

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей  
(Азиатский Музей)

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

К 200-летию  
Азиатского Музея —  
Института восточных  
рукописей РАН



Наука —  
Восточная литература  
2019

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

Том 16, № 3

осень

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 38

---

Редакционная коллегия

*Главный редактор* д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

*Заместитель главного редактора* к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

*Секретарь* к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

**О.В. Васильева** (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

**Н.О. Чехович** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

## В НОМЕРЕ:

### ПУБЛИКАЦИИ

Биография наставника Чинпхё в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов»  
(*Сун гао сэн чжуань*, X в.). Предисловие, публикация и примечания **Ю.В. Болтач** **5**

Купчая на раба из собрания Отдела рукописей РНБ.  
Предисловие, перевод с арабского и примечания **Е.В. Гусаровой** **16**

### ИССЛЕДОВАНИЯ

**А.Л. Хосроев.** «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 1 **27**

**Ю.А. Иоаннесян.** Увещание Бабом «непокорного» Мирзы Йахьи на страницах *Панджеша'н* **54**

**Е.П. Островская.** Базовые черты буддийской личности **59**

**С.Л. Бурмистров.** Категория страдания в буддизме и брахманистской философии **70**

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

**К.Г. Маранджян.** Об одной энциклопедии для повседневного использования  
из собрания ИВР РАН («„Хякунин иссю“. Онна манрё бако» —  
«„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин») **85**

### КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Предыстория каталогизации рукописного собрания индолога И.П. Минаева  
в документах РНБ и материалах АВ ИВР РАН.  
Предисловие, публикация и примечания **Т.В. Ермаковой** **95**

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**И.В. Богданов.** Конференция «Государство и право на Востоке: прошлое и настоящее».  
К 200-летию ИВР РАН (Санкт-Петербург, 12–13 ноября 2018 г.) **109**

**С.М. Прозорова.** Заседание Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи»  
(Санкт-Петербург, 28 ноября 2018 г.) **115**

**И.В. Богданов.** Конференция «История и культура Древнего Востока».  
К 90-летию со дня рождения М.А. Дандамаева (1928–2017)»  
(Санкт-Петербург, 10 декабря 2018 г.) **137**

**О.М. Чунакова.** Фрейманские чтения–2019 (Санкт-Петербург, 29 мая 2019 г.) **141**

### РЕЦЕНЗИИ

**Н.В. Козырева.** Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности  
(VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.). СПб.: Контраст, 2016 — 552 с.  
(**И.Н. Медведская**) **145**

На четвертой сторонке обложки:

Послания и деяния апостолов с указателем евангельских и апостольских чтений.  
Арабский фонд рукописей ИВР РАН. Шифр D 228

## «Докетическая» христология в раннем христианстве.

### Часть 1

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030038

Отталкиваясь от нескольких пассажей в гностических текстах, в которых находятся далекие от единообразия образцы так называемой *докетической* христологии, т.е. представления о том, что земной Иисус и небесный Христос — это два разных лица и что крестные страдания претерпел лишь Иисус, в тело которого на время вселился Христос, покинувший это тело перед распятием, и, следовательно, страдания Христа были лишь *кажущимися*, *мнимыми*, автор пытается проследить возникновение этого представления, начиная с новозаветных сочинений (Ч. 1).

Ключевые слова: раннее христианство, Новый Завет, гностицизм, богословие, докетизм.

Статья поступила в редакцию 07.03.2019.

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

© Хосроев А.Л., 2019

Нижеследующие высказывания из гностических сочинений, написанных на греческом во 2-й половине II в., но дошедших до нас в коптском переводе, *ПослПетр* и *2СлСиф*, оба вложенные в уста *небесного Христа*, по-разному говорящего об одном и том же, а именно о соотношении и (со)существовании божественной и человеческой природы в Иисусе Христе, нуждаются в комментарии:

№ 1. «Я — тот, который был послан в тело из-за семени, которое погибло. И вошел я в их мертвое творение, но они (т.е. архонты, создатели тел) не узнали меня, думая обо мне, что я смертный человек. И поговорил я с тем, который принадлежит мне (т.е. с земным Иисусом), а он внял мне так же, как и вы (т.е. апостолы) вняли сегодня. И дал я ему права (ἐξουσία), чтобы он смог вступить в наследство (κληρονομία) своего отцовства» (*ПослПетр ННС VIII.2: 136.16–28; CodTch 1: 4.22–5.6*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ...ἀνοκ πετεδῦτῆνοοῦτ εἰραῖ ρῆ πσῶνα εἵτε πῖσπερνα εἵτεαϋρε εἵεολ αῦω αἵει εἰραῖ εἵεῦπλασνα εἵτνοοῦτ· ἵτσοῦ δε ἵτσοῦς[οῦ]ωντ νεῦνεεῦε εἵεοει χε ἀν[οκ] οῦρῶνε εἵτνοοῦτ (*CodTch 1: οῦρετνοῦ*)· ἀῖψ[α]χε μι πετε πῶἱ ἵτσοῦ δε αῖρσῶτι ναῖ ката τετῆ[ρ]ε ρῶτ τῆτῆ ναῖ εἵταῦσῶ[τ]ῆν ἵτσοῦ αῦω αἵτ ναῖ ἵτσοῦεζοῦςια χε· εἵεεει εἵεοῦν εἵτκλῆρονομια ἵτετεετῆἵτῆεωτ·; ср. также: «чужд этому страданию Иисус» (*ПослПетр 139.21–22*). Перевод всего текста сочинения и коммент. см. (Хосроев 2014).

№ 2. «Я не стал противиться им, как они замыслили, но я нисколько не страдал. Подвергли меня наказанию те, которые (были) там, (но) не умер я *в действительности*, но только *мнимо* (ἄν πετοῦοντῶ = δοκῆσει), чтобы я не подвергся через них позору (55.14–21) <...>. Ведь моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них вследствие их заблуждения и слепоты, когда они прибили гвоздями своего человека на свою (собственную) смерть. Ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели меня: ведь (γάρ) были они глухи и слепы (55.30–56.2) <...>. Другой был их отцом, (а) тот, который пил желчь и уксус, был не я; <не> меня били тростниковой палкой. Другой был тот, кто возложил крест на свое плечо, т.е. Симон; на другого они надели терновый венец. Я же веселился в высоте (56.6–15) ибо (γάρ) их мысли (ἔννοια) не увидели меня. Ведь были они глухи и слепы. Я же веселился в высоте над всем богатством архонтов и (над) семенем их заблуждения и их тщеславия; и смеялся я над их незнанием» (2СлСиф 56.6–20)<sup>2</sup>.

К этим цитатам можно добавить еще несколько из других гностических сочинений, греческие оригиналы которых также возникли между 2-й половиной II в. и серединой III в. и в которых эта проблема затрагивается с разной степенью подробности. Так, в одном из них *небесный Спаситель* разъясняет Петру суть того, что происходит во время крестной казни, и говорит об участниках этого события:

№ 3. «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая (всего лишь) подмена. Они предают позору то, что существует по его подобию (*АнокПетр* 81.15–24). <...> Ведь сына своей славы, а не моего слугу (διάκονος) выставили они на позор». Увидел же я (т.е. Петр) кого-то, кто собирался подойти к нам, который был похож на него, т.е. того, который улыбался у креста. Был же он <исполнен?> некоего чистого духа (πνεῦμα), и это был Спаситель (σωτήρ) (82.1–9). <...> (И еще) сказал он мне: «Будь сильным! Ибо тебе были даны тайны (μυστήριον) познать через откровение, что тот, кого они распяли, является первородным, домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом, в котором они обитают и который принадлежит Элохиму и кресту (σταυρός), находящемуся под законом (νόμος). Тот же, который стоит возле него, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили. И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали. И они разделились между собой. Поэтому он смеется над их непониманием и знает, что они слепорожденные. Так вот, останется то, что подвержено страданию, поскольку тело это — подражание. А то, что было освобождено, это мое бестелесное (- σῶμα) тело (σῶμα). Я же (δέ) умный (νοερόν) дух (πνεῦμα), полный сияющего света...» (82.15–83.10)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> πῖπῖ εἰσοῦν εἰσωῶν πῆε πῆαῶσῶννε· анок де неεиноκῶ πῆаау аи· ауколазе пῆноῖ пῆи нн εῖтῆиау· ауῶ неῖноу пῆраῖ зῖ оутахро аи· ааа зῖ петоуонτῶ· хе неуῖ φῖπε наῖ εῶла зῖтоотоу хе оуа εῶла пῆноῖ не наῖ· (55.14–21) <...> пῆноу гар пῆтоот εῖтоунееуе хе аῖφῶπε нау зῖраῖ зῖ тоуπῆаи· ауῶ теуῖпῆтатеῖωρῶ εауῖ εῖαῖтῶ пῆεуρῶне εἰσοῦн еπεуῖноу неуенноа гар пῆпоунау ероеῖ незенкоур гар не· ауῶ зенῖῆлаеуе не· (55.30–56.2) <...> некеоуа пе пеуеῖшт пн енеуεω πῆсῖше нῖ пῆпῆх не анок аи пе· неуῖтоуе пῆсῶῖ (аи) пῆпῆаф· некеоуа петῆωн зῖа пῆсῆῖс зῖ теῖпаῖεῖ ете сῖнῶн пе· некеоуа пентауῖтῶ пῆпῆκῆон εἰωῖ пῆфῶнте· анок де неῖтеаῖа пῆноῖ зῖ пῆсῖе εἰпῆтῆтῆпῆмо тῆрῆ пῆе пῆаῖрῶн· нῖтῆспора пῆте теуῖпῆаи пῆте пеуеооу еῖφῶεῖт· ауῶ неῖсῶве пῆса теуῖпῆтῆтсῶоун· (56.6–20). Перевод всего текста сочинения и коммент. см. (Хосроев 2017).

<sup>3</sup> Копт. текст, перевод всего сочинения и коммент. см. (Хосроев 2016: 281–325).

В другом тексте Протенной<sup>4</sup>, одна из ипостасей *небесного Христа*, так говорит о своем третьем схождении в этот мир<sup>5</sup>:

№ 4. «(Явилась я) среди сынов человеческих как один из сынов человеческих <...>. Я надела на себя Иисуса, сняла его с проклятого дерева (т.е. креста) и поместила его в местах обитания его Отца»<sup>6</sup> (*Прот* 49.17–19; 50.12–15)<sup>7</sup>.

Еще в одном сочинении находим слова Господа, обращенные к ап. Иакову<sup>8</sup>:

<sup>4</sup> πρῶτη νόια = \*πρώτη ἔννοια (ж.р.), букв. «первая мысль»; понятие не встречается в других гностических текстах, где вместо него используется либо ἔννοια («мысль»), либо πρόνοια («промысел, провидение» = providentia), либо τεροϋεῖτε πέννοια («первая мысль»); ср. *AnIn*, где акт «познания Богом самого себя» (*AnIn* 26.15 /BG 2/) выражается такими синонимами (с разными оттенками), как ἔννοια, πρόνοια или τεροϋεῖτε πέννοια (ibid. 27.8, 10–11, 18); ср. πῶρπ ἴνεεϋε с тем же значением «первая мысль» в другой версии (*AnIn* 5.4; *NHC* II.1). Одним из проявлений этой «Первой мысли» (она же выступает и как «Мысль Отца», и «Барбело», *Прот* 38.8–9; о Барбело см. Хосроев 2016: 250–251, примеч. 1125 сл.; 273, примеч. 1229) является Логос (λόγος; ср. слова Протенной: «Я сама — невыразимый Логос...» *Прот* 46.14). Наделять физическим (или, точнее, антропоморфным) обликом божество, к которому обращаешься с личной молитвой, — естественное свойство религиозного сознания, но каким «внешним» обликом могло наделять воображение гностика все эти отвлеченные понятия, представить себе трудно, поэтому, видимо, не случайно и «Первая мысль», и Логос получают у автора *Прот* еще и обозначение, призванное обеспечить бытовую наглядность — это «совершенный *Сын* <...>, т.е. Логос» (37.4–5); это «совершенный *Сын*, Христос, Бог едиnorodный» (38.22–23; за сочетанием παῖ ενταξωφωπε ουαατϋ, безусловно, стоит греч. *μονογενής*; ср. *In* 1.18), и это отождествление придает абстрактным (едва ли имеющим наглядность для большинства) понятиям всем понятную жизненную конкретность (ср. молитву с обращением «*Сын* Бога, *Сын* Бога...» 38.24–25). Та же образность присуща и автору *НЗ* евангелия, который, рассказав сначала о Логосе, «едиnorodном у Отца» (*In* 1.1–3, 14), отождествляет его затем с Иисусом Христом, «едиnorodным Богом» (*μονογενής θεός In* 1.17–18; ср. чтение целого ряда рукописей *μονογενής υἱός*); см. след. примеч.

<sup>5</sup> «В третий раз явилась я им в их обиталищах (σκήνη, т.е. в их телах или просто среди людей) как Логос» (*Прот* 47.13–15; ср. «Логос <...> поселился [ἐσκήνωσεν] в нас» *In* 1.4) с дальнейшим чисто гностическим объяснением причины этого схождения: «Я (т.е. Протенной под видом Логоса/Христа) пришла в мир смертных из-за духа, оставленного в нем [...], который вышел из Софии» (ibid. 47.31–34); здесь автор возвращает нас к гностической мифологеме, на которую он дважды ссылался выше: «О, попирающие (πατέω) материю (ὄλη), вот я пришла в мир (κόσμος) смертных из-за частицы (μέρος), которая находится здесь со дня, когда была побеждена София...» (40.11–15); «я спустилась (в этот мир) ради моей оставленной частицы (μέρος), т.е. духа, который пребывает в душе...» (41.20–22); о различных версиях расхожей гностической мифологемы о частице духа, помещенной Софией в душу человека, см. (Хосроев 2016: 31, примеч. 83; 209, примеч. 905; 274, примеч. 1234; 276, примеч. 1246).

<sup>6</sup> Ср. «Господь <...> был взят на небо и сел справа от Бога» (...ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ *Mk* 16.19). Образ «надевания человека» (не Иисуса) в значении «воплощение», отсутствующий применительно к Христу в *НЗ*, был хорошо известен раннехристианской литературе. Так, в пассаже из гомилии Мелитона, в котором с явным подчеркиванием подлинного (а не мнимого) воплощения Христа (φύσει θεός ὢν καὶ ἄνθρωπος *Pasch.* 8/58/) почти теми же словами, что и в *Прот*, говорится: «Господь, надев человека, <...> восхитил человека на вершину небес» (κύριος, ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον, <...> ἐφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ibid. 100/767/; 102/784–785); ср. «...Слово Бога, будучи бесплотным, надело на себя чистую плоть, чтобы, смешав тленное с нетленным, спасти гибнущего человека» (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν ἐνέδυσατο τὴν ἀγίαν σάρκα <...>, ὅπως <...> μίξας τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ <...> σώσει τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον *Hipp., Antichr.* 4); *Clem., Strom.* IV.130.2 и т.п.

