением (рассказ об исцелении сына центуриона, Мф 8:5-13

пар. Лк 7:1-10), все материалы Q - речения Иисуса. Многие сторонники гипотезы Q даже считают, что общему материалу Мф и Лк, отсутствующему в Мк, присуща определенная богословская концепция и что он принадлежит одному литературному жанру. Сам Q до наших дней не сохранился, но найденное в 1945 Евангелие Фомы представляет собой собрание речений Иисуса. Можно предположить, что в ранней Церкви существовали и другие собрания речений Иисуса.

Конечно, этот довод менее убедителен, чем предыдущие три, но его силу нельзя недооценивать. И по содержанию, и в отношении литературного жанра особый материал Мф и особый материал Лк гораздо менее однородны, чем материалы Q.

**Остальные объяснения менее удовлетворительны.** Тщательный анализ показывает, что альтернативные объяснения общего материала Мф и Лк, отсутствующего в Мк, гораздо менее правдоподобны, чем гипотеза Q. Свежие доводы в пользу этого мнения привел Аммон [Ammon 2016, 567]. Он показал, что редакционные методы, предполагаемые гипотезой Грисбаха и представлением, что Лука пользовался Мф, не похожи на те методы, которые использовали древние авторы при обращении со своими источниками. С другой стороны, Матфей и Лука используют Мк и Q таким образом, который сопоставим с прочно установившимися в древности обычаями.

### 3.3. Характер и объем Q

Представляется несколько более вероятным, что Q был письменным документом, а не собранием устных традиций, передаваемых в достаточно устойчивой форме. Тем не менее необходимы серьезные сравнительные

исследования процессов передачи, редактирования и расширения материалов в письменных и устных традициях древности.

Большинство ранних сторонников гипотезы Q считали, что это было собрание речений на арамейском языке, а потому более раннее и надежное, чем традиции, передававшиеся по-гречески. В настоящее время это мнение не пользуется широким доверием. Оно частично основано на одной из возможных интерпретаций слов Папия (начало II в.), которого цитирует Евсевий Кесарийский (начало IV в.): «Матфей составил собрание речений (ta logia) на еврейском [арамейском?] языке, переводил [интерпретировал?] же их кто как мог» [Грин, Макнайт, Маршалл 2013, 157]. Тем не менее, поскольку Папий относит ta logia не только к речениям Иисуса, но и к повествованиям Мк, большинство исследователей полагают, что Папий имел в виду канонического Мф, а не Q. В этом случае упоминание о «еврейском языке» может подразумевать еврейские черты Мф или быть просто ошибкой.

Некоторые ученые высказали мысль, что часть материалов Q, которые существенно отличаются в Мф и Лк, опираются на разные (в некоторых случаях ошибочные) переводы лежащих в их основе арамейских традиций. Однако лингвистические свидетельства носят неопределенный характер, и нет доказательств, что Матфей или Лука знали арамейский (см. Языки Палестины). Есть доводы в пользу того, что Q был изначально составлен на греческом языке. Поскольку между материалами Q в Мф и Лк есть частые вербальные совпадения, возможно, они опирались на традиции на одном языке (греческом).

Объем Q, возможно, изначально был несколько больше, чем те приблизительно 230 стихов, которые представляют собой общий материал Мф и Лк. Поскольку и Мф, и Лк пропускают часть материала Мк, не исключено, что они и Q включают не полностью. Часть особого материала Мф и особого

материала Лк могла первоначально принадлежать Q, хотя точный объем таких дополнительных традиций Q далеко не ясен.

### 3.4. Критика гипотезы Q

Еще около двух десятилетий назад гипотеза двух источников (т.е. Мк и Q) была практически общепринятой среди исследователей самых разных взглядов. Ранние противники гипотезы Q были малоубедительны. Высказывались, например, такие доводы.

1) Предполагаемое содержание Q настолько гетерогенно, что он вряд ли существовал в виде отдельного источника. Этот взгляд мы рассмотрим ниже.

2) Подозрительно, что Q непохож на другие литературные памятники ранней Церкви. Однако находка Евангелия Фомы частично подорвала основу этого аргумента.

3) Существенные вариации в предлагаемых реконструкциях Q уменьшают доверие к этой гипотезе. Но последние реконструкции Q обнаруживают широкое согласие относительно его содержания.

С 1965 появилось несколько свежих попыток предложить альтернативу гипотезе Q. Следует отметить две из них, не получившие широкой поддержки, но интересные.

1) Согласно гипотезе, выдвинутой еще в 1789 И. Я. Грисбахом, Лука пользовался Мф, а Марк работал одновременно с Мф и Лк. В последнее время были сделаны попытки оживить гипотезу Грисбаха. Среди ее сторонников - У. Фармер [Farmer 1964, 58].

2) Сторонники другой альтернативной гипотезы (особенно О. Фаррер и его ученик М. Гоулдер) признают приоритет Мк, но пытаются обойтись без Q, считая, что Лука использовал Мф [Farrer 1955, 58].

Как видим, в обоих случаях исследователи пытаются устранить необходимость в Q гипотезой о том, что Лука пользовался Мф.

**Использовал ли Лука Мф?** Утвердительный ответ на данный вопрос будет иметь серьезные последствия для понимания происхождения, передачи и развития евангельских традиций: получится, что более раннюю форму традиций нужно искать не в Лк, а в Мф, который в этом случае особенно ценен для исторической реконструкции. Вообще, если Лука пользовался Мф, то он обращался с ним чрезвычайно вольно и был первым «истолкователем» Мф, буквально разобравшим его по кусочкам для написания собственного, очень непохожего на Мф, Евангелия. Однако эта альтернатива гипотезе Q крайне маловероятна по следующим причинам.