<sup>7</sup> ...ζωσχε ἀνοκ' οὔα εβολ πῆντοϋ ρῆ πῶνρε δε πῆρῶνε ζωσχε ἀνοκ' οὔα πῶνρε πῆτε πῶνρε <...> ἀνοκ' δεῖτ' πῆπῆ ρῆ φωτ'· δεῖενε πῆνοϋ εβολ ρῆ πῶε ετῆροϋορτ' ἀγῶ δεῖτεροϋ ερατϋρῆ πῆνα πῶωπε πῆπεϋεῖωτ'. Перевод всего текста и коммент. см. (Еланская 2001: 352–376).

<sup>8</sup> В ответ на его слова: «Равви, услышал я о твоих мучениях (πῆκοορ = ἄλγος, ὀδύνη), которые ты принял, и опечалился весьма...» (*Апокиаки* 31.5–8; *CodTch* 2.17.23–25).

№ 5. «Я тот, который был в себе самом. Я не принял страдания ни в чем, не причинили мне никакого мучения, и этот народ не сделал мне ничего плохого» (*АпокИак* 31.17–22; *CodTch* 2.18.6–11)<sup>9</sup>.

И наконец, в недавно ставшем известным тексте *небесный Спаситель* так противопоставляет себя своей временной телесной оболочке:

№ 6. «Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению (β[α]σανί[ζ]ω). Истинно [говор]ю вам: [ни одна] рука смертного человека не согрешит против меня» (*ЕвИуд* 56.7 сл.)<sup>10</sup>.

Представление о том, что *земной* (телесный) *Иисус* и *небесный* (духовный) *Христос* — это два разных лица и что Христос никак не пострадал при крестной казни, а муку претерпел лишь Иисус, в тело которого после крещения, полученного им от Иоанна на Иордане<sup>11</sup>, на какое-то время вселился небесный Христос, покинувший это

<sup>9</sup> ἀποκ πε πη ετε νεσφοοп π[ρ]ηт · π[ο]υοεω нн π[ι]π[ι] π[κ]α[ρ] з[п] λ[α]αυ · ουτε π[ο]υο[υ]т з[п]се нн[ε] · α[υ]ω π[ι]πε πε[ι]λαο[с] ε[р]ε н[α] π[α]λ[α]υ π[ι]πεт[ρ]οο[υ]. Первая фраза в *CodTch* передана в наст. времени: «Ибо я тот, который существует с самого начала (или преисущий) в себе самом» (ἀποκ γαρ [πε]π[ε]т[ρ]οοп χ[π] π[ο]ρ[ο]п [π]ηт[ρ] ο[υ]α[α]т), с последующими разночтениями «я несколько не пострадал, и я не умер; и народ этот не сделал мне ничего плохого» (π[ι]π[ρ]ι[с]ε г[α]р [α]р] ε[π] π[α]ο[υ] [ε] ο[υ]λε π[ι]π[ο]υ: α[υ]ω πε[ε]ιλαο[с] ε[т]ε па[ε]и пе π[ι]πε[ρ] λ[α]ο[υ]ε π[ι]πε-θ[ο]ο[υ]). Издание текста *NHC* V.3, коммент. и франц. перевод (Veilleux 1986; издание текста *CodTch* 2, коммент. и нем. перевод Brankaer–Bethge 2007).

<sup>10</sup> Копт. текст пассажа, перевод текста и коммент. см. (Хосроев 2014а); по поводу этого фрагмента (*ibid.*: 101–102); ср. также о том, что Иисус являлся своим ученикам π[ρ]οτ (*ЕвИуд* 33.20) — сочетание, которое я понимаю в значении ἐν δοκίσει (*ibid.*: 118–124). Другие разрозненные намеки на докетическую идею (см. примеч. 12–14), тут и там рассеянные по гностическим сочинениям, показывают лишь то, что вопрос, хотя и по-разному толкуемый, весьма волновал гностиков различных толков, хотя не все они исповедовали такую веру. Так, например, в гностическом трактате *Мелх* (утраченный греч. оригинал возник, вероятно, на рубеже II и III вв.) находим высказывание, которое свидетельствует об определенно *антидокетической* установке его автора и вполне согласуется с христологическим учением Церкви: «Они (т.е. лже-проповедники) будут говорить о нем (т.е. об Иисусе Христе), что он нерожденный (οὐατ[χ]π[ο]с π[ε]), хотя он был рожден (ε[α]υ[χ]π[ο]с), что он не ест, хотя он ест, не пьет, хотя он пьет (ср. *Мф* 11.19), он необрезан, хотя его обрезали, он бесплотный (οὐατ[с]α[ρ]α[ξ] = \*ἄσαρκος), хотя он был во плоти (з[п] с[α]ρ[α]ξ = ἐν σαρκί), что он пришел не для страдания (\*ἀλαθής), хотя он пришел (именно) для страдания (πάθος), он не воскрес из мертвых, хотя он воскрес из мертвых...» (5.2–11). Подробнее об этом пассаже из *Мелх* см. (Pearson 1975: 146–150, где автор связывает это сочинение с сектой «мелхиседекиан», описанной Елифанием: *Pan.* 55; Koschorf 1978: 164–165). Климент, в свою очередь, утверждал, что Господь, хотя и «принял подверженную страстям плоть» (τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ *Strom.* VII.7.5), был «совершенно лишен страстей (ἀλαξαλλῶς ἀπαθής ἦν), и в него не могла войти никакая страсть (κίνημα παθητικόν), ни удовольствие, ни печаль...» (*ibid.* VI.71.2; ср. *Евр* 4.15: «...который <...> без греха»; *1Петр* 2.22; *2Кор* 5.21), и даже, — вполне разделяя в этом взгляд Валентина на то, что «Иисус и ел, и пил не как все (ιδίως), <...> поскольку не имел (в себе) того, что подвержено тлению» (ср. *ibid.* III.59.3), — был уверен в том, что «Иисус ел и пил не для поддержания тела, которое поддерживалось святой силой (δυνάμει συνεχόμενον ἀγία)», а для того, чтобы его ученики не стали думать, что он имеет отличную от них природу, «как впоследствии стали считать некоторые, что он явился в мнимом (теле; δοκίσει <> πεφορνῆσθαι)» (VI.71.2); одним словом, Климент, признавая «воплощение», молчаливо отказывал Христу в подлинном (человеческом) страдании на кресте и в этом отношении тяготел, скорее, к *докетизму*; о том, что воплощенный Христос, как и все люди, был подвержен и подвергся страстям (страданиям), ср. *Iust., Dial.* 98.1 и 99.2: Христос «воистину стал человеком, способным испытывать страсти» (ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικός παθῶν <...> ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται).

<sup>11</sup> То обстоятельство, что «безгрешный» (ср. примеч.) Иисус принял «крещение покаяния для отпущения грехов» (*Мк* 1.4 и пар.), вызывало серьезные затруднения уже у раннехристианских толкователей (подробнее см.: Хосроев 2018: 20–21, примеч. 20). Автор *Ин* уже иначе решил вопрос, утверждая, что крещение Иисус получил для того, чтобы взять на себя «грех мира» (1.29; ср. в *Мк* 10.45 и *Мф* 20.28 слова Иисуса о том, что «Сын Человека» — здесь = я; см. примеч. 36 — пришел, чтобы «отдать свою жизнь ради искупления многих»).

тело перед распятием (а следовательно, страдания и смерть Христа были *кажущимися, мнимыми*), бытовавшее в христианстве в разных формах с самых ранних пор<sup>12</sup>, так и не было (да и едва ли могло быть) до конца изжито<sup>13</sup>. Такое представление

<sup>12</sup> Несмотря на то что церковные богословы II–III вв. постоянно предостерегали против опасностей подобной христологии, «она все равно находила unter dem Kirchenvolk weite Verbreitung» (Macquarrie 1988: 51). Искать это представление в некоем «чистом» первоначальном виде едва ли имеет смысл, потому что в различных *христологиях* (см. сжатое определение христологии «The problem of Christology, in the narrow sense of the word, is to define the relation of the divine and the human in Christ», Kelly 1980: 138; курсив мой. — *A.X.*; ср. «The problem had always been how to conceive of the two natures coexisting in one person», Dunn 1989: 23; курсив автора), засвидетельствованных ранними текстами, докетические мотивы присутствовали в той или иной степени и в различных формах. Так, например, в апокрифических «Деяниях Иоанна» (2-я половина II в.) находим такое свидетельство о природе тела Христа: «Иногда, — рассказывает ап. Иоанн другим ученикам, — желая дотронуться до него, я наталкивался на вполне материальное и осязаемое тело (ἐν ὄλῳδαι καὶ παχεῖ σώματι), а иногда, когда я прикасался к нему, он оказывался нематериальным и бестелесным (ἄϋλον καὶ ἀσώματον) и как будто вовсе не существующим» (*Act. Jo.* 93); такое представление (здесь и повсюду в раннехристианской литературе) идет бок о бок с представлением о «многообразии Иисуса Христа» (Ἰησοῦς πολύμορφος), т.е. о его способности являться людям в разных образах: то под видом ребенка, то старика, то юноши, то под видом огромной фигуры, достигающей небес и т.п.; подробнее см. (Weigandt 1961: 40–56; Junod–Kaestli 1983: 2, 469–493; Lalleman 1995) (“Polymorphy is a metamorphosis of such a kind that the person or deity can be seen differently by different people at the same time”: 99; курсив автора); ср. id., 1998 (Indices, 308, s.v.). Даже в канонических евангелиях мы находим отголоски этих представлений; вспомним рассказ о том, как Мария «не узнала» воскресшего Иисуса, приняв его за садовника (*Ин* 20.14–15), или о том, как Иисус явился двум ученикам «в другом образе» (ἐν ἑτέρῳ μορφῇ *Мк* 16.12; ср. *Лк* 24.16 о том, что они его не узнали, впрочем, автор далее подчеркивает, что Иисус явился ученикам не как «дух» — πνεῦμα, — а как имеющий настоящую плоть, *Лк* 24.39–43). О «полиморфии» Христа в текстах из Наг Хаммади см. (Stroumsa 1981).

<sup>13</sup> Даже провозглашенный 1-м Никейским Собором (325 г., т.е. без малого три сотни лет после смерти Иисуса) догмат, содержащий развернутое (парадоксальное для рядового восприятия, поэтому едва ли находившее полное понимание в широких кругах обычных христиан и оставлявшее дорогу для более простого и доходчивого объяснения) описание богочеловеческой природы Иисуса Христа, официально закрепивший отныне единственно возможное исповедание веры и призванный поставить точку в многолетних разногласиях по этому вопросу, свидетельствует о том, что различное понимание вопроса о природе Сына (в том числе и докетическое) продолжало волновать Церковь еще и в IV в.: «Веруем <...> в единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога, рожденного от Отца, Единородного, т.е. от сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, истинного Бога от истинного Бога, *рожденного, не сотворенного, единосущного* Отцу, через которого все произошло и на небе, и на земле; ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего (на землю) и *воплотившегося, воочеловечившегося*, принявшего страдание и восставшего на третий день, согласно Писанию; поднявшегося на небеса и придущего судить и живых и мертвых (πιστεύομεν <...> εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι’ οὗ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) <...>. А утверждающих, что „было (время), когда его (т.е. Христа) не было“ или „не было его до того, как он был рожден“ или „он возник из ничего“ (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο), или утверждающих, что он из другой ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), или что Сын Бога создан, или подвержен изменению, или способен к перемене (κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν), или святая Церковь предаст анафеме» (Opitz 1934: 51–52; *Urk.* 24). Многое в этом символе веры покоится на высказываниях, почерпнутых из *Ин* (перечень параллелей см.: Pollard 1970: 177); такие не имеющие соответствия в *НЗ* фразы, как εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας <...> τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἐνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν находим уже в исповедании веры Иринея (*Adv. haer.* I.10.1; греч. текст *Epirh., Pan.* 31.30.4–5), и если во время бурного расцвета и многообразия докетических взглядов на природу Иисуса Христа, т.е. во II в., настоятельное подчеркивание единства его личности и его подлинного «воплощения» было неотъемлемой частью церковной полемики (см. ниже), то не менее насущным оставалось оно еще и в IV в. О том, что стремлением Никейского символа веры с его формулами о «единосущии», «воплощении» и «воочеловечении» было «to stress the reality of His incarnation against Gnosticism and Docetism» см. (Kelly 1980: 280).

(точнее, смесь схожих представлений), получившее в науке нового времени название *докетизм*<sup>14</sup>, и у иудеев, и у язычников, обращенных в христианство, рождалось из отказа поверить в то, что бессмертный вечно сущий бог (или сын бога) *мог* каким-то образом стать человеком (следовательно, изменить свою *нетленную* и *нематериальную* природу на *телесную*<sup>15</sup> и подверженную смерти)<sup>16</sup> и, более того, *мог* претерпеть

<sup>14</sup> От греч. *δοκεῖν* «казаться, быть мнимым»; *δόκησις* «мнимость». Заметим, что *δοκεῖν* и производные от него понятия (*δόξα* в значении «мнение» и т.п.) задолго до христианства уже несли в себе оттенок «неподлинного» знания (как противопоставленного истине) и поэтому «the label „δοκεῖν“ could be used as a powerful negative label by the proto-orthodox groups» (Foster 2010: 158). «Лучшее определение *докетической христологии*» у раннехристианских авторов (Weigandt 1961: 29), хотя и без использования самого понятия *докетизм*, находим у автора *Ref. X.19.3* в его описании христологии Маркиона (вполне применимое и к другим докетам): «(Маркион говорит, что) Христос явился как бы человек, не будучи человеком, и как бы во плоти, не будучи во плоти, явившись *призрачно*, не испытав ни рождения, ни страдания, но лишь *мнимо*; ведь не может плоть воскреснуть» (*τὸν δὲ Χριστὸν <...> ὡς ἄνθρωπον φανέντα <...> οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἑνσάρκον, οὐκ <ὄντα> ἑνσάρκον, δοκῆσει πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ' τῷ δοκεῖν. σάρκα δὲ οὐ θέλει ἀνίστασθαι*). Ср. несколько современных определений этого явления: «Docetism, the doctrine that our blessed Lord had a body like ours, only in appearance, not in reality. <...> it is more usual and more natural to use the word Docetism only with reference to those other theories which refuse to acknowledge the true manhood of the Redeemer» (Salmon 1877: 867–868); «The earliest christological heresy of which we have any evidence was docetism, which so emphasised the divinity of Jesus that it reduced his humanity to mere appearance or fantasy» (Pollard 1970: 19); ср. под несколько иным углом зрения: «...der Doketismus, d.h. diejenige christologische Lösung, für die das geschichtliche Werk Jesu als solches *nicht* das Zentrum aller Offenbarung Gottes bildet...» (Cullmann 1963: 334). По-прежнему одним из самых полных собраний древних свидетельств, посвященных докетизму, является (Salmon 1877); до сих пор единственной монографией (неопубликованная диссертация) на эту тему с исчерпывающим на то время собранием материала остается (Weigandt 1961) (с разрозненными примерами из нескольких, уже доступных к этому времени коптских гностических текстов); см. (Davies 1962; Hengel 1977: 15–21; Slusser 1981; Brox 1984; Wahlde 2015 — с крайне ограниченным использованием гностических текстов); о докетических представлениях в текстах из Наг Хаммади см. (Tröger 1977, а также Koschorke 1978, *passim*; Хосроев 2016: 416, индекс: докетизм).