**Речи у Мф.** Если Лука пользовался Мф, что случилось с пятью длинными речами? С этой точки зрения, небольшая часть Нагорной проповеди из Мф 5-7 появляется в Лк 6:20-49. Материал из остальной ее части либо разбросан (как будто беспорядочно) по всему тексту Лк и помещен совсем в другие контексты, либо вовсе пропущен. Зачем Луке это делать? Аналогичная ситуация и с другими речами у Матфея. Например, вторая речь (Мф 10) появляется у Луки не менее чем в семи разных главах!

Такое обращение Луки с речами у Матфея выглядит довольно странным. Попытки его объяснить почти никого не убедили. М. Гоулдер [Goulder 1989, 56] признает, что особые трудности для его гипотезы создает пятая речь. Ему приходится допустить, что Лука тщательно разделил марковскую и немарковскую части Мф 24-25. Первая включена в Лк 21, а вторая - изолирована

(видимо, посредством выделения карандашом!) и включена в Лк 12-13, 17 и, добавим, 19. Такое объяснение методов Луки - по меньшей мере, вычурно.

**Расширения Мк у Мф.** Если Лука пользовался Мф, от него можно ожидать принятия некоторых расширений и модификаций, которые Матфей внес в Мк. Но в Лк мы этого не находим. Где Мф и Мк имеют одну и ту же традицию, Лука предпочитает версию Мк и игнорирует Мф; при этом он существенно перестраивает материал Мф. Чем так не понравился Луке Мф, практически во всем остальном раннем христианстве ставший любимым Евангелием?

Хороший пример - исповедание Петра в Кесарии Филипповой. В Лк 9:18-21 использован материал Мк 8:27-30, но нет следов важного дополнения, которое сделано в Мф 16:16-19 к тексту Мк. Не включены некоторые слова Иисуса Петру, например, «на сем камне Я создам Церковь Мою».

Почему же Лука пропускает столь многие добавления Матфея к материалу Мк? На это обращали внимание многие исследователи, отрицающие, что Лука использовал Мф. М. Гоулдер предлагает следующее объяснение. Лк характерен ориентацией на блоки (block policy). «Когда он (Лука) имеет дело с материалом Мк, перед ним лежит Мк, и он сознательно не обращается к Мф и его добавлениям... Лука не включает добавления, потому что такова его сознательная стратегия» [Goulder 1989, 44]. Это приводит Гоулдера к такому предположению: кончая заниматься блоком у Мк, Лука иногда возвращается к добавлениям Мф к материалу Мк: одни добавления переносятся в другие контексты, другие невольно игнорируются, третьи - переписываются.

**Согласования Мф и Лк против Мк.** Против гипотезы Гоулдера свидетельствуют случаи согласования Мф и Лк против Мк (так называемые меньшие согласования). Сам Гоулдер, как и некоторые другие ученые, обращается к этим согласованиям для критики гипотезы Q и подтверждения

тезиса об использовании Мф в Лк. На самом же деле они могут быть обращены против его собственных теорий.

Согласно объяснению меньших согласований Гоулдером, в контекстах Мк Лука иногда предпочитает слова или фразы Мф. Но при этом Гоулдер считает, что Лука решил не обращаться к добавлениям Мф. Это явный изъян в его критике гипотезы Q. Нужно либо признать, что меньшие согласования не свидетельствуют против гипотезы Q, либо предположить, что в отрывке за отрывком Лука имел перед собой Мф и довольно своенравно его редактировал.

В самом деле, у Гоулдера получается, что Лука неоднократно сохранял маленькие модификации, которые Матфей внес в Мк (меньшие согласования), но при этом игнорировал большие добавления (или модификации) к Мк, которые подошли бы к его целям, и переписал лишь некоторые из них.

**Вариации в сходных немарковских материалах.** Большинство ученых признает, что в тех случаях, где Матфей и Лука сохраняют сходные немарковские материалы, очень трудно сказать, какой из евангелистов дает более раннюю форму традиции. Но если исследователь считает, что Лука пользовался Мф, ему придется допустить, что именно Лука всегда изменяет более раннюю форму традиции, содержащуюся в Мф. Те, кто пытается защитить эту точку зрения, часто дают повод упрекнуть себя в предвзятости.

Например, если Лука пользовался Мф, то он сократил более раннюю и более полную версию как заповедей блаженства (Мф 5:1-12; см. Нагорная проповедь), так и Молитвы Господней (Мф 6:9-13; см. Молитва). Зачем ему это понадобилось? Трудно представить правдоподобные причины. Гораздо естественнее предположить, что Лука (с небольшими изменениями) сохранил традиции Q, а Матфей их расширил.



**Вариации в расположении речений Q** относительно марковских контекстов. После рассказа об искушениях Иисуса (Мф 4:1-11 пар. Лк 4:1-13) Лука и Матфей никогда не используют речения Q, которые они разделяют в одном и том же марковском контексте. Если Лука пользовался Мф, то он тщательно удалил каждое немарковское (Q) речение из марковского контекста, которое оно имело в Мф, и поместил его в другой контекст!

**Различие между обращением Луки с Мк и Мф.** Есть еще одно соображение, суммирующее некоторые предыдущие наблюдения. Если мы примем, что Лука пользовался Мк, то с помощью синопсиса легко обнаружить изменения, которые он внес в Мк. В целом он сохранил порядок марковских материалов и проявил достаточное уважение к их содержанию, особенно где он цитирует слова Иисуса. Если Лука также пользовался Мф, то можно было бы ожидать, что с ним он будет обращаться более или менее сходным образом. Но это совсем не так.

**Выводы.** На наш взгляд, сказанного достаточно, чтобы поставить под серьезное сомнение гипотезу о том, что Лука пользовался Мф. Тем не менее следует признать, что полностью опровергнуть эту гипотезу так же трудно, как полностью доказать гипотезу Q. В конце концов, нам остается взвесить, какая из гипотез вероятнее. При этом существенно может помочь метод анализа редакций (см. Метод анализа редакций), который позволяет сравнивать результаты соперничающих теорий. Допустим, например, что основным источником Мф был Лк. Можно рассмотреть модификации, внесенные Матфеем, а затем выяснить, дает ли эта гипотеза более связное объяснение матфеевской редакции, чем предположение, что Матфей пользовался Мк и Q.

Так можно проверить гипотезу Грисбаха и теорию о том, что Лука пользовался Мф. Гипотеза Грисбаха дает некоторые объяснения того, как Марк

и Лука редактировали Мф. Однако гипотеза о приоритете Мк гораздо лучше и правдоподобнее объясняет происхождение и особенности Мф и Лк. Аналогично обстоит дело с предположением, что Лука пользовался Мф, которое, вопреки утверждениям некоторых экзегетов, вовсе не является простейшим решением синоптической проблемы. При таком подходе придется предположить, что у Луки были очень сложные и запутанные методы работы с источниками. Изменения им текста Мф и Мк нельзя легко списать на его литературные или богословские предпочтения.

С другой стороны, успех метода анализа редакций в разьяснении литературных методов и богословских особенностей Мф и Лк при допущении их зависимости от Мк и Q - важный довод в пользу гипотезы двух источников. Конечно, некоторые из старых аргументов в пользу этой гипотезы оказались обоюдоострыми, а иногда и неубедительными, но надо признать: на сегодняшний день - это лучшее решение синоптической проблемы.

### 3.5. Богословие и задачи Q

Представляет ли собой Q просто антологию или краткое изложение высказываний Иисуса? Насколько эти высказывания связаны? Насколько они отражают один исходный богословский подход? Были ли материалы Q отобраны, систематизированы и модифицированы по каким-то конкретным богословским или пасторским причинам? К обсуждению этих вопросов подходили с трех разных точек зрения.

**Связь Q с первоначальной керигмой.** На рубеже XIX-XX вв. некоторые исследователи полагали, что Q содержал не только речения Иисуса, но и повествование о Страстях и Воскресении. Однако, поскольку в повествованиях

Мф и Лк о Страстях и Воскресении общий материал, отсутствующий в Мк, составляет всего несколько фраз, это предположение необходимо отвергнуть.

В своем знаменитом исследовании о Q Гарнак настаивал, что Q имеет несравнимую ценность [Гарнак 2012, 57]. При составлении Q не было проявлено заметных предубеждений, «будь то апологетических, дидактических, церковных, национальных или антинациональных» [Гарнак 2012, 171]. Если Марк отличался преувеличенным апокалиптизмом и поставил на второй план «чисто религиозный и нравственный элемент» провозвестия Иисуса (250-251), то Q - относительно полный отчет о «провозвестии Иисуса», ясно выражающий для людей XX в. суть христианства.

С критикой богословских предпосылок Гарнака выступили Барт и Бультман, считавшие, что средоточием первоначальной христианской проповеди было не учение исторического Иисуса, а весть о Кресте и Воскресении. Первые представители метода анализа форм) также критиковали уверенность Гарнака в Q как «провозвестии Иисуса». Они говорили, что, поскольку все евангельские традиции сформировались под влиянием веры и потребностей послепасхальных общин, даже Q не дает непосредственного доступа к учению Иисуса.

Какова же взаимосвязь Q и керигмы первоначальных послепасхальных общин? По мысли М. Дибелиуса (1919), Б. Стритера (1924) и Т. Мэнсона (1937), Q - воего рода приложение к ранней керигме о Кресте и Воскресении Иисуса. Материалы Q использовались как этическое руководство и ободрение для тех, кто принял эту керигму.

Некоторое время эта точка зрения была господствующей. Затем ее подверг сильной критике Х. Тодт [Todt 1959, 124]. Он отметил, что многие материалы Q - не поучения. Тодт предложил осмыслить задачи Q через выяснение того, как община Q использовала и развивала высказывания о Сыне Человеческом.

Община не разработала керигму о Страстях, но была убеждена, что Иисус, который после Воскресения снова имеет общение со своими последователями, есть также Тот, Кто как грядущий Сын Человеческий будет эсхатологическим гарантом этого общения.

Гипотеза Тодта очень зависела от маловероятного истолкования материалов о Сыне Человеческом в Q. Тем не менее другие исследователи последовали его примеру и показали, что материалы Q были систематизированы и сформированы в свете христологических интересов. Стэнтон [Stanton 2014, 28] привлек внимание к важности рассказов о крещении\* и искушениях Иисуса (см. Испытание Иисуса), помещенных в начале Q; вместе с Мф 11:2-6 пар. Лк 7:18-23 (+ родственные пассажи) они подтверждают, что для общины Q пророческие эсхатологические обетования исполняются в делах и словах Иисуса. Для общины Q были важны не только ожидаемая вскоре Парусия, но и прошлое Иисуса, включая отвержение Его теми, к кому Он был послан.

## ГЛАВА 4. КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ ПАЛЕСТИНЫ. ИУДАИЗМ И БИБЛИЯ

### 4.1. Искусство и литература Израиля и Иудеи

Культура Израиля имела много общего с ханаанейской. Это очевидно по характеру его искусства, которое находилось под сильным влиянием Египта; произведения иудейских и израильских мастеров в этом отношении имеют лишь незначительные отличия от произведений финикийского искусства.