<sup>15</sup> Об отрицательном отношении к телу как вместилищу порока, характерному для позднеантичной культуры вообще и для энкратических и гностических представлений в частности, подробнее см. (Хосроев 2016: 48–50). Уместно вспомнить слова Августина о том времени, когда он, находясь под сильным влиянием манихейства и убежденный в том, что любая плоть — это источник нечистоты и порока, никак не мог понять, как могло быть, что небесный Спаситель (*salvatorem*), родившись от девы Марии (*de Maria virgine*) и смешавшись с грязной плотью (*carni concerneretur*), остался не оскверненным: «...таким образом, я боялся верить, что он родился в плоти (*in carne natum*; ср. чтение *incarnatum*, т.е. „воплотился“), чтобы не оказаться вынужденным верить в то, что он осквернился от плоти» (*ne credere cogeret ex carne inquinatum*: *Conf. 5.10.20*).

<sup>16</sup> Откровенное недоумение язычников по поводу самой сути христианского учения, т.е. учения о «вплощении», выразил (ок. 180 г.) в своей полемике языческий философ Цельс: «Только природа смертного может изменяться и преобразовываться, а природа бессмертного пребывает неизменной; итак, бог не может быть подвержен такому изменению» (*Cels. IV.14*), продолжая чуть далее: «или, как утверждают эти (т.е. христиане), бог в действительности изменяется в смертное тело (*μεταβάλλει ὁ θεὸς <...> εἰς σῶμα θνητόν*), а это, как сказано выше, невозможно (*ἀδυνατεῖ*), или сам не изменяется, а только заставляет видящих думать (*δοκεῖν*, что он изменяется) (*ibid. IV.18*). На последнее утверждение Ориген возражает: «Мы же убеждены, что приход Иисуса к людям был *не призрачным*, но полностью реальным, и нас это возражение Цельса не трогает» (...οὐ δόκησιν, ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐνάργειαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν, οὐκ ὑλοκεῖμεθα τῇ Κέλσου κατηγορίᾳ, *ibid. IV.19*; об утверждении «ретиков», что «Иисус пострадал *мнимо*, не пострадав на самом деле» — *δοκῆσει τὸν Ἰησοῦν <...> πεπονθέναι, οὐ πεπονθότα*, — см. *ibid. II.1*). Также и для иудеев «неизменяемость» — неотъемлемый атрибут Бога («Я Господь Бог ваш, и я не менялся и не меняюсь»: οὐκ ἠλλοίωσα *Mat 3.6*; ср. κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἶς ἐστὶν *Втор 6.4*). См. также (Хосроев 2016: 101, примеч. 388 об эпитете «неизменный» применительно к богу).



смерть в результате позорной казни на кресте, которой подвергались только преступники<sup>17</sup>, но в конце концов воскреснуть<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Язычники, по словам Иустина, уличают христиан в безумии (*μάνιαν*) на том основании, что они «второе место после неизменного и вечного Бога, создателя всего, отводят распятому человеку» (*σταυρωθέντι ἀνθρώπῳ* *Apol.* 13.4); ср. Min. Fel. 9.4 или издевательские высказывания Лукиана о «распятом софисте» (*ἀνεσκολοπισμένον <...> σοφιστήν* *Peregr.* 13). Уже ап. Павел заметил, что эта сторона христианского учения вызвала недоумение, если не отвращение, у оппонентов: «Мы же проповедуем Христа распятого (*Χριστὸν ἐσταυρωμένον*), для иудеев соблазн (*σκάνδαλον*), а для язычников безумие (*μωρία*)» (*IKop* 1.23). «Соблазн для иудеев», очевидно, подразумевает положение дел, о котором говорит *Втор* 21.22–23: преступление, заслуживающее смерти, карается «распятием» (*κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου*, букв. «вешать на древе»), и «всякий, повешенный на древе, проклят Богом» (коммент. см. Fitzmyer 2008: 159); полное переосмысление этого пассажа предложил Павел: «Христос искупил нас от проклятия закона...» с последующей цитатой из *Втор* 21.23 (*Гал* 3.13); подробно см. (Stuhlmacher 1970: 28 сл.).

<sup>18</sup> О том, что вера христиан в физическое воскресение мертвых (см. примеч. 41) — это нонсенс, не раз (начиная с насмешек афинян по поводу слов Павла об *ἀνάστασιν νεκρῶν* *Деян* 17.32) говорили языческие оппоненты-философы; так, Цельс, замечая, что некоторые из христиан тоже не верят в воскресение мертвых (очевидно, имея в виду каких-то гностиков; ср. Iust., *Dial.* 81.4–5 о том, что некоторые, называющие себя «христианами», утверждают, «что нет воскресения мертвых — *μη εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν* — и что души после смерти берутся на небо», с последующим противопоставлением этого заблуждения вере подлинных христиан в то, что «наступит воскресение плоти» — *σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι*), называет это учение «гнусным и невозможным» (*τὸ δόγμα <...> ἀπόπτυστον ἕμα καὶ ἀδύνατον*) на том основании, что «не может Бог совершать позорное (*τὰ αἰσχρά*) и не желает ничего противного природе» (*οὐδε τὰ παρὰ φύσιν βούλεται*), вопреки утверждению христиан, что «для Бога все возможно» (*πάν δυνατὸν τῷ θεῷ*); «Бог и не пожелает сделать что-то, противное разуму (*παρὰ λόγως*), и не сможет, потому что Бог — сам разум всего сущего...» (*αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ πάντων ὄντων λόγος* *Cels.* V.14). Хотя уже древние, начиная, по крайней мере, с Эсхила (*οὐτις ἔστ' ἀνάστασις* *Eum.* 648), высказывались против подобной веры и без устали над ней насмехались (см. Sext., *Adv. Math.* 261–263, называющий истории о том, что Асклепий кого-то «воскресил» — *ἀνιστᾶ* — и т.п., *μῦθος* и *πλάσμα*; Plut., *Mor.* 389A, говорящий об *ἀναβιώσεις* и *παλιγγενεσίας* и называющий эти рассказы *αἰνίγματα καὶ μυθεύματα*; ср. id. *Romul.* 28.4.6; Filostr., *Apol. Tian.* 4.45 с откровенными сомнениями автора в реальности воскрешения Аполлонием умершей девицы), на низовом уровне (в народных мифах и т.п.) вера в возможность чудесного «воскресения» (воскрешения) отдельного умершего находила живой отклик (например, Асклепий). Отталкиваясь от слов Павла о том, что некоторые в коринфской общине утверждали: «Воскресения мертвых не существует» (*ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν* *IKop* 15.12), приведя и другие примеры из античной литературы, современный исследователь справедливо подчеркивает: «...the idea of the resurrection of the body would indeed have struck some Greeks as ridiculous or incomprehensible. Specifically, the notion would have offended the educated...»; в какую бы участь человека после смерти ни верили в Римской империи, «promises of resurrected bodies were not to be given any credence. Such gullibility was reserved for the uneducated that is, the vast majority of the inhabitants of the Empire» (см. Martin 1995: 111–114). Весьма неубедительной представляется в последнее время получающая распространение точка зрения, что на христианскую веру в воскресение плоти оказали влияние прежде всего греко-римские, а не иудейские верования, также испытывавшие во времена Иисуса языческое влияние; см., например: «It appears that both Jewish thought and then, inevitably, Christian thought came under the influence of Greek and then Graeco-Roman assumptions regarding resurrection» (Porter 1999: 80); заметим, что примеры, приводимые автором, касаются «бессмертия души», а не «воскресения плоти» в собственном смысле понятия; именно о «бессмертии разумной души», нигде не упоминая «воскресение плоти», повсюду говорит платонизирующий Филон; с примерами см. (Wolfson 1962: I, 395 сл.). Об отношении образованных язычников к учению о «воскресении» также см. (Wilken 1984: 103–104 [Цельс], 161 [Порфирий]; Хосроев 2016: 34–37). В то же время иудеи разных толков во времена Иисуса (за исключением, пожалуй, саддукеев; *Мк* 12.18 и пар.; *Деян* 23.8; ср.: *ibid.* 4.1–2) верили в *воскресение мертвых, которое произойдет в «конце времен»* (см. примеч. 40), но их непримиримые противоречия с христианами состояли в резком неприятии того факта, что Иисус, которого они не признавали Мессией (ср. упреки Иустина иудеям в том, что «они проклинаят [христиан], доказывающих, что распятый и есть Христос» *Dial.* 93.4), мог воскреснуть раньше срока, т.е. до наступления времени всеобщего воскресения. Об отличии первых последователей Иисуса от иудеев ср. «They believed that the Messiah promised by prophets had already revealed himself in the person of Jesus of Nazareth and that this Messiah, contrary to the ideas of mainstream Jews, suffered, died, rose from the dead, was exalted to heaven and would soon return to inaugurate the eschatological Kingdom of God» (Vermes 2012: 81–82; о «царстве Бога» см. примеч. 39).

Подчеркну еще раз: говоря о *докетизме*, следует говорить не о какой-то определенной ереси<sup>19</sup>, а лишь о схожем наборе *представлений*, которые тут и там появлялись в раннем (крайне многообразном в своих проявлениях) христианстве<sup>20</sup> и которые, иногда оформленные в особый миф, не всегда были связаны между собой *генетическим*, а часто *типологическим* родством, поскольку непонимание самой возможности того, что *бог может быть причастен к страданиям и смерти*, вызывая у разных верующих в разные времена резкое отторжение этой мысли, приводило к возникновению сходных, но зачастую независимых друг от друга мифологем.

<sup>19</sup> Удивительно, но там, где ересиологи говорят о «ереси *докетов*», они нигде не упоминают собственно *докетическую* христологию. Так, в ереси, представители которой «сами называли себя докетами» (οἱ ἑαυτοὺς Δοκητὰς ἀπεκάλεσαν) и которую автор (нач. III в.) *Ref.* VIII.8.1 сл. пытается представить как целостное учение, мы нигде не находим следов докетического представления о Христе; сам автор издательски производит это название от греч. δοκός, «бревно», утверждая, что поскольку у этих еретиков в глазу «бревно», то они не в состоянии разглядеть истину. Климент (кон. II в.) также знает некую ересь «докетов» (ἡ τῶν Δοκητῶν), которая получила такое название из-за содержания учения (ἀπὸ δογματῶν *Strom.* VII.108.2), но в чем состояла суть этого учения, он ни здесь, ни в *Strom.* III.91.1, где речь идет о Юлии Кассиане как о «(родо)начальнике докетизма» (ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων), не говорит (ср., однако, *Hier., Gal.* 6.8 [PL 26, 431]: «Cassianus, qui putativam Christi carnem introducens...»); о Кассиане см.: Хосроев 1991: 176–178). Не объясняет и Серапион, еп. Антиохии (кон. II в.), кого именно он называет «докетами», когда говорит о том, что «те, кого мы называем докетами» (οὗς Δοκητὰς καλοῦμεν), признают «Евангелие от Петра» (κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον), в котором наряду с «подлинным учением Спасителя» можно найти «множество основных положений их учения»; Евсевий, цитируя Серапиона, не приводит ни одной цитаты из этого евангелия, которая позволила бы подтвердить докетический характер сочинения (Eus., *H.E.* VI.12.2, 6), а Феодорит говорит о том, что «назореи», «почитающие Христа как праведного человека» (...ὡς ἀνθρώπου δικαίου), пользовались этим евангелием в подтверждение своей веры (*Haer. fab.* II.2); подробнее см. (Хосроев 2016: 339–340). Найденный в конце XIX в. фрагмент греческого сочинения, которое первые исследователи отождествили с евангелием, упоминаемым Серапионом (название отсутствует, но заключительные слова отрывка: «Я, Симон Петр...») позволили предположить, что речь идет именно об этом евангелии, однако, учитывая то обстоятельство, что в древности имели хождения разные сочинения с одним и тем же названием, нельзя до конца быть уверенным в надежности этого отождествления), представляет определенный интерес. Автор сочинения знал синоптическую традицию (отсюда и условная датировка: 2-я половина II в.), но пользовался и независимым от нее материалом. Несколько выражений, встречающихся в уцелевшем фрагменте, позволяли думать (как и думало большинство) об их докетической сути, однако фразу: αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν λόνον ἔχων (4.10; Foster 2010: 198) можно толковать и как «он молчал, потому что он не испытывал никакой боли», т.е. в докетическом смысле он был не подвержен никаким физическим страданиям, и как «он молчал, как будто не испытывал боли», т.е. он терпеливо переносил страдания (в пользу последнего см.: Brown 1983: 341, примеч. 26; Foster 2010: 161–162; 292–294). Крик Господа на кресте: ἡ δύναμις μου ἡ δύναμις κατέλειψέ με (5.19b; Foster 2010: 200), «сила моя, сила, ты оставила меня» (ср. *Мк* 15.34 и *Мф* 27.46, где вместо δύναμις стоит θεός) толковался как докетическое представление о том, что небесный Христос («сила») оставил(а) смертного человека, Иисуса, умирать на кресте; ср. более простое объяснение: «rather, it simply is intended as announcing the moment of death as the life-force leaves the now dead Jesus» (Foster 2010: 163, 329).

<sup>20</sup> См. определение, в котором верно подчеркнута именно эта сторона проблемы (хотя вместо понятия «тенденция» я предпочитаю использовать понятие «представление»): «In the early Church, a *tendency*, rather than a *formulated and unified doctrine*, which considered the humanity and sufferings of the earthly Christ as apparent rather than real» (Cross 1997: 493); «Because of this multiplicity of differing articulations of „docetism“ in the early church, the phenomenon is perhaps best seen as a *theological tendency* rather than a clearly defined doctrine» (Foster 2010: 158); ср. «Docetism represents an early *tenet* held by a number of otherwise very differently opined Christians» (Endsjø 2009: 184); «Daß der Terminus „Doketen“ nicht eine spezielle historische Sekte markiert, sondern mehrere namentlich verschiedene, in der Sache Falschlehren als *Sammelname* gemeinsam charakterisiert, findet sich erstmals bei Theodoret, ep. 82» (Brox 1984: 305; в этом письме [ок. 448 г.] Феодорит говорит о «ереси Маркиона, Валентина, Мани и других докетов»: καὶ τῶν ἄλλων δοκητῶν, sic.; курсив мой. — А.Х.).

Разумеется, возникновение этой идеи стало возможным лишь тогда, когда вера в *божественность* Иисуса Христа, подлинного Сына Бога (вера, которая предполагает его безоговорочное *предсуществование*, т.е. вечное небесное бытие до воплощения и земной жизни), уже господствовала в христианском мире<sup>21</sup>. Между тем вера эта укоренилась далеко не сразу<sup>22</sup>, и чтобы проследить ее возникновение и развитие, обратимся к самым ранним имеющимся в нашем распоряжении христианским текстам, а именно к сочинениям, составившим новозаветный канон<sup>23</sup>.

Так, у синоптиков<sup>24</sup> мы не находим еще никаких следов веры в предсуществование

<sup>21</sup> Уже ок. 112 г. язычник Плиний, посторонний свидетель, называя веру христиан *superstitionem pravam* et *immodicam* и утверждая, что это «суеверие» распространилось не только по городам, но и деревням и т.д. и что ему оказались подвержены люди разных возрастов, сословий и полов, говорит о том, что христиане воздают почести «Христу как *богу*» (*Christo quasi deo*) и что «истинных христиан» (*re vera Christiani*) невозможно заставить отречься от этой веры (*Ep.* 10.96.7–8). Ср. «Actually, for the overwhelming majority of the second-century Christians, the question was not whether Jesus was divine; that was *widely answered affirmatively*. Instead the pressing question about Jesus was *in what way, if at all, he could be thought of as having participated in real human nature*» (Hurtado 2003: 556; курсив мой. — *A.X.*). Впрочем, и гораздо позднее вера в божественную природу Иисуса Христа еще продолжала вызывать не(до)понимание у некоторых христиан (ср. примеч. 14 о *Conf.* 5.10.20), о чем (ок. 383 г.) свидетельствует Григорий Нисский, вынужденный отмечать, что такие моменты, относящиеся к земной жизни «Сына Бога», как его «человеческое рождение» (*γένεσις ἀνθρώπινη*), употребление им еды и питья, его печаль и слезы, суд над ним, его распятие и смерть (*σταυρὸς καὶ θάνατος*), «являются в известной мере камнем преткновения для веры людей слабых» (*ἀμβλύνοι πρὸς τῶν μικροψυχωτέρων τὴν πίστιν: Or. catech.* 9), признавая, однако, далее, что проблему, «как именно божество *примешивается* к человеческой природе» (*πῶς κατακρύβεται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον*), «мы не в состоянии постичь» (*συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν*), потому что это выше нашего понимания, хотя в самом факте «рождения Бога в природе человека мы не сомневаемся» (*τὸ μὲν γεγενῆσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ φύσει οὐκ ἀμφιβάλλομεν, ibid.* 11); см. также (Nock 1972: 933).

<sup>22</sup> То обстоятельство, «that the *worship of Jesus as divine* cannot have been a part of the devotional pattern that characterized earliest strata and circles of Jewish Christians» (Hurtado 2005: 15; курсив мой. — *A.X.*), было уже не раз подчеркнуто современными исследователями. Сказанное ниже никак не претендует на исчерпывающее и окончательное решение проблемы; это лишь некоторые собственные (подготавливающие к пониманию природы *докетизма*) наблюдения над текстами; там, где я находил созвучие своим взглядам у других исследователей (поставивших те же вопросы и подробно их изучивших, хотя и по-разному на них отвечавших; у них же можно найти и ссылки на обширную литературу), я охотно их цитировал, прежде всего тех, у кого независимый филологический поиск отодвигает на второй план богословские пристрастия; ср. справедливые замечания о том, что не только вера отдельного человека может зависеть от господствующей «богословской догматики», но и «es wird ja auch *umgekehrt ein lebendiger Glaube seinerseits nicht selten auf die Arbeit des Exegeten, also Wissenschaftlers, einwirken*. Und auch dabei ist keineswegs garantiert, daß solche Einwirkung nicht zu wissenschaftlichen Fehlern verleiten könne» (Fuchs 1957: 117–118; курсив мой. — *A.X.*).

<sup>23</sup> Неоднородность этих сочинений с точки зрения богословия и т.п. — *locus communis* в современной новозаветной науке; см., например, сжатую, но содержательную формулировку: «The New Testament is the first and greatest „testimony-meeting“ in the sense that here are gathered together a group of documents which testify to the saving effects of the life, death and resurrection of Jesus. The documents have a variety of purposes, they come from differing backgrounds, and their dates of origin span approximately three-quarters of a century; they are of various literary genres and written in several styles, both of language and theology. Yet virtually every page is affected by the fact that for each author Jesus Christ has become the central focus of his life and of his faith in God» (Young 1977: 14); ср. также: «In fact, several christological schemas are reflected in various New Testament writings, and they all seem to have emerged and circulated alongside one another in Christian circles» (Hurtado 2003: 236).

<sup>24</sup> Синоптические евангелия (обзор проблемы происхождения этой группы сочинений, включая анализ принятой большинством гипотезы о *Q* [Quelle] как об одном из главных источников для авторов *Мф* и *Лк*, каждый из которых наряду с общим для них *Мк* использовал еще и свой особый материал: *resp. М* и *Л*, см. Manson 1967: 22–44; Hurtado 2003: 217–257), главный источник наших сведений об историческом Иисусе (единственные сочинения в *НЗ*, которые помещают его деятельность в исторический контекст, но свидетельства которых, увы, не могут быть проверены сопоставлением независимых данных по причине их полного отсутствия), далеко не всегда сохраняют нам его подлинные слова и обстоятельства его проповеди. Это неудивительно, если принять во внимание, что сначала слова, произнесенные Иисусом по-ара-

Иисуса Христа<sup>25</sup>, которую встречаем и в *Ин*, и в *Евр*, поэтому и проблемы христоло-

мейски (ср., однако, о том, что греческий язык синоптических евангелий «bears in itself unmistakable evidence of translation from Aramaic», Moore 1997: I, 184–185; курсив мой. — *A.X.*), попали на греческую почву (ср. «Die früh einsetzende Übersetzung seiner Worte ins Griechische bedeutete unvermeidlich, daß sich in zahllosen Fällen der Sinn — bisweilen stärker, meist nur ganz leise — verschob»: Jeremias 1984: 16; ср. «Ihre [т.е. синоптиков] Denkweise ist griechisch, die Denkweise Jesu semitisch»: Dalman 1898: 237) и здесь, прежде чем получить письменное оформление в евангелиях, имели долгое устное, а затем и письменное (в какой форме, мы не знаем) хождение, претерпевая изменения (вероятно, наиболее устойчивая часть — это притчи Иисуса, черпающие образы из бытовой стороны жизни, хотя и подвергнутые в евангелиях «аллегорическому» толкованию; подробнее см.: Jeremias, *ibid.* 10, 22–28 на примере *Мф* 20.1–16). Евангельская фиксация предания (преданий; причем каждый евангелист имел свой, отличный от другого, взгляд) произошла, однако, только тогда, когда вера в (уже состоявшееся) *воскресение Иисуса была положена во главу угла христианского учения как неоспоримый факт* (см. примеч. 18), и авторы евангелий проецировали свою уже трансформированную веру на события и слова земного Иисуса (ср. «...daß christlicher Glaube hier [т.е. у евангелистов] als Glaube an den erhöhten [т.е. воскресшего] Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt» [Käsemann 1954: 126]; «The early Church made no attempt to distinguish between the words the earthly Jesus had spoken and those spoken by the risen Lord through a prophet in the community, nor between the original teaching of Jesus and the new understanding <...>. The early Church absolutely and completely identified the risen Lord of her experience with the earthly Jesus of Nazareth» [Perrin 1967: 15; курсив мой. — *A.X.*]); в результате, реконструкция того, как Иисус жил, что, как и при каких обстоятельствах он говорил и делал, вызывает серьезные трудности; в любом случае, она всегда останется лишь весьма приблизительной (ср. «Von der Zeit, über die sie berichten, sind auch die synoptischen Evangelien durch Generationen und Katastrophen geschieden. <...> Für den exakten Historiker ist die Quellenanlage mithin recht unbefriedigend»: Schoeps 1964: 87–88) и будет зависеть, прежде всего, от взглядов на проблему и от веры самого исследователя, ведь в конечном счете «alle Jesusforschung ist menschlich» (Theißen 2003: 300). Тем не менее работа по выявлению следов «исторического Иисуса» является исходной для решения богословских и т.п. вопросов, потому что «without the Jesus of history the Christ of faith becomes a Docetic figure, a figment of pious imagination...» (Caird 2002: 347). Проблеме взаимоотношения «исторического Иисуса» и «Христа проповеди» (или «pre-Easter Jesus» и «post-Easter Jesus»): Borg 2007: 7), т.е. попытке ответить на вопрос: «What did he (т.е. исторический Иисус) really say and what did he really do?» (Allison 1998: 1; курсив. — *A.X.*), посвящена огромная литература, из которой назову лишь некоторые (Käsemann 1954; Ristow 1964 [собрание статей авторов с разными богословскими точками зрения]; Perrin 1967: 207–248 [с подробным обзором работ предшественников]; Sanders 1993; Allison 1998: 1–78; Theißen 2003; Borg–Wright 2007; Casey 2010). В конечном счете та же проблема (с той лишь разницей, что религиозные пристрастия в ней отсутствуют) встает перед теми, кто пытается восстанавливать подлинный духовный облик Сократа (на эту тему в феврале 2019 г. на заседании памяти нашего учителя А.И. Зайцева [филологический ф-т СПбГУ] С.А. Тахтаджян сделал очень интересный, уже не первый, доклад «В поисках Сократа»): кому из двух младших современников Сократа, оставивших о нем пространные рассказы, Платону или Ксенофону, нужно отдавать предпочтение, как примирить их зачастую противоречащие друг другу свидетельства и т.п.?

<sup>25</sup> Даже несмотря на рассказ *Мф* и *Лк* о рождении от Духа, отсутствующий в *Мк*, где речь идет о совершенно обычном рождении Иисуса, а именно о том, как жители Галилеи были поражены тем, что простой «плотник <...>, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона», имеющий еще и сестер, совершает чудеса и выказывает мудрость (*Мк* 6.2–3; ср. *Мф* 13.55–56); при таком описании едва ли оставалось место для рассказа о сверхчудесном рождении (ср. *Мк* 3.21, 31–35 и примеч. 44 сл. о евионитах). В *Мф* и в *Лк* примирить две традиции (с одной стороны, происхождение Иисуса по линии Иосифа из рода Давида, с другой стороны, рождение от святого Духа) можно было лишь с существенными оговорками (отвлекаясь даже от того, что родство Иисуса и Давида эти евангелисты выстраивают отлично друг от друга); так, фраза «Иосиф, муж Марии, от которой родился Иисус...» (*Мф* 1.16), идет вразрез с предшествующим повествованием, в котором все родословие строится по мужской линии; во фразе «Иисус <...> был, как думали (ὡς ἐνόμιζέτο), сыном Иосифа...» (*Лк* 3.23) пояснение как думали предполагает, что на самом деле это было не так. При таком родословии дальнейший рассказ о схождении Духа на Иисуса при крещении (*Мф* 3.16; *Лк* 3.22) оказывается избыточным: ведь если Иисус был рожден от Духа, значит он изначально был носителем этого Духа и второе схождение, очевидно, не требовалось. Так или иначе, но к моменту записи этих евангелий традиция о происхождении Иисуса из рода Давида (как развитие более ранней иудейской традиции о том, что Мессия [Христос] должен быть из царского рода Давида; см. *2Цар* 7.16; ср.

гии в собственном смысле понятия (и, соответственно, проблемы *докетизма*) для них еще не существовало<sup>26</sup>. Понятие «сын Бога» имело у них еще традиционное иудейское значение, а именно: человек, своей праведностью удостоившийся быть названным «сыном Бога»<sup>27</sup>. Сам Иисус синоптиков никогда не применял к себе такого титула<sup>28</sup>, никогда не говорил о своем воплощении и предсуществовании и когда обращался к Богу как своему отцу<sup>29</sup>, то никак не подразумевал свою *божественную* при-

апокрифические *ПсалСол* 17.21: «Господи, поставь им царя, сына Давидова...», и 17.32: «Он, наученный Богом, будет праведным царем, <...> и [этот] царь будет Господом Помазанником [Χριστός κύριος]») уже пустила в христианстве прочные корни (см. более раннее свидетельство *Римл* 1.3; ср. *Деян* 13.23; *2Тим* 2.8). О том, что семья Иисуса вполне могла знать и сохранять «устную традицию» о своем родстве с Давидом, см. (Stauffer 1948: 261–262, примеч. 336); ср. «...it would be useless to try to ascertain whether the family of Jesus actually claimed affiliation to the tribe of Judah and the royal clan of David» (Vermes 1973: 156–157). О том, что сюжет о непорочном зачатии — вторичен (ср. *Исаия* 7.14), подробно см. (ibid. 213–222, «it may be safely assumed that it is a secondary accretion»: 214; Casey 2010: 145–158); ср. «Eine spätere Bereicherung...» (Schweitzer 1967: 75). В конечном счете в основе рассказа о зачатии от Духа вполне могла лежать (буквально истолкованная) традиция, засвидетельствованная в *Римл* 1.3–4 (см. ниже).