На израильскую литературу в значительной мере оказали сильнейшее влияние египетская, вавилонская и финикийская. Время появления у израильтян письменности нам неизвестно. К IX в. до н.э. восходят древнейшие еврейские

надписи, которые написаны алфавитом, ничем не отличающимся от финикийского.

Израильскую и иудейскую литературу мы знаем лишь в том уже переработанном виде, в каком ряд ее произведений вошел в состав Библии. По имеющимся данным известно, что ее культовые песнопения (псалмы) похожи на аналогичные вавилонские сочинения, что некоторые поучения имеют схожие и значительно более древние аналогии в египетской литературе.

Дошедшие до нас мифы о сотворении богом мира из хаоса за шесть дней, о первобытном блаженстве первых людей и их грехопадении, о всемирном потопе и спасении Ноя в ковчеге также имеют аналогии в вавилонской и шумерской литературе. Очевидно, это частью более ранние семитические мифы, а частью — заимствования от вавилонян. В литературах более развитых стран Древнего Востока “пророческие” поэтические речи имеют свои прототипы [Билль 2013, 43].

Что касается образного языка израильской поэзии, то он стилистически родственен поэзии других стран Востока, чего нельзя сказать о художественной прозе, которая имеет ряд очень характерных отличий, что позволяет судить о ее оригинальности. Особенно очевидно это в легендарных и исторических повествованиях, которые отличаются динамикой и живостью. В преданиях о жизни израильтян до перехода к оседлости запечатлены сцены патриархального строя семьи.

Естественно, что древние легенды и мифы, многочисленные памятники исторической и повествовательной литературы позже были переработаны в классовых интересах иерусалимских рабовладельцев, с многочисленными вставками и добавлениями, искажившими первоначальный облик этих произведений. Произведения литературы дошли до наших времен в составе

Библии, то есть в тенденциозной религиозной переработке.

## 4.2. Религия Израиля и Иудеи

В первый период своего расселения на территории Палестины израильтяне были ниже ханаанеев по своему культурному уровню. Поэтому общий характер ханаанейской культуры был воспринят ими, тем более что по своему происхождению и языку они были близки к ханаанеям. Есть некоторые основания полагать, что в состав израильского племенного союза вошли и отдельные племена, которые задолго до этого момента находились на территории Палестины [Щедровицкий 2012, 124].

Для ханаанеев и израильтян многие культы были общими; поклонение деревьям, каменным столбам и др. также было характерно и израильтянам, как и ханаанеям. Но есть ряд отличительных особенностей культа, которые были характерны только для израильтян, так как были связаны с их кочевым племенным бытом предшествующего времени. Известно, что рядом с другими божествами существовал общий бог всего израильского племенного союза — Яхве; израильтяне не знали храмов, а поклонялись своим божествам на высотах гор или в шатрах.

Среди израильтян существовал древний обычай обрезания, который, возможно, был связан с распространенным у большинства первобытных племен обрядом посвящения мальчиков в члены родовой общины. Впрочем, этот обычай имел место не только у израильтян, но и у других народов Востока. Впоследствии обрезание стало внешним признаком принадлежности к иудейской религиозной общине.

Длительная вражда между израильтянами и покоренными ханаанеями привела к тому, что все, свойственное ханаанейским обычаям, даже в случае, если оно исконно известно и израильтянам, так как между религией израильтян и религией ханаанеев было много общего, со временем стало запрещаться, объявляться неизраильским, чуждым; поклонение тем же богам, каким поклонялись и ханаанеи, впоследствии рассматривалось как отход от того, что считалось чисто израильским.

Роль бога Яхве с образованием царства увеличилась; теперь он считался покровителем этого царства. С точки зрения царя и его людей, местная знать, считавшаяся зачастую очень влиятельной и могущественной, была связана с местными культами, и в интересах центральной власти было выделять значение и роль единого столичного культа. К тому же распространение культов, имеющих много общего с верованиями, которые были распространены в более развитых государствах, способствовало усилению иноземного влияния на израильское население.

В своей проповеди “пророки” выступали за поддержание единого культа Яхве, против других местных культов. На самом же деле “пророки” боролись не только против культов, которые считались общими у израильтян и ханаанеев (как палестинскими, так и финикийскими), но и против некоторых чисто израильских культов. Надо отметить, что “пророки” не были сторонниками единобожия, не считали единственным богом Яхве. Они выдвигали основную идею, которая заключалась в том, что у каждого народа должен быть для поклонения только один свой бог, поэтому израильтянам нужно поклоняться богу Яхве, но не другим богам. Очевидно, что при таком порядке вещей, Яхве, как всякий “свой” бог, был наиболее могущественным, творцом мира и т.п. Он был мстительным и непримиримым по отношению к другим культам.

Впоследствии из библейских книг, дошедших до нас, в составе которых содержатся речи “пророков”, были изъяты любые указания на поклонение израильтян другим божествам, кроме Яхве. Но известно, что проповедь “пророков” ни в коей мере не исключала существования культа других божеств, которые были связаны с культом Яхве. Наравне с иерусалимским храмом имелись другие места поклонения. Документально установлено, что иудеи, которые после падения Иерусалима бежали в Египет, уже после реформы Иосии, почитали также и богиню Анат (возможно, как жену Яхве), и ряд других божеств и не знали никакой догмы о допустимости существования только одного “законного” храма Яхве — в Иерусалиме. Вместе с тем, беженцы признавали свое религиозное единство с иерусалимской общиной. Тщательный же анализ некоторых наиболее древних культовых текстов в Библии, которые, возможно, не были достаточно доступны во времена создания канона “священных книг” и потому не настолько изменены, в сопоставлении с известными сейчас древнефиникийскими религиозными текстами, свидетельствует, что в Иудее и Израиле уживались культы самых разных божеств.