<sup>26</sup> Ср. «None of the synoptic Gospels presents a developed and systematic Christology, but they are all full of the raw material of Christology» (Barrett 1978: 70); «When the gospels were written, however, Christology (theological explanations of the person and work of Jesus) was at an early stage, and the separation of Christianity from Judaism not yet complete» (Sanders 1993: 14); о том, что таким авторам, к которым следует отнести и синоптиков (по крайней мере, *Мк* и *Мф*), было свойственно «to think more in functional and historical terms than in speculative or metaphysical», см. (Longenecker 1970: 6).

<sup>27</sup> υἱός (τοῦ) θεοῦ; ср. υἱοί θεοῦ в Нагорной проповеди (*Мф* 5.9). О многих пассажах из *ВЗ* и позднейудейской литературы (например, обетование, данное Богом Давиду в *2Цар* 7.14: ἐγὼ ἔσονται ἀδελφοί εἰς πατέρα, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς υἱόν; *Прем* 2.18 ὁ δίκαιος υἱός θεοῦ; ср. обращение к иудеям: υἱοί <...> κυρίου τοῦ θεοῦ во *Втор* 14.1) см. (Cullmann 1963: 279–281; Vermes 1973: 192–213; Hengel 1977: 36–39; Dunn 1989: 16–19). Это понятие было, впрочем, хорошо известно и дохристианской языческой литературе (как часть титулатуры римского императора и т.п.; подробно с примерами: Deissmann 1908: 250 сл.), но оказало ли это сочетание, идущее из чуждой и враждебной религиозной среды, какое-то существенное влияние на грекоязычных христиан, утверждать не берусь, хотя широкое хождение этого понятия в греко-римском мире, безусловно, подготовило языческую аудиторию к восприятию этой христианской реалии; так или иначе, но «talk of divine sonship and divinity could be taken quite literally by some, and by others as a sophisticated metaphor or an idle tale unworthy of respect» (Dunn, ibid. 18; курсив автора); ср. «The early Christians <...> used „Son of God“ of Jesus, but they did not think that he was a hybrid, half God and half human. They regarded „Son of God“ as a high designation, but we cannot go much beyond that. When Gentile converts started entering the new movement, they may have understood the title in light of the story about Alexander the Great, or of their own mythology...» (Sanders 1993: 244; курсив мой. — А.Х.). Вспомним здесь и насмешки Цельса над теми бродившими тогда повсюду проповедниками христианства, которые заявляли: «Я есмь бог, или я сын бога, или я божественный дух. Вот я гряду (ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῶν. ἦκω δέ). Мир гибнет, и вы, о люди, погибаете из-за нечестия. Но я желаю (вас) спасти» (Orig., *Cels.* VII.9).

<sup>28</sup> Он называет себя просто «сыном» (*Мк* 13.32); вероятно, слова, что о времени наступления «конца существующего порядка» не знает никто, «ни сын, то только Отец», не были словами самого Иисуса, а возникли позднее, когда ожидание христиан неминуемого и скорого «конца света» (см. примеч. 39), чуть ранее предсказанного Иисусом («близко, на пороге <...>, не преидет еще это поколение, как это случится; небо и земля преидут...»: *Мк* 13.29–31), не сбылись. Обозначение «сын Бога» у синоптиков исходит либо из уст самого Бога («Ты сын мой возлюбленный...»: *Мк* 1.11 и пар.; *Мк* 9.7; ср. *Псал* 2.7), либо из уст уверовавших в Иисуса (*Мк* 15.39 и пар.), или даже из уст его врагов (*Мф* 27.40, 44); ср. обращение дьявола к Иисусу: «Если ты Сын Бога...» (*Мф* 4.3; *Лк* 4.3).

<sup>29</sup> Такое задушевное обращение (ἄββα ὁ πατήρ *Мк* 14.36; *πάτερ* *Лк* 22.42), которое, очевидно, «является ipsissima vox Иисуса» (подробно см.: Jeremias 1971: 67–73; ср. Dunn 1989: 26–28; об обращении «мой [наш] небесный Отец» с примерами из талмудической литературы см.: Klausner 1926: 377–378; ср. обращение к Богу как «мой Отец» уже в древней иудейской молитве 4Q372; fr. 1) и которое Иисус использовал в своих частых молитвах, было подхвачено первыми христианами (даже теми, кто Иисуса не видел и не знал еще записанных евангелий) и стало основой их молитвы, обращенной к Отцу (ἄββα ὁ πατήρ *Римл* 8.5; *Гал* 4.6).

роду<sup>30</sup>, а лишь подчеркивал свое доверительное к нему отношение, свою близость с ним как близость отца и сына<sup>31</sup>; он был просто убежден в том, что своими словами и делами, приведшими его к крестной смерти, он исполняет волю Бога<sup>32</sup>.

Иисус, согласно синоптикам, считал себя *пророком* (идушим по стопам ВЗ пророков)<sup>33</sup> и *учителем*<sup>34</sup> и, по всей видимости, не претендуя на то, чтобы стать/быть/называться Мессией<sup>35</sup> (но, возможно, уверенный в своем избранни-

<sup>30</sup> Это хорошо видно из следующего высказывания Иисуса, возразившего на обращение к нему «благой учитель» словами: «Никто не благ, только один Бог» (οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἶς ὁ θεός *Мк* 10.17–18; *Лк* 18.18–19; *Мф* 19.16–17). Ср. также слова Иисуса на кресте, подчеркивающее его полную зависимость от Бога: «Боже мой, для чего ты оставил меня?» (*Мк* 15.34; *Мф* 27.46; цитата из *Псал* 21.2), или сказанное им в Гефсиманском саду: «Авва Отче, ты все можешь (πάντα δυνατά σοι), пронеси эту чашу мимо меня...» (*Мк* 14.36; *Мф* 26.39); см. о том, что о «конце света» не знает никто, «ни Сын, а (только) один Отец» (*Мк* 13.32; *Мф* 24.36). Ср. «Like every Pharisaic Jew he believed in the *absolute unity of God* <...>. Nor did he regard himself as Son of God in the later Trinitarian sense; for a Jew to believe such a thing <...> is quite inconceivable, it is *wholly contradictory to the belief in the absolute unity*» (Klausner 1926: 377; курсив мой. — А.Х.).

<sup>31</sup> Именно этот смысл вложен в слова притчи о сыне в *Мк* 12.6 (ср. *Мф* 11.27 / *Лк* 10.22): «...никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына...». Иисус «thought that he had been especially commissioned to speak for God, and this conviction was based on a *feeling of personal intimacy with the deity*» (Sanders 1993: 239; курсив мой. — А.Х.).

<sup>32</sup> См. слова его молитвы, обращенные к Отцу, подчеркивающие полную зависимость Иисуса от него: «...но не то, чего хочу я, а то, чего хочешь ты» (*Мк* 14.36 и пар.); о том, что эта молитва не была изобретена автором *Мк* (ведь Иисус молился в саду без свидетелей), а принадлежит самому Иисусу см. (Jeremias 1971: 138; Casey 1958: 255).

<sup>33</sup> Слова Иисуса о себе как о «пророке»: *Мк* 6.4; *Мф* 23.34; сл.; *Лк* 13.33; слова других о нем как о пророке: *Мк* 6.15; 8.27 и пар.; *Мф* 21.11, 46 (...εις προφήτην αὐτὸν εἶχον; ср. ту же фразу об Иоанне в *Мф* 14.5); *Лк* 7.16 (προφήτης μέγας); 24.19 (...προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ; ср. *Деян* 7.22 о Моисее: δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις; *Втор* 18.15, 18); Петр говорит об Иисусе как о пророке (*Деян* 3.22). См.: «...it seems to have been description (т.е. „пророк“) he himself preferred» (Vermes 1973: 99); «Rather, I suggest that Jesus was seen as, and saw himself as, a prophet...» (Wright 1996: 163); «He was powerfully aware of the divine spirit at work in him, as in prophets of former days» (ibid. 162); ср., однако, со ссылкой на *Лк* 11.32 и 16.16: «*Jesus's self-understanding, message, and actions cannot be contained within dimensions of the prophetic category*» (Schnelle 2009: 148; курсив автора). Заметим, что Павел, обращавшийся к иной, нежели синоптики, аудитории, нигде не называет Иисуса пророком.

<sup>34</sup> О себе Иисус говорит как об «учителе» (διδάσκαλος *Мк* 14.14 и пар.), ученики (*Мк* 4.38; 9.38; 10.17 и пар.; роῦβί *Мк* 9.5; 11.21; *Мф* 26.25) и даже оппоненты (*Мф* 8.19; 12.38) называют его «учителем» (ср. *Мк* 1.21 и пар.); Иосиф Флавий также говорит о нем как о «мудром муже» и «учителе» (σοφὸς ἀνὴρ <...> διδάσκαλος ἀνθρώπων *Ant.* 18.63); даже если эта фраза и принадлежит самому Иосифу, то дальнейшее утверждение о том, что «он был Христом» (ὁ χριστὸς οὗτος ἦν), совершенно немислимо под пером иудейского автора и, бесспорно, является позднейшей христианской вставкой; подробно см. (Mason 2003: 225–236). См.: «Jesus was to it (т.е. синоптической традиции) a *teacher and prophet*» (Bultmann 1951: 33; курсив мой. — А.Х.; Caird 2002: 356–358, раздел «Teacher»).

<sup>35</sup> Сам Иисус синоптиков не называет себя Христом («Es ist aber nicht glaublich, dass Jesus während seines irdischen Lebens jemals die Bezeichnung „der Messias“ als Beiname getragen habe» (Dalman 1898: 248–249); «Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädiat erscheint, halte ich für Gemeindegerygma» (Käsemann 1954: 150); ср. Conzelmann 1957: 281; Sanders 1993: 241: «The passages in the synoptics <...> make it doubtful that Jesus used this term of himself»; Vermes 2012: 76: «We know that Jesus did not greatly care about being called the Messiah»; ср. *Ин* 4.25–26). В ряде высказываний понятия «Христос» (= Мессия; греч. χριστός — перевод арам. *mashiha*, т.е. «мессия») и «Сын Бога» поставлены в один ряд (*Мф* 16.16 и *Ин* 6.69 в исповедании Петра: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ...; ср. в *Мк* 8.29 простое: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς), но даже на прямой вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, сын Бога?», Иисус не дает прямого ответа (*Мф* 26.63–64; ср. *Лк* 22.70); ср. *Мк* 14.62, с утвердительным ответом: ἐγὼ εἶμι (хотя ряд рукописей *Мк*, очевидно, приспособившись к *Мф* 26.64 и *Лк* 22.7, дает чтение: σὺ εἶπας ὅτι..., «ты сказал, что я»); это утверждение можно, кажется, объяснить тем, что в арамейском оригинале высказывания стояла фраза *'mrt*, имевшая значение уклончивого ответа («ein verhülltes „Nein“»), которую автор *Мк* (или его предшественник) не понял и передал ее формой недвусмысленного согласия (так в подробном комментарии к этому пассажиру, Cullmann 1963: 118–120); если в оригинале ответ был утвердительным без обиняков, то остается не понятным, поче-

честве<sup>36</sup>), проповедовал учение не о себе и своем Сыновстве, а об искренней вере,

му *Мф* (ср. 23.10) и *Лк* не сохранили этого прямого утверждения (ср. Catchpole 1971 о том, что фразы и в *Мф*, и в *Лк* «affirmative in content»: 226); здесь нужно вспомнить и о том, что никто из учеников не присутствовал на суде над Иисусом (о недостатке свидетелей очевидцев при этом и других событиях, связанных с последними днями Иисуса см.: Conzelmann 1967: 38), поэтому в достоверности ответа, будь то утвердительного или отрицательного, можно сомневаться; ср. «As evidence for Jesus' view of himself it (т.е. *Мк* 14.62) can be unhesitatingly dismissed» (Casey 1958: 256). О том, что в современной Иисусу иудейской традиции «помазанниками» (высший титул для человека) могли быть пророки, священники и цари (следовательно, у каждого из этих «помазанников» были разные функции), о том, что христианская традиция с самых ранних пор приписала Иисусу именно «царское» помазание как потомку царя Давида (см. *Римл* 1.3: «от семени Давида по плоти...»; *Мк* 10.47; ср. обетование ангела Марии в *Лк* 1.32: «...и даст ему Господь Бог трон Давида, отца его» и др.), и о том, что «Jewish literature that is earlier than Jesus, or contemporary with him, does not offer a single definition of the word „Messiah“» см. (Sanders 1993: 240–243; ср. Vermes 1973: 129–159). Очевидно, титул «Мессия»/«Христос», который быстро вытеснил все остальные, превратившись в часть имени собственного («Иисус Христос» без артикля), впервые применили к Иисусу ученики после его смерти (и воскресения), когда уверенность в его скором возвращении и царствовании стала sine qua non христианской веры; ср. (Cullmann 1963: 135): «Wo die Bezeichnung „Christus“ zum Eigennamen wird, da ist dies ein Zeichen, daß der spezifisch jüdische Messiasgedanke wieder zurücktritt. Diese Entwicklung mag sich insbesondere auf dem Boden der hellenistischen Gemeinden vollzogen haben, wo kein messianisches Interesse im ursprünglichen Sinne vorhanden war»; «the term „Christ“ was applied to Jesus only after his death and Resurrection...» (Casey 2010: 457); о том, что в *Мк* Иисус еще довольно редко («verhältnismäßig selten») назван Христом/Мессией и что гораздо чаще это обозначение встречается в *Мф*, *Лк* и *Деян*, см. *ibid.*; ср. Schnackenburg 1965: 63 о том, что католические исследователи («sämtliche katholische Exegeten») убеждены в том, «daß der Glaube der Urkirche an Jesus den *Messias* und *Gottessohn* ein festes Fundament in der *Selbstaussagen* und dem *gesamten Verhalten Jesu* (des „historischen Jesus“) besitzt» (курсив мой. — *A.X.*): «It is quite certain that in his own lifetime Jesus became accepted by many — not just by Peter (см. *Мк* 8.29) — as the Messiah» (Flusser 1968: 103); «...the primary factor in the application of the title Son of God to Jesus by the church was the conviction regarding his status as the Messiah» (Longenecker 1970: 96).