Обряды и мифологические представления на протяжении всего периода существования государств мало отличались от ханаанейских, но человеческие жертвоприношения постепенно заменялись на выкуп, а обрядовая проституция в культе Яхве, скорее всего, не имела места; хотя надо отметить, она была распространена не во всех культах и у ханаанеев. Те обряды и представления, которые господствовали в период царств, после должной обработки вошли и в иудаизм.

Из сказанного выше следует вывод, что израильтяне не были приверженцами единобожия вплоть до оформления догматов иудаизма. Религиозные верования Израиля и Иудеи не составляли определенной системы и



глазным образом имели мало отличий от верований других народов древней Передней Азии. Условия же исторического развития Израиля и Иудеи способствовали высокому росту значимости племенного бога Яхве в ущерб всем другим почитавшимся богам. С укреплением монархии был необходим процесс постепенного выделения из множества имеющихся в то время божеств одного главного, причем этот процесс происходил повсеместно в странах древнего Востока.

### **4.3. Учение Иезекииля и создание иерусалимской храмово-городской общины**

Не все иудеи, которые были переселены вавилонским царем Навуходоносором II, стали рабами. Некоторые из них осели в городах Вавилонии, где занимались ремесленной и другой деятельностью. Большую часть из них представляли бывшие рабовладельцы, ростовщики, жрецы. Они все еще надеялись вернуться на свою родину и снова занять там господствующее положение. Среди них нашло свое отражение религиозно-политическое движение, которое связывало себя с традицией “пророков”. В середине VI в. до н.э. значительным и видным деятелем этого движения был Иезекииль (Иехезкиэль) — представитель иерусалимской знати.

Основные черты будущего иудейского государства пытался выделить в своем учении Иезекииль. Это государство представлялось ему как крепкое единое царство, но управлять им должны иерусалимские жрецы, во главе с “мессией” — потомком династии Давида, но полноправными в этом государстве должны быть только поклонники культа Яхве, в той его форме, которая давно была выработана “пророческим” учением. Центром в этом государстве должен

был быть обязательно Иерусалим с главным храмом Яхве. Существование всех иных культов исключалось полностью, и за это могла последовать жестокая расправа. В такой форме идеи Иезекииля были неосуществимы. Но они получили дальнейшее развитие у части пленных иудеев и были приспособлены к условиям, которые складывались в то время в Передней Азии.

Государство Яхве, соответственно с этими планами, должно было стать самоуправляющейся теократической храмово-городской общиной по образцу общин, которые уже существовали в Вавилонии, — фактически привилегированной организацией рабовладельцев, которая создана была для жесткого эксплуатирования окружающего населения. Такая система организации рабовладельцев являлась опорой власти той державы, в состав которой они входили.

В 539 г. до н.э. могущественный персидский царь Кир овладел Вавилонским царством. Он разрешил восстановление разрушенного Иерусалима, возможно потому, что Иерусалим должен был явиться опорным пунктом в борьбе за покорение Египта, тогда еще не захваченного персами. Несколько тысяч потомков выселенных вавилонянами иудеев в течение VI — V вв. до н.э. отдельными группами возвратились в Иерусалим. Многие из них захватили с собой рабов. Новая храмовая община была освобождена от налогов и повинностей, а на построение города и нового храма отпускались средства даже из доходов сирийско-палестинской провинции. Членам общины позволялось жить по созданным ими же законам, а храму — собирать с этой общины определенные поборы. Местное население на территории, которая подчинялась этой общине, ставилось в неполноправное, полностью зависимое и подчиненное положение и облагалось в ее пользу поборами, налогами и повинностями.

Обоснование всех этих поборов и зависимости подчиненного населения идеологически обосновывалось тем, что они не принадлежали к числу “правоверных” и потому не могли бы

#### **4.4. Оформление догматов религии иудаизма**

Иерусалимская община постепенно проводила изоляцию в правовом и религиозном отношении членов своей общины от внешнего мира. Проводил эту изоляцию прибывший в это время от персидского двора жрец Эзра. Он установил строгое правило, которое запрещало членам данной общины браки вне общины. Он даже добился расторжения уже состоявшихся подобных браков. Таким образом, была завершена изоляция.

Ко времени Эзры был окончательно установлен текст приписываемого божественному внушению закона (Торы), который считался написанным мифическим Моисеем, куда вошли мифы и легенды, признанные жречеством Яхве “правоверными”, а также правовые и обрядовые предписания и указы, объявленные обязательными для общины [Грант 2014, 164].

Любое отступление от духа и буквы Торы и тем более поклонение другим богам, кроме Яхве, и даже просто признание существования таких богов были объявлены несовместимыми с пребыванием в общине. Это каралось не только изгнанием из общины, так как считалось, что это навлекает на общину гнев бога, но и устраивались судилища.

Бог Яхве приобрел теперь характер небесного подобия царя Персидской державы, в состав которой входила иерусалимская община. В установленных догматах большое внимание уделялось следованию букве закона обременительных обрядов и запретов.

Позже был произведен отбор различных, частью унаследованных от периода царств, частью новых, литературных и исторических произведений, а также речей “пророков”, которые соответствовали задачам и характеру нового учения или могли быть к нему приспособлены после соответствующей обработки (“Писания” и “Пророки”). Они также были объявлены священными, не подлежащими сомнению и обсуждению. Всякое же прочее литературное творчество, кроме только толкования “священного писания”, безоговорочно осуждалось.

“Закон”, “Писания” и “Пророки” составляли вместе ту книгу, которая называлась и называется по сей день Библия. В переводе с греческого библиа — книги.

Таким образом, деятельность высшей касты руководителей пленных иудеев, а также верховной власти главарей иерусалимской общины — организации, созданной с целью усилить власть рабовладельцев, — привела впервые в Передней Азии к созданию и учреждению религиозных догматов, основанных на писаном религиозном законе, резко отрицательно относящихся ко всем иным религиозным верованиям.

Эта религия получила название иудаизма.

Считалось, что приверженцы иудаизма, независимо от того, где они проживали в данное время, составляли единую религиозную общину и подчинялись только ее догмам.

Политической формой этой общины была иерусалимская храмовогородская община, состоявшая из определенных родов, которая управлялась советом из числа верхушки городской знати и жречества; этот совет считался также хранителем религиозного закона.

Само собой разумеется, что состав иерусалимской общины изначально не

мог быть однородным, ее социальное расслоение с течением времени усиливалось. В то время, как верховная власть общины обогащалась, рядовая масса беднела и все более разорялась. Религия выражала интересы богатых.

Идеологи иудаизма продолжали внушать своим приверженцам веру в грядущего избавителя — “мессию”. Различные религиозно-философские системы, обещавшие прекрасное будущее, само собой разумеется отдаленное, получили в это время значительное распространение и укрепились в целом ряде стран древнего Востока.

Мессианизм, откладывая наступление лучшего времени на неопределенное будущее и возлагавший надежды не на практическую деятельность угнетенных и рабов, а на их чудесное избавление грядущим царем-спасителем, был как нельзя более на руку господствующему классу.

Учение иудаизма не только в максимальной степени соответствовало интересам господствующего класса, но и умело использовало в этих интересах настроения угнетенного населения. С течением времени учение иудаизма претерпевало разнообразные видоизменения, которые как нельзя лучше служили орудием идейного порабощения трудящихся евреев и в эпоху феодализма и даже в эпоху капитализма, вплоть до настоящего времени. Оно способствовало также в различных исторических условиях обособленности евреев от прочего населения.

Канонические книги Библии под названием “Ветхого Завета” целиком вошли в состав христианского священного писания и по сей день являются мощным орудием идеологического воздействия.

Таким образом, несмотря на то что иудейская религия охраняла свои догматы, все равно произошло проникновение одной религии в другую.

#### 4.5. Состав и происхождение Библии

Библия, как мы видели, является собранием некоторых произведений древнееврейской литературы, правовых, обрядово-религиозных и исторических сочинений, специально отобранных и переработанных жречеством, “книжниками”, в целях утверждения и пропаганды учения иудаизма. Выделение ее отдельных частей и определение их даты написания представляет собой трудную задачу.

Усилиями передовых ученых XVIII — XIX вв. было установлено, что так называемая Тора (Тора по традиции разделяется на пять книг и поэтому называется также “Пятикнижием”) и примыкающие к ней “Писания” исторического содержания состоят по крайней мере из четырех источников, отнюдь не совпадающих с традиционным делением Библии на книги [Тантлевский 2014, 178].

Изученные источники были использованы составителями в неодинаковой степени в различных частях “Пятикнижия” и “Писаний”. К таким источникам относятся “Яхвист” и “Элохист”, которые называются так условно, по употреблению автором того или иного названия или обозначения для израильского божества (Яхве или Элохим), сборники легенд и исторических преданий периода разъединенных царств, “Второзаконие” — обработка законодательства, которое было создано при Иосии, и “Жреческий кодекс” — продукт религиозно-политической литературной деятельности, в основном, повидимому, времен вавилонского пленения. Кроме того, в текст включены отдельные фольклорные и другие отрывки (военные песни, пересказы эпоса), древнейшим из которых, как обычно считают, является “Песня Деборы” в “Книге судей” (конец XII — начало XI в. до н.э.).

Библия — священная книга христианской религии, запись Божиих откровений человеку, полученных в течение многих тысячелетий — так считало духовенство христианских и иудейских религий. Это книга божественных указаний. Она дает успокоение в горе, решение жизненных проблем, осуждение греха и духовную зрелость, необходимую для преодоления всевозможных забот.

Критикам Библии еще на много лет хватит работы, чтобы разобраться в бесчисленных наслоениях текстов, дать им научное определение. Их задачу к тому же осложнили дополнения по тем или иным причинам внесенные длинным рядом редакторов, толкователей, компиляторов и переписчиков.

Однако вершиной исследования Библии является ее историческая критика. Туман невежества стал рассеиваться только с наступлением эпохи великих археологических открытий в середине XIX в. Из-под песков пустыни извлекли на поверхность замечательные памятники забытых культур — святилища и гробницы фараонов, а также руины царских дворцов и храмов Хорсабада, Хаттушаша, Ниневии, Вавилона, Ура, Угарита и многих других древних городов Месопотамии и Сирии [Густерин 2012, 98].

При раскопках найдено бесчисленное количество письменных документов, буквально целые огромные библиотечки и архивы. Так, например, в руинах дворца ассирийского царя Ашшурбанипала в Ниневии сохранилось двадцать пять тысяч глиняных табличек с клинописными текстами: здесь трактаты, молитвы, литературные памятники и религиозные мифы минувших веков.

В 1901 г. в Сузах был найден кодекс законов вавилонского царя Хаммурапи (II тыс. до н.э.); кодекс этот, как оказалось, был источником некоторых законодательных установок “Пятикнижия”.

В середине 19 века археологические раскопки начались и в Палестине. Было обнаружено большинство городов, название которых мы раньше знали только из Библии.