<sup>36</sup> Подчеркивал ли сам Иисус свое *избранничество*, применяя к себе титул «сын человека» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; у синоптиков более 60 раз, причем только в устах Иисуса; все случаи упоминания см.: Manson 1967: 213), тем самым отождествляя себя с υἱὸς ἀνθρώπου в апокалиптическом видении Даниила, т.е. с тем загадочным персонажем, который «в конце времен» придет «на небесных облаках наподобие сына человека», которому будет «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки ему служили» и «вечное царство которого не преидет» (ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφραθήσεται *Дан* 7.13–14; то, что в этом пассаже сочетание ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, «наподобие сына человека», подразумевает не какую-то мессианскую личность, а является собирательным обозначением Израиля, который в конце концов восстанет и уничтожит своих врагов, было не раз отмечено: «an apocalyptic symbol for Israel...», Black 1978: 9 и др.), или это отождествление родилось в христианской традиции уже после «воскресения», когда верующие, испытавшие шок после позорной казни и смерти учителя и напряженно ожидая его скорого возвращения (παρουσία; слово только у *Мф*), «идущего на облаках в славе» (*Мк* 13.26; *Мф* 25.31; *Лк* 21.27), поставили знак равенства между ним и «сыном человека» из книги Даниила (ср. в *Деян* 7.55–56 видение Стефана, который «увидел славу Божию и Иисуса, стоящего по правую руку от Бога, и сказал: „Вижу небеса раскрытые и Сына Человека, стоящего по правую руку от Бога“»; ср. *Лк* 22.69)? Второе решение представляется более вероятным; ср. «...this re-interpretation of the concept was done not by Jesus himself but by the Church *ex eventu*» (Bultmann 1951: 31); «Allusions to Da. 7.13 on the lips of Jesus might be secondary additions by the primitive community» (Colpe 1972: 429; Perrin 1967: 173 сл.; Higgins 1980: 78 и др., хотя в защиту «[of] the authenticity of the verse (т.е. *Лк* 21.27 и пар.) as a saying of Jesus» см.: Marshall 1978: 777). В сочетании ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, не засвидетельствованном в греческом за пределами Библии, мы имеем дело с калькой арамейского сочетания *bar (a)nāsh(ā)* = евр. *ben 'adam* (*Ис* 8.5; ср. *Ис* 79.18 = 80.18 LXX υἱὸς ἀνθρώπου), где сочетание без артикля имело «einen poetischen Kollektivbezug zu „Israel“» (Schenk 1997: 25), которое при правильном переводе на греч. должно было бы означать не «сын человека», а просто «человек» (ὁ ἀνθρώπος; ср. *Мк* 2.27–28, где ἀνθρώπος и υἱὸς ἀνθρώπου являются синонимами) и которое в арам. часто выступало как эквивалент местоимения 1-го лица («я»); в этом значении, не несущем в его устах, помоему, еще никаких богословских коннотаций (см., например, *Мф* 8.20 и *Лк* 9.58 = *Q*; *Мф* 11.19 и *Лк* 7.34 = *Q*); это сочетание мог использовать в своих речах и сам Иисус (или, по крайней мере, так выглядели его слова на арамейской почве; ср. вопрос Иисуса: «За кого почитают меня (με) люди?» в *Мк* 8.27 = *Лк* 9.18, что в *Мф* 16.13 имеет вид: «За кого почитают люди сына человека?»). Однако Иисус синоптиков не всегда отождествляет себя с апокалиптическим «сыном человека» и иногда, кажется, противопоставляет себя ему

которая «может сдвинуть гору»<sup>37</sup>, о любви к Богу и ближнему<sup>38</sup>, о конце света, буду-

как какому-то другому персонажу; так в *Мк* 8.38 он говорит: «Ибо кто постыдится *меня* <...>, того постыдится и *Сын человека*, когда придет в славе Отца...» (= *Лк* 9.26; ср. вариант в *Мф* 10.32, где «сын человека» изменено на «я»; ср. *Лк* 12.8 с противопоставлением «я» и «сын человека»); *Мф* 19.28, где «я» противопоставлено «сыну человека» (ср. *Лк* 22.28–30); это противопоставление пытался устранить Jeremias (Jeremias 1971: 263), говоря, что в этих пассажах Иисус не противопоставляет себя «сыну человека» и имеет в виду «nicht zwei verschiedene Gestalten», а различает «zwischen seiner Gegenwart und dem status exaltationis. <...> er ist noch nicht der Menschensohn, aber er wird zum Menschensohn erhöht werden». Как могло «эволюционировать» это понятие, завися от понимания источника тем или иным автором, видно на примере речения Иисуса: «Все грехи и богохульства будут отпущены сынам человеческим (τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων = τοῖς ἀνθρώποις *Мф* 12.31)», кроме богохульства на Духа святого (*Мк* 3.28), которое в *Мф* 12.32 и *Лк* 12.10 (= *Q*) получило вид: «Всякому, кто скажет против Сына человека (κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), простится, а тому, кто скажет против Духа, не простится»; эта редакция полностью исказила смысл первоначального речения... Так или иначе, но в *НЗ* υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου не противопоставлялось υἱὸς τοῦ θεοῦ (см. примеч. 27), и только в посленовозаветное время эти понятия стали «to designate the human and divine natures respectively in a „two-nature“ Christology» (Moule 1977: 23). Из необозримой литературы, посвященной этому по-прежнему до конца не объясненному понятию, назову лишь некоторые значительные работы, отражающие различные взгляды на проблему (в подробности которых невозможно вникнуть в этом примечании): Dalman 1898: 191–219; Vielhauer 1963: 134 («...kein synoptisches Menschensohnwort gehe auf Jesus selbst zurück»); Manson 1967: 211–234 («The problems raised by the use of this phrase are among the most complex and difficult in New Testament study»); Jeremias 1971: 245–263; Colpe 1972; Vermes 1973: 160–191; id., 1982 (с подробным обзором литературы); Moule 1977: 11–22; Black 1978; Higgins 1980; Collins 1992 (понятие в современном Иисусу иудаизме: *Дан*, *1Енох*, *4Езра*); Schenk 1997; Casey 2008. Заметим, наконец, что Павел нигде не использует это сочетание.

<sup>37</sup> «Имейте веру в Бога» (*Мк* 11.22) и «все возможно верующему» (*Мк* 9.23) — вот лейтмотив учения Иисуса: ἔχετε πίστιν θεοῦ, и тогда гора сможет свергнуться в море (*Мк* 11.22–23 и *Мф* 21.21 = *Q*); даже вера «с горчичное зерно» может передвинуть гору (*Мф* 17.20 и *Лк* 17.6 = *Q*; ср. *Мк* 11.13–14, 20–22); самый ранний отголосок этого образа находим уже у ап. Павла, когда он говорит о вере, которая «может переставлять горы» (здесь вера занимает по отношению к «любви» — см. след. примеч. — второе место: *1Кор* 13.2), и эти сходные изречения позволяют утверждать, что перед нами подлинные слова Иисуса, который, говоря о вере, имел в виду, конечно, не «веру в него», т.е. «веру в Иисуса» (*Мф* 18.6: πιστεῦτεν εἰς ἐμέ — гапакс у синоптиков; «is clearly secondary», Perrin 1967: 139, примеч. 1; то же чтение в некоторых рукописях *Мк* 9.42, вместо абсолютного πιστεῦτεν, обязано, скорее всего, поздней унификации с *Мф* 18.6), а веру в Бога. Для Иисуса Иисус был «чудотворцем и целителем», функция, которая являлась непренным атрибутом пророка (см. примеч. 33), или «человека Бога» (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ *3Цар* 17.18; *4Цар* 1.9; подробно см.: Vermes 1973: 24–25; 63–66; Casey 2010: 237–280), но все его исцеления и чудеса были удачными лишь благодаря вере самого исцеляемого (*Мк* 5.35 и пар.; *Мк* 10.52 и пар.: «Вера твоя спасла тебя...»); там же, где эта вера отсутствовала, он мог терпеть неудачу в своих делах («И не смог здесь [т.е. в Галилее] совершить никакого чуда <...> из-за их неверия» (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν, *Мк* 6.5–6; ср. *Мф* 13.58). Со временем он стал восприниматься как «божественный чудотворец»: так исцеление дочери Иаира, находившейся «при смерти» (ἐσχάτως ἔχει *Мк* 5.23), превращается в ее воскрешение из мертвых (ἀπέθανεν, *Лк* 8.53; ср. *Мф* 9.24); ср. также воскрешение сына вдовы из Наина, и в ответ на это люди признают Иисуса «великим пророком» (προφήτης μέγας *Лк* 7.14–15; без параллелей в *НЗ*, но ср. о Елисее в *4Цар* 4.33–35). О том, что Иисус, действительно, «исцелил многих» (*Мк* 1.34; 3.10), а реальность случаев религиозного исцеления (т.е. под воздействием веры), кажется, ни у кого не вызывают теперь сомнения, ср. «Although we cannot, today, reconstruct a single authentic healing or exorcism narrative from the tradition we have, we are none the less entitled to claim that the emphasis upon the faith of the patient, or his friends, in that tradition is authentic» (Perrin 1967: 137).

<sup>38</sup> Все библейские заповеди (*Мк* 10.19; ср. *Исх* 20.12–17) Иисус свел к двум, легшим в основу его проповеди: «Господь Бог наш — Господь единый (εἰς ἑστίν), возлюби Господа Бога твоего всем сердцем» (*Мк* 12.29–30 и пар.; см. *Втор* 6.4–5 в примеч. 16) и «возлюби ближнего, как самого себя» (*Мк* 12.31; *Мф* 22.39; *Лк* 10.27; см. *Лев* 19.18; ср. *Мих* 6.8). В том, что эти предельно кратко сформулированные требования, понятные каждому правоверному иудею (поэтому и книжник говорит Иисусу в ответ: «Истину ты сказал, учитель...» *Мк* 12.32), являются verba ipsissima самого Иисуса, нет сомнения: ведь уже Павел, писавший поколением-двумя раньше, чем авторы синоптических евангелий, знал, что в основе этического учения Иисуса лежал наказ «возлюбить ближнего» и что одна эта заповедь уже содержала в себе все другие («не убей» и т.д.: *Римл* 13.9–10 и *Гал* 5.14). О том, что современные Иисусу иудеи стремились свести многочисленные библейские заповеди к небольшому их числу («a small number of all-inclusive precepts») см. с примерами (Vermes 2003: 41).



щем суде, наступлении царства Бога<sup>39</sup> и воскресении мертвых<sup>40</sup>. Так или иначе, но

<sup>39</sup> Иисус был, очевидно, уверен в неминуемом и скором наступлении того, что он называл «царством Бога», призывая в начале своей общественной проповеди покаяться, ибо «приблизилось (ἤγγικεν) царство Бога» (Мк 1.15; в Мф 4.17 и повсюду: «царство небес»); ср. наказ ученикам: «...проповедуйте, что приблизилось царство Бога» (Мф 10.7; Лк 10.9–10) или его уверения, что это будет так скоро, что некоторые, еще не успев умереть, увидят «царство Бога, пришедшее в силу» (Мк 9.1 и пар.; ср. Мф 10.23), но как именно Иисус представлял себе содержание этого понятия (должно ли это произойти на земле? на небе? или и тут, и там?), мы не знаем из-за отсутствия описания «царства» в *НЗ* сочинениях (при этом очевидно, что он не соотносил его наступление с каким-то новым политическим устройством Израиля, как это было у пророков: *Иер* 23.5 сл.; *Дан* 7.2 сл.); ср. «It is harder to say positively what Jesus meant by „kingdom of God“. Intensive efforts over the last hundred years to define the phrase have left the issue more confused rather than clearer» (Sanders 1993: 169); «not being an abstract thinker, <...> Jesus abstained from defining the Kingdom of God <...>, and chose rather to delineate it in colourful parables and similitudes. God's Kingdom is compared to this worldly realities, although, strikingly, never to anything connected with politics or warfare» (Vermees 2012: 40; об этом понятии в контексте иудейской культуры см. *ibid.* 40–43). Видимо, и не в последнюю очередь, наступление этого «царства» он связывал с внутренним преобразованием и обновлением самого человека: «Возлюби Господа Бога <...>, возлюби ближнего своего, как самого себя...», и, соблюдая эти заповеди, ты окажешься на пороге «Царствия Бога» (οὐ μακρὰν <...> ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Мк 12.29–34 и пар.); ср. «...Ибо царство Бога внутри вас [ἐντὸς ὑμῶν]: Лк 17.21). Впрочем, это высказывание, не имеющее соответствий у других синоптиков, могло принадлежать не самому Иисусу, а автору Лк или тому источнику, из которого он черпал (см. примеч. 24); ср. не зависящее от синоптиков *ЕвФом*, *log.* 3: «Царство внутри вас, и (вместе с тем) оно вне вас»; или *ibid.*, *log.* 113, где на вопрос учеников: «Когда придет Царство», Иисус отвечает: «Царство Отца распространено на земле, но люди его не видят». Для Иисуса «царство Бога» (βασιλεία τοῦ θεοῦ; разумеется, не в каком-то территориальном и временном смысле, а в смысле вечного и безраздельного господства Бога; см. [Dalman 1898: 75 сл.] — «it is primarily the living of a life of *complete loyalty to God and unquestioning obedience to his will here and now*. The core of all that Jesus teaches about the Kingdom is the immediate apprehension and acceptance of *God as King of his own life*. <...> In the light of this unique devotion and loyalty to the heavenly King all the words of Jesus concerning the heavenly Kingdom are to be interpreted» (Manson 1967: 161; курсив мой. — *А.Х.*); подробно с разным пониманием проблемы см. (Schweitzer 1967; Perrin 1967: 54–108; Sanders 1993: 169–188); перечень всех упоминаний (около 100 случаев) понятия «царство» у синоптиков см. (Wright 1996: 663 сл.). На вопрос, связывал ли сам Иисус наступление царства с наступлением «конца света» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος; тема, излюбленная у автора Мф. 13.40, 49; 24.3; 28.20, но у других синоптиков отсутствующая), т.е. каким-то мировым катаклизмом, мы не знаем ответа, но ожидание Божьего наказания за совершенные грехи, когда в его огне «будет истреблена вся земля» (ср. ἐν πυρὶ <...> κατακαλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ *Совф* 3.9), и наступления после этого счастливого «царства Бога», когда разноязычные народы пойдут за иудеями, говоря: «Мы услышали, что с вами Бог» (*Зах* 8.22–23), было известно иудаизму с ранних пор («it became a firm article of Jewish faith»: Moore 1997: 373); наступления этого царства, возвещенного уже древними пророками, ожидал тогда не один Иисус, разделяя эту веру со своими современниками и земляками (см. об Иосифе Аримафейском Мк 15.43; Лк 23.51; ср. *Псал* 17.3); об апокалиптических ожиданиях, сопровождавших иудейское общество, начиная с древнейших пророков, на протяжении всей его истории и часто обостренных политическими событиями, подробнее см. (Schweitzer 1967: 1–73); ср. также иудейское, написанное гекзаметром апокалиптическое сочинение (около сер. I в. до н.э., очевидно, в Египте; подробнее см.: Buitenwerf 2003: 124–130), в котором говорится, что после наказания Богом неверных и суда над ними (καὶ κρίσις αὐτοῖς ἔσεται ἐκ μεγάλου θεοῦ καὶ πάντες ὀλοῦνται *Sib. Or.* III.669 сл.) наступает царство, когда «все сыны великого Бога (= иудеи) будут жить в мире и радости (υἱοὶ δ' αὐτοῦ μεγάλου θεοῦ <...> ἄπαντες ἡσυχίως ζήσουσ' εὐφραίνόμενοι), которые даст им Создатель...» и т.д. (*ibid.* III.702 сл.).