В развалинах этих городов найдено подтверждение подлинности ряда фактов, упоминаемых в Библии, в том числе найдены неопровержимые доказательства захватнической политики Иисуса Навина, остатки зданий времен Саула, Давида и Соломона, а также следы опустошительных вторжений арамейцев, ассирийцев и халдеев.

Израильский народ, как и всякий другой народ, не мог жить в полной культурной и бытовой изоляции, особенно потому, что был молодым народом по сравнению с окружающими его древними, богатыми и зрелыми цивилизациями.

Была установлена тесная связь между обычаями, законодательством и религией. Достаточно отметить для примера, что десять заповедей и законы Моисея сложились под влиянием месопотамского законодательства, что история сотворения мира, так же, как и сказание о потопе и ряд других сказаний, заимствована из вавилонской мифологии, что даже вся эсхатология пророков, например, картины страшного суда, загробной жизни, рая и ада, ангелов и сатаны, — все это заимствовано из чужих источников.

Словом, все христианские религиозные концепции на несколько столетий старше Библии, из которой мы их почерпнули.

Просто трудно поверить, что этот калейдоскоп сказаний, полных пластики, движения, колорита, а также человеческих образов из плоти и крови, мог возникнуть в столь отдаленном прошлом и просуществовать до наших дней. Содержание Библии так богато, как богата сама жизнь. Библия содержит также тщательно отобранные стихотворные сборники речей, произнесенных пророками (VIII — III вв. до н.э.) новеллистические сочинения, афоризмы, сборник



разновременных культурных песнопений (“Псалмы Давида”), религиозно-философские и другие произведения разного времени (наиболее поздние — III в. до н.э.), в том числе интересную своей скептической философией, не уничтоженной официально-религиозной обработкой, книгу “Экклесиаст”.

Таковы выводы передовой науки XIX — начала XX в. В связи с новыми археологическими открытиями выдвигаются и другие теории, относительно периодизации библейской литературы, однако, ни одна из них еще не может считаться вполне обоснованной и окончательной.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

**1-Палестин** - страна, которая лежит между Египтом и Сирией, в природном отношении делится на несколько областей. У побережья Средиземного моря тянется плодородная низменность, которая открыта влажным морским ветрам. Низменность эта отделена от Финикии, находящейся севернее, горным хребтом Кармел, пересекающим северную часть Палестины наискось и образующим скалистый мыс. На восток от низменности расположено холмистое нагорье, на котором в ранние века стали возможными земледелие и скотоводство. Еще далее на восток страна рассечена глубокой.

**2-Язык в Палестине** - Палестинское население пользуется арабским языком, а израильские поселенцы - ивритом. Вместе с тем подавляющее большинство палестинцев владеет ивритом в той или иной степени. на территории Палестине, Английский язык является для них вторым родным. Английским языком владеет молодежь в крупных городах. В сельской местности языковой барьер будет для туриста главным барьером при общении с палестинцами.

**3-Языки Иисуса** - Приблизительно в 30 случаях в греческом тексте Евангелий, в контексте повествования об общении Иисуса с Его современниками, мы находим семитские заимствования.

**4- Характер и объем Q** - Представляется несколько более вероятным, что Q был письменным документом, а не собранием устных традиций, передаваемых в достаточно устоявшейся форме. Тем не менее необходимы серьезные сравнительные исследования процессов передачи, редактирования и расширения материалов в письменных и устных традициях древности.

**5-Религия и культура древнейшей Палестины** - Культура первых жителей Палестины — ханаанеев — была по своему уровню ниже культуры египтян. Первые палестинцы в условиях первобытного общества не могли создать искусства, которое могло бы сравниться с искусством Египта.

**5-Состав и происхождение Библии** - Библия, как мы видели, является собранием некоторых произведений древнееврейской литературы, правовых, обрядово-религиозных и исторических сочинений, специально отобранных и переработанных жречеством, “книжниками”, в целях утверждения и пропаганды учения иудаизма. Выделение ее отдельных частей и определение их даты написания представляет собой трудную задачу.

### **6-Войны с филистимлянами**

Существовали также и внешние факторы, которые ускорили образование Израильского государства. На рубеже XIII и XII вв. до н.э. вдоль побережья Средиземного моря осели филистимляне, обрушившиеся еще раньше на восточное побережье Средиземного моря и Египет в числе “народов моря”. Именно от них и происходит греческое название “Палестина”, что означает “страну филистимлян”, впоследствии это название распространилось не только на побережье, но и на примыкавшую к нему страну

## **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

1. Авдиев В. И. История Древнего Востока. 2-е изд., перераб. и доп.

Учебник для исторических факультетов гос. ун-тов и пед. ин-тов. М. Госполитиздат, 1953. 758 с.

2. Андронов М. С., Никольский Л. Б. Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. Справочник. М.: Наука, 1986. 418 с.
3. Анати Эмануэль. Палестина до древних евреев / Пер. А. Б. Давыдовой. М.: Центрполиграф, 2015. 416 с.: ил.
4. Бадак А. Н., Войнич И. Е., Волчек Н. М. Всемирная история: Век железа Том 3. Мн.: Харвест, 2013. 512 с.
5. Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета. М.: РБО, 2014. 232 с.
6. Введение в Ветхий Завет = Einleitung in das Alte Testament / Под ред. Эриха Ценгера. М.: ББИ, 2008. 816 с.
7. Веселовская Н. Мировая художественная культура. Древний Восток. Египет. Месопотамия. Палестина. Хрестоматия. М.: Вече, 2014. 880 с.
8. Гарнак Адольф. Сущность христианства. М.: Либроком, 2012. 232 с.
9. Герцль Т. Еврейское государство. М.: Вече, 2014. 101 с.
10. Грант М. История Древнего Израиля. М.: Терра-Книжный клуб, 2014. 336 с.
11. Графский В. Г. Всеобщая история права и государства. Учебник. М.: Норма, 2012. 770 с.
12. Грей Дж. Ханаанцы. На земле чудес ветхозаветных. М.: Центрполиграф, 2013. 224 с.: ил.

13. Густерин П. В. Города Арабского Востока. М.: Восток—Запад, 2012. 352 с.
14. Джонсон Пол. Популярная история евреев. М.: Вече, 2013, 296 с.
15. Декларация Бальфура [Электронный ресурс]: Исторический словарь. URL: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist\\_dic/9238](http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist_dic/9238) (15.05.2016).
16. Еврейские культуры: новый взгляд на историю: Сб. / Под ред. Давида Биля. М.: Книжники, 2013. 352 с.
17. Завадовский Ю. Н. Арабские диалекты Магриба. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 131 с.
18. Иисус и Евангелия. Словарь под ред. Джоэля Грина, Скота Макнайта, Говарда Маршалла. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2003. 756 с.
19. История еврейского народа / под ред. Ш. Эттингера. М.: Мосты культуры, Гешарим, 2012. 688 с.
20. История Древнего Востока: Учеб. для студ. вузов, обучающихся по спец. И 90 «История»/А. А. Вигасин, М. А. Дандамаев, М. В. Крюков и др.; Под ред. В.И. Кузищина. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. шк., 2013. 462 с.
21. Кац Шмуэль. Земля раздора / Пер. с ивр. Е. Баух. М.: Вече, 2012. 132 с.
22. Косидовский Зенон. Библейские сказания / Пер. с пол. Э. Гессен, Ю. Мирской. М.: Политиздат, 1978. 4-е изд. 456 с.: ил.
23. Кривелев И. А. Раскопки в библейских странах. М.: Советская Россия, 1965. 320 с.: ил.
24. Липовский И. П. Библейский Израиль. История двух народов. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2015. 576 с.
25. Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: Вече, 2015. 256 с.

26. Немировский А. А. У истоков древнееврейского этногенеза. Ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М., 2014. 268 с.
27. Нот Мартин. История Древнего Израиля / Пер. Ю. П. Вартанова. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2014. 496 с.
28. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. М.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2014. 432 с.
29. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2013. 348 с.
30. Тюрева Л. С. Практическая грамматика арабского языка. М.: Восточный город, 2014. 448 с.
31. Тов, Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2013. 256 с.
32. Учение. Пятикнижие Моисеево/ Пер. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 2013. 456 с..
33. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Изд. 5-е. М.: Оклик, 2014. 1088 с.
34. Щедровицкий Д. В. Книга Иисуса Навина: возвращение Израиля и спасение Ханаана. М.: Теревинф, 2012. 250 с.
35. Флавий Иосиф. Иудейские древности. М.: Вехи, 2013. 756 с.
36. Хаим Рабин. Очерки истории иврита. М.: Библиотека Алия, 1986. 256 с.
37. Хэнкок Грэм. Ковчег завета. М.: Вече, 2015. 512 с.
38. Церен Эрих. Библейские холмы / Пер. с нем. Н. В. Шафранской. М.: Правда, 1986. 2-е изд. 480 с.: ил.
39. Циркин Ю. Б. История библейских стран. М.: ООО «АСТ», Астрель, Транзиткнига, 2013. 576 с.

40. Швейцер А. Д., Современная социалингвистика. Теория, проблемы, методы. М.: Наука, 1977. 456 с.
41. Шифман И. Ш. Сирийское общество эпохи принципата (I-III вв. до н. э.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977. 312 с.
42. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М.: Политиздат, 1987. 240 с.: ил.
43. Шошана Блум, Хаим Рабин. Живой иврит. М.: Иврус, 2013. 353 с.
44. Шмелев Ю. А. Социалингвистическая модель в комплексном исследовании языковых ситуаций // Язык в контексте общественного развития. М.: Бек, 2014. 198 с.
45. Ammon U. Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society. Walter de Gruyter, 2016. 1922 p.
46. Brown K., Ogilvie S. Concise Encyclopedia of Languages of the World. Elsevier, 2012. 658 p.
47. Farmer W. R. The Synoptic Problem: A Critical Analysis. N.Y., 1964. 256 p.
48. Farrer A. M. A Study in St. Mark. Westminster, 1951; idem. St. Matthew and St. Mark. Westminster, 1954; idem. On Dispensing with Q // Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot / Ed. D. E. Nineham. Oxf., 1955. P. 55-88.
49. Goulder M. D. Luke: A New Paradigm. Sheffield, 1989. 256 p.
50. Gundry, Robert H. The Language Milieu of First-Century Palestine // Journal of Biblical Literature. № 83. 1964. 498 p.
51. Hughes, Philip Edgcumbe. The Languages Spoken by Jesus // New Dimensions in New Testament Study / Eds. Richard N. Longenecker, Merrill C. Tenney. Grand Rapids: Zondervan, 1974. 356 p.

52. Kassian A., Starostin G., Dybo A., Chernov V. The Swadesh wordlist. An attempt at semantic specification // Journal of language relationship. 2010. №4. P.46–89.
53. Nasser M. Isleem. Colloquial Palestinian Arabic. An Introduction to the Spoken Dialect. Alucen Learning, 2014. 384 p.
54. Robert L. Thomas. The Languages Jesus Spoke // A Harmony of the Gospels with Explanations and Essays, Using the Text of the New International Version. New York: Harper San Francisco, 1988. 356 p.
55. Stanton Graham. Jesus and Gospel. Cambridge University Press, 2014. 254 pp.
56. Todt H. E. Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gutersloh,



1959. 244 p.