<sup>40</sup> Кажется, эта вера еще отсутствовала у иудеев в древности (например, *Псал* 87.11–12 LXX и т.п.); другие примеры см. (Porter 1999: 57 сл.); «One cannot find any concrete indication of Jewish belief in any form of resurrection before 200 B.C.» (Endsjø 2009: 123); ср. «Воскреснут мертвые, пробудятся находящиеся в гробах...»: ἀναστήσονται οἱ νεκροί, ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις...: *Исаия* 26.19; о том, что главы 24–27 не принадлежат древнейшему слою сочинения, а, возможно, относятся к III–II вв., см. (Eissfeldt 1964: 437), но ко времени ближе к рубежу эпох она уже хорошо известна: «И многие из спящих на пространстве земли воскреснут (ἀναστήσονται), одни для вечной жизни, другие для поругания...» (*Дан* 12.2; «the only clear reference» к какой-то форме существования после смерти в Библии: Sanders 1993: 44); «боящиеся Господа воскреснут для жизни вечной (ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον), и будет их жизнь в свете Господа

вера в состоявшееся воскресение Иисуса (сразу после его смерти оказавшаяся краеугольным камнем христианского учения<sup>41</sup> церковных общин<sup>42</sup>) в традиции синоптиков была основана на убеждении в том, что он гораздо больше, чем простой пророк<sup>43</sup>; однако нигде у них мы не находим веры в то, что Иисус по природе был богом.

и никогда не закончится» (*ПсалСол* 3.12); «царь мира воскресит (ἀναστήσει) нас, умерших <...>, для вечной жизни» (...εἰς αἰώνιον ἀναβιώσιν ζωῆς *2Мак* 7.9; ср. *ibid.* 12.44–45), и Иисус, сам верящий в это и солидарный в этой вере с фарисеями (*Мф* 23.3), ссылается на *Исх* 3.6, давая свои пояснения, отсутствующие в *ВЗ* тексте (*Мк* 12.26–27 и пар.); подробно о частых спорах фарисеев и саддукеев о «воскресении» (см. примеч. 18) с многочисленными примерами из талмудической литературы см. (Strack–Billerbeck 1956: 892–897); ср. также: «The primary eschatological doctrine of Judaism is the resurrection, the revivification of the dead» (Moore 1997: II–III, 379); «the Israelite who denies that the resurrection is revealed in the Torah has no lot in the World to Come» (*ibid.* I.86); «Für einen Pharisäer war, wie für die jüdische Volksfrömmigkeit des 1. Jahrhunderts allgemein, der Glaube an den die Toten (in der Endzeit) auferweckenden Gott tragende Glaubensüberzeugung» (Stuhlmacher 1970: 29–30). Однако в каком виде произойдет это воскресение (будет ли тело воскресшего человека точно таким же, каким было при этой жизни, или оно будет иного качества) иудейские тексты не говорят. Павел же, спрашивая: «Как восстанут мертвые? В каком теле они придут?» (*1Кор* 15.35), сам недвусмысленно заявляет, что всеобщее воскресение произойдет не в этой физической плоти; ее качество будет иным, ибо «плоть и кровь не могут наследовать царства Бога, и тление не получает в наследство нетление...» (οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ: *ibid.* 15.50 сл.), «так и воскресение мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении <...>; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (...σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν: *ibid.* 15.42, 44); подробнее см. ч. 2.

<sup>41</sup> Возникновение этой веры (*Мк* 16.6; *Мф* 28.6; *Лк* 24.6; *Ин* 20.5 сл.; *Римл* 4.24–25; *1Кор* 15.3–4, 12–14; *2Кор* 5.15 и т.д.) относится ко времени не намного позднее смерти Иисуса (если не сразу после нее), ведь еще задолго до написания синоптических евангелий Павел уже знал (ок. 54–55 гг.) традицию (по его словам, «то, что я сам получил» от других) о «его воскресении на третий день» и о его явлении Кифе (т.е. Петру), потом двенадцати (говоря о «двенадцати», знал ли Павел рассказ о предательстве Иуды?), затем более чем пятистам братьям, Иакову и т.д. (*1Кор* 15.3–8), да и сам Павел, не видевший Иисуса при жизни, искренне верил в то, что и ему явился воскресший «Иисус, Господь наш» (*1Кор* 9.1; 15.8; ср. *Деян* 9.3–8; 22.6–8; 26.12–18, а также *2Кор* 12.2–5). Находящийся в разных вариантах во всех евангелиях рассказ о явлении воскресшего Иисуса разным ученикам (Марии Магдалине, еще двум ученикам, а затем одиннадцати: *Мк* 16.9–14; обоим Мариям, затем одиннадцати: *Мф* 28.9, 16; двум ученикам на пути в Еммаус, затем одиннадцати: *Лк* 24.15–16, 31, 36; Марии, апостолам: *Ин* 20.14 сл) предвзвешивается рассказом о «пустой могиле» (этой традиции Павел или не знал, или сознательно опустил ее как не имеющую для него значения), и именно на этих свидетельствах покоится вера в воскресение (заметим, что нет ни одного свидетельства о явлении Иисуса тем, кто к его кругу не принадлежал). О том, что сам Иисус вполне мог предвидеть свои будущие страдания и мученическую смерть, см. (Хосроев 2018: 26–27, примеч. 39), но в его уверенности в своем собственном воскресении «на третий день» (*Мк* 8.31 и пар. ср. *Мк* 14.28 и пар., *Мк* 14.58; *Мф* 12.40; *Ин* 2.19, 22) можно сомневаться (ср. *Осия* 6.2: ἐν τῇ τρίτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται). Это предсказание не понимали даже ученики, спрашивая его: «Что означает воскреснуть из мертвых?» (τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστήναι *Мк* 9.9–10). Более того, узнав о состоявшемся воскресении, они «не поверили» (οὐκ ἐπίστευσαν *Мк* 16.13–14), встретив же воскресшего Иисуса и не узнав его, они рассказали ему о его же смерти и распятии, посетовав при этом: «А мы-то надеялись, что он и есть тот, который должен избавить Израиль» (*Лк* 24.21; ср. *Ин* 20.8–9); иными словами, они даже не предполагали возможности его воскресения. В конечном счете «the resurrection is not strictly speaking, part of the story of the historical Jesus (см. примеч. 23), but rather belongs to the aftermath of his life» (Sanders 1993: 276).

<sup>42</sup> Его воскресение, хотя и по-разному понятое (см. пред. примеч.) в церковном христианстве, является залогом и основанием будущего всеобщего воскресения мертвых (*1Фесс* 4.13–17; *1Кор* 15.16–23; *Ин* 14.3). Но на обочинах этого магистрального пути было множество и таких христиан, которые, исповедуя ту или иную разновидность докетизма, считали, что, раз страдания и смерть Христа были *лишьмыми* (см. примеч. 12–13), его плоть не нуждалась в воскресении, а следовательно, нет и не будет никакого (буквально понятого) «воскресения плоти»; подробнее см. ч. 2.

<sup>43</sup> Современный исследователь так определил основные религиозные положения, которые придали раннему христианству собственное, отличное от иудаизма, лицо: «Set against mainstream Judaism, three distinctive teachings secured recognizable identity for the Christian movement: the Kingdom of God; the crucified, risen and exalted Messiah; and the *Parousia* or second coming of Christ» (Vermees 2012: 76).

Представления синоптиков об Иисусе (оставляя в стороне рассказ *Мф* и *Лк* о непорочном зачатии) в общем и целом идут в одном русле с представлением евионитов<sup>44</sup>, которых более поздние церковные полемисты, прежде всего из-за их отказа признавать божественную природу Иисуса<sup>45</sup>, уже считали еретиками и которые, продолжая (как и большинство первых христиан) соблюдать иудейские обычаи и обряды<sup>46</sup>, учили, что отцом Иисуса был Иосиф<sup>47</sup>, Иисус был обычным человеком<sup>48</sup>, «пророком истины»<sup>49</sup>, а «Сыном Бога» он стал из-за соблюдения Закона<sup>50</sup> и своей добродетельной жизни, «по избранничеству», когда на него при крещении в виде голубя сошел Христос (он же и Дух) и надел на себя Иисуса, Бог-Отец не рождал

<sup>44</sup> Об этой разновидности иудео-христианства (от евр. *'eb<sup>h</sup>uḏnīm* «нищие» = *πτωχοί*, частое у синоптиков; этим словом называли себя и последователи Учителя праведности в кумранской общине: *IQpHab.* 12.3, 6; Vermes 2012: 85–86), которая, по словам Епифания, возникла после падения Иерусалима (*Pan.* 30.2.7), т.е. после 70 г., и примерно в то же время, когда писались синоптические евангелия, подробнее см. Daniélou 1958: 68–76 («Il est constitué par des Juifs qui se sont ralliés au Christ, mais qui ont vu seulement en lui *les plus grand des Prophètes, non le fils de Dieu*»: 68; курсив мой. — *A.X.*); ср. Хосроев 2016: 63, примеч. 213; 142, примеч. 608; 143, примеч. 613; 178–179, примеч. 758; собрание древних свидетельств о евионитах: Klijn–Reinink, 1973, 19–43; 74–79, 104 сл. О родстве учения евионитов и Керинфа (о нем см. Хосроев 2016: 178–182) говорят многие ересиологи (Iren., *Adv. haer.* I.26.1–2; Hipp., *Ref.* VII.35.1; X.22.1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 3).

<sup>45</sup> Ср. возражение Иринея учению евионитов: «Как же они (= евиониты) могут спастись, если тот, который совершил их спасение на земле, не является (для них) Богом?» (*quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est?*: *Adv. haer.* IV.33.4); они «не принимают соединения Бога и человека (*unitiōnem Dei et hominis*) <...> и не хотят понять, что Дух святой сошел на Марию <...>, поэтому и рожденное — это Сын высшего Бога (*filius altissimi Dei*), Отца всего... (*ibid.* V.1.3). Примерно так же возражает им и Епифаний, вооруженный уже Никейским исповеданием веры (см. примеч. 12): «Мы же утверждаем, что (Иисус Христос) — это Бог, пришедший с неба и остававшийся <...> в чреве девы Марии, чтобы от девственного чрева полностью принять на себя плотское вочеловечивание...» (*...θεὸν αὐτὸν λέγομεν ἅπ' οὐρανοῦ ἐλθόντα καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου Μαρίας <...> παραμεμνηκότα, ὅπως τελείως ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας τὴν ἔνσαρκον ἐνανθρώπησιν ἑαυτῶ <...> οἰκονομήσῃ*: *Pan.* 30.27.1).

<sup>46</sup> Жизнь по Закону, обрезание, очистительные обряды, поклонение Иерусалиму как «дому Бога» (Iren., *Adv. haer.* I.26.2; ср. Hipp., *Ref.* VII.34.1–2). Первые христиане продолжали придерживаться иудейской ритуальной практики (обрезание, молитвы в храме и т.п.); см. с примерами из *H3*: Vermes, 2012, 62–63 («...the leaders of the Jesus movement thought as Jews, lived as Jews, and shared the aspirations of their fellow Jews»: *ibid.* 81); ср. оправдание Павла перед иудеями в Риме: «Не сделал я ничего противного отцовским обычаям» (*οὐδὲν ἐναντίον <...> τοῖς ἔθεσιν τοῖς πατράσις*: *Деян* 28.17).

<sup>47</sup> ...σπέρματος ἀνδρός, τοὔτέστιν τοῦ Ἰωσήφ (*Pan.* 30.2.2; ср. οἱ Ἐβιοναῖοι ἐξ Ἰωσήφ γεγεννησθαὶ φάσκουσιν Iren., *Adv. haer.* III.21.1; греч. текст Eus., *H.E.* V.8.10). В подтверждение этого они пользуются своей урезанной (ἡκρωτηριασμένῳ) версией евангелия *Мф* (*εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου*), которое они называют «Еврейским» (*Ἑβραϊκόν*) и которое, с устранением из текста родословия Иисуса и ему сопутствующего (т.е. *Мф* 1–2), начинается с рассказа о появлении Иоанна Крестителя (*Pan.* 30.13.2; 14.3); о том, что евиониты пользуются *только* (*solo*) *Мф*, см. Iren., *Adv. haer.* III.11.7; ср. Eus., *H.E.* III.27.4 (*μόνον*).

<sup>48</sup> ...τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι (*Pan.* 30.14.4); ср. цитируемые Епифанием слова этого евангелия: «Был некий муж по имени Иисус...» (*ἐγένετο τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς...*, *ibid.* 30.13.2); евиониты «утверждают, что он был человеком (*ἄνθρωπον*), подобно остальным» (Hipp., *Ref.* VII.34.2). О вере евионитов, что Иисус был «простым человеком» (*nudum hominem*), а не «Сыном Бога» (*id est non et dei filium*), хотя и был «в чем-то славнее пророков» (*plane prophetis aliquid gloriosiore*), говорит и Тертуллиан (*Carn. Christ.* 14.5); ср. Eus., *H.E.* III.27.2.

<sup>49</sup> ...τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας <...> αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον (*Pan.* 30.8.5–6) (Longenecker 1970: 32 сл.).

<sup>50</sup> «Они говорят, что Иисус был оправдан (*δεδικαιώσθαι*), исполнив Закон, и потому называют его (не только) Иисусом, но и Христом Бога (*Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὀνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν*), что никто (до него) Закон не исполнил» (Hipp., *Ref.* VII.34.1).

его<sup>51</sup>. Источники почти не говорят о том, как евиониты верили в воскресение Иисуса, но можно думать, что если бы их вера отличалась в этом вопросе от церковной, то полемисты непременно бы это отметили<sup>52</sup>. Одно из главных отличий евионитов от церковных христиан заключалось еще и в том, что они категорически не признавали апостола Павла<sup>53</sup>. О нем и пойдет речь во ч. 2 этой статьи.

## Сокращения

ВЗ — Ветхий Завет

НЗ — Новый Завет

JSNT — Journal for the Study of the New Testament

JTS — Journal of Theological Studies

NHC — рукописи из Nag Хаммади

NHS — Nag Hammadi Studies

NT — Novum Testamentum

NTS — New Testament Studies

VC — Vigiliae Christianae

ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

## Гностические тексты

*АпИн* — «Апокриф Иоанна» (NHC II.1; III.1; BG 2)

*1АпокИак* — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (NHC V.3)

*АпокПетр* — «Апокалипсис Петра» (NHC VII.3)

<sup>51</sup> ...διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἤκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ (*Pan.* 30.18.6); ...κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἤκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς. οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννησθαι... (ibid. 30.16.3); ...εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν (ibid. 30.3.6). Впрочем, о том, что учение евионитов было далеким от единообразия (одни признавали, что Иисус был рожден от Девы, а другие считали, что его рождение было таким же, как и у прочих людей), см. Orig., *Cels.* V.61; ему вторит Евсевий, добавляя, что ни те, ни эти «не признают, что он, предвечно существующий, был Богом, Словом и Премудростью» (προὔπαρχειν αὐτὸν θεόν, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν, *H.E.* III.27.3); ср. Eriph., *Pan.* 30.3.3–6 (без особого доверия к свидетельству) о том, что некоторые из них утверждают, что Христос происходит свыше и, будучи духом, был создан прежде всего (ἄνωθεν <...> ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα), и «приходит он сюда, когда пожелает» (ὅτε βούλεται); столь же подозрительным, противоречащим остальным свидетельствам, является утверждение Иеронима (ок. 404 г.) о том, что евиониты, «которых еще называют назареями (Nazaraeos)», «верят в Христа, Сына Бога (in Christum, filium Dei), рожденного от девы Марии <...>, который пострадал при Понтии Пилате и воскрес (resurrexit). <...> Они хотят быть и иудеями, и христианами, но они ни иудеи, ни христиане» (nec Iudaei sunt, nec Christiani, *Epist.* 112.13); в чем именно состояло их «иудейство», из этого свидетельства не видно.

<sup>52</sup> Беглое упоминание встречается у Евсевия: евиониты (помимо того, что соблюдали субботу), «подобно нам, праздновали воскресные дни в память спасительного воскресения (ταῖς δ' αὐτὴν κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλου: Eus., *H.E.* III.27.5; ср. иное чтение: τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως); Никифор Каллист лишь повторяет это свидетельство (...εἰς μνήμην τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως; *Eccl. hist.* III.13: PG 145, 924A); другое упоминание вскользь находим у Епифания, когда он говорит об одной из разновидностей евионитов: Христос «пришел в последние дни и надел на себя то же тело Адама (т.е. тело плоти), явился людям, был распят, *восстал* и восшел (на небо)» (...ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν *Pan.* 30.3.5).

<sup>53</sup> «Апостола Павла отвергают, называя его отступником от Закона» (apostatam legis: Iren., *Adv. haer.* I.26.2 = ἀποστάτην τοῦ νόμου; Eus., *H.E.* III.27.4); Orig., *Cels.* V.66 (не признают посланий Павла); Eriph., *Pan.* 28.16.8–9 (обвиняли Павла в том, что он был сыном греческих родителей и т.п.).

- ЕвИуд* — «Евангелие Иуды» (CodTch 3)  
*ЕвФом* — «Евангелие от Фомы» (NHC II.2)  
*Мелх* — «Мелхиседек» (NHC IX.1)  
*ПослПетр* — «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2 и CodTch 1)  
*Прот* — «Трехобразная Протенная» (NHC XIII.1)  
*2СлСиф* — «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2)

## Литература

- Еланская 2001 — Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, пер. с коптского и коммент. А.И. Еланской. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2001.
- Пономарев 2007 — Пономарев А.В. Докетизм // Православная энциклопедия. 2007. Т. 15. М.: Православная энциклопедия. С. 573–575.
- Хосроев 1991 — Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Хосроев 2014 — Хосроев А.Л. «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17). Введение, перевод, коммент. // Письменные памятники Востока. 2014. № 1 (вып. 20). С. 5–30.
- Хосроев 2014а — Хосроев А.Л. Другое благовестие. «Евангелие Иуды». Исследование, перевод и коммент. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2016 — Хосроев А.Л. Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Хосроев 2017 — Хосроев А.Л. «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2). Перевод, введение и примеч. // Письменные памятники Востока. 2017. № 2 (вып. 29). С. 5–46.
- Хосроев 2018 — Хосроев А.Л. О слове  $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$  (λουτρον? βαπτισμα?) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 1 (вып. 32). С. 17–52.
- Allison 1998 — Allison D.C. Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Barrett 1978 — Barrett C.K. The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2 ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Black 1978 — Black M. Jesus and the Son of Man // JSNT. 1978. Vol. 1. P. 4–18.
- Boismard 1953 — Boismard M.-E. Constitué Fils de Dieu (Rom. I, 4) // Revue Biblique. 1953. Vol. 60. P. 5–17.
- Borg–Wright 2007 — Borg M.J., Wright N.T. The Meaning of Jesus: Two Visions. 2 ed. New York: HarperCollins, 2007.
- Brankaer–Bethge 2007 — Codex Tchacos. Texte und Analysen / Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).
- Brook 1912 — Brooke A.E. A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. Edinburgh: T&T Clark, 1912.
- Brown 1983 — Brown R.E. The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority // NTS. 1987. Vol. 33. P. 321–343.
- Brox 1984 — Brox N. “Doketismus” — eine Problemanzeige // ZKG. 1984. Vol. 95. S. 301–314.
- Buitenwerf 2003 — Buitenwerf R. Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Bultmann 1951 — Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. 1. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951.
- Caird 2002 — Caird G.B. New Testament Theology / Compiled and Edited by L.D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Casey 1958 — Casey R.P. The Earliest Christologies // JTS. 1958. Vol. 9. P. 253–277.

- Casey 2010 — *Casey M.* Jesus of Nazareth. An Independent Historical Account of His Life and Teaching. London: T&T Clark, 2010.
- Catchpole 1971 — *Catchpole D.R.* The Answer of Jesus to Caiaphas // NTS. 1971. Vol. 17. P. 213–226.
- Collins 1992 — *Collins J.J.* The Son of Man in First-Century Judaism // NTS. 1992. Vol. 38. P. 448–466.
- Colpe 1972 — *Colpe C.* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου // Theological Dictionary of the New Testament. 1972. Vol. 8. P. 400–477.
- Conzelmann 1967 — *Conzelmann H.* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge / Hrsg. von Fr. Vierung. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967. S. 35–54.
- Cross 1997 — The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. by F.L. Cross. 3 ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Cullmann 1963 — *Cullmann O.* Die Christologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963.
- Dalman 1898 — *Dalman G.* Die Worte Jesu. Bd. 1. Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Daniélou 1958 — *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai: Desclée & Co., 1958.
- Davies 1962 — *Davies J.G.* The Origins of Docetism // Studia Patristica. 1962. Vol. VI. P. 13–35.
- Deissmann 1908 — *Deissmann A.* Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1908.
- Dodd 1946 — *Dodd C.H.* The Johannine Epistles. New York et al.: Harper & Row, 1946.
- Dunn 1989 — *Dunn J.D.G.* Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2 ed. London: SCM Press Ltd, 1989.
- Dunn 1998 — *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Cambridge: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998.
- Dunn 2006 — *Dunn J.D.G.* Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. 3 ed. London: SCM Press, 2006.
- Dunn–McKnight 2005 — The Historical Jesus in Recent Research / Ed. by Dunn J.D.G. and McKnight S. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Eissfeldt 1964 — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3, neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- Endsjø 2009 — *Endsjø D.Ø.* Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Fitzmyer 2008 — *Fitzmyer J.A.* First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32).
- Flusser 1969 — *Flusser D.* Jesus. New York: Herder and Herder, 1969.
- Foster 2010 — *Foster P.* The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Fuchs 1957 — *Fuchs E.* Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus: Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über “Jesus von Nazareth” // ZThK. 1957. Vol. 54. S. 117–156.
- Hahn 2011 — *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Hengel 1975 — *Hengel M.* Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- Hengel 1977 — *Hengel M.* Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. London: SCM Press Ltd, 1977.
- Higgins 1980 — *Higgins A.J.B.* The Son of Man in the Teaching of Jesus. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Hurtado 2003 — *Hurtado L.W.* Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2003.

- Hurtado 2005 — *Hurtado L.W.* How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Company, 2005.
- Jeremias 1971 — *Jeremias J.* Neutestamentliche Theologie. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.
- Jeremias 1984 — *Jeremias J.* Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Junod-Kaestli 1983 — *Acta Iohannis. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli.* Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2).
- Käsemann 1954 — *Käsemann E.* Das Problem des historischen Jesus // ZThK. 1954. Vol. 51. No. 2. S. 125–153.
- Käsemann 1980 — *Käsemann E.* Commentary on Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980.
- Kelly 1980 — *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980.
- Klausner 1926 — *Klausner J.* Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching. New York: The Macmillan Co., 1926.
- Klijn-Reinick 1973 — *Klijn A.F.J., Reinink G.J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973.
- Koschorke 1978 — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Kümmel 1970 — *Kümmel W.G.* Introduction to the New Testament. London: SCM Press Ltd, 1970.
- Lalleman 1995 — *Lalleman P.J.* Polymorphy of Christ // The Apocryphal Acts of John / Ed. J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publ. House, 1995. P. 97–118.
- Lalleman 1998 — *Lalleman P.J.* The Acts of John: A Two-stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven: Peeters, 1998.
- Leenhardt 1995 — *Leenhardt F.J.* L'Épître de Saint Paul aux Romains. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995.
- Longenecker 1970 — *Longenecker R.N.* The Christology of Early Jewish Christianity. Naperville: Alec R. Alleson Inc., 1970.
- Macquarrie 1988 — *Macquarrie J.* Jesus Christus VII: Dogmatisch // Theologische Realenzyklopaedie. 1988. Bd. 17. S. 42–62.
- Manson 1967 — *Manson T.W.* The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Marshall 1978 — *Marshall I.H.* The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Exeter: The Paternoster Press, 1978.
- Martin 1995 — *Martin D.B.* The Corinthian Body. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Mason 2003 — *Mason S.* Josephus and the New Testament. 2 ed. Peabody Mass.: Hendrickson Publ., 2003.
- Moo 1996 — *Moo D.J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996.
- Moore 1997 — *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997.
- Moule 1977 — *Moule C.F.D.* The Origin of Christology. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Nock 1972 — *Nock A.D.* “Son of God” in Pauline and Hellenistic Thought // A.D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World. II / Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1972. P. 928–939.
- Opitz 1934 — *Athanasius Werke.* Bd. 3, 1, Lief. 1–2: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens 318–328 / Hrsg. von G. Opitz. Berlin: Walter de Gruyter, 1934.
- Pearson 1975 — *Pearson B.A.* Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6). P. 145–154.
- Perrin 1967 — *Perrin N.* Rediscovering the Teaching of Jesus. London: SCM Press LTD, 1967.

- Pollard 1970 — *Pollard T.E.* Johannine Christology and the Early Church. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Porter 1999 — *Porter S.E.* Resurrection, the Greeks and the New Testament // Resurrection / Ed. by S.E. Porter et al. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999 (JSNT, Suppl. Series 186). P. 52–81.
- Richter 1971, 1972 — *Richter G.* Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium // NT. 1971. Vol. 13. S. 81–126; 1972. Vol. 14. S. 257–276.
- Ristow 1964 — Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung / Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964.
- Salmon 1877 — *Salmon G.* Docetae, Docetism // A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine / Ed. by W. Smith and H. Wace. Vol. 1. A–D. London: John Murray, 1877. P. 865–870.
- Sanders 1993 — *Sanders E.P.* The Historical Figure of Jesus. Allen Lane: The Penguin Press, 1993.
- Schenk 1997 — *Schenk W.* Das biographische Ich-Idiom “Menschensohn” in den frühen Jesus-Biographien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Schnackenburg 1965 — *Schnackenburg R.* Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München: Kösel-Verlag, 1965.
- Schnelle 2009 — *Schnelle U.* Theology of the New Testament / Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Schoeps 1964 — *Schoeps H.-J.* Der historische Jesus und der kerygmatische Christus // Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung / Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964. S. 87–92.
- Schweitzer 1967 — *Schweitzer A.* Reich Gottes und Christentum / Hrsg. v. U. Neuenschwander. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- Slusser 1981 — *Slusser M.* Docetism: A Historical Definition // Second Century. 1981. Vol. 1. No. 3. P. 163–172.
- Stauffer 1948 — *Stauffer E.* Die Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948.
- Strack-Billerbeck 1956 — *Strack H.L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus. München: C.H. Beck'sche Verlag, 1956.
- Stroumsa 1981 — *Stroumsa G.* Polymorphie divine et transformations d'un mythe: L'«Apocryphon de Jean» et ses sources // VC. 1981. Vol. 35. P. 412–435.
- Stuhlmacher 1970 — *Stuhlmacher P.* “Das Ende des Gesetzes”: Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie // ZThK. 1970. Vol. 67. S. 14–39.
- Stuhlmacher 1973 — *Stuhlmacher P.* Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie // ZThK. 1973. Vol. 70. S. 365–403.
- Theißen 2003 — *Theißen G.* Jesus und seine historisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesus Forschung // Id., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. S. 295–308.
- Tröger 1977 — *Tröger K.-W.* Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos. 1977. N.F. XIX. S. 45–52.
- Veilleux 1986 — La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4) / Texte établi et présenté par A. Veilleux. Québec: Les Presses de l'université Laval, 1986 (BCNH. Section “Textes”, 17).
- Vermes 1973 — *Vermes G.* Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels. London: Collins, 1973.
- Vermes 1982 — *Vermes G.* Der Gebrauch von *br nš* / *br nš'* im Jüdisch-Aramäischen // M. Black. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. Stuttgart: Kohlhammer. 1982. P. 310–328.
- Vermes 2003 — *Vermes G.* Jesus in His Jewish Context. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Vermes 2012 — *Vermes G.* Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea. New Haven; London: Yale University Press, 2012.



- Vielhauer 1963 — *Vielhauer Ph.* Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz E. Tödt und Eduard Schweizer // *ZThK.* 1963. Vol. 60. S. 133–177.
- Wahlde 2015 — *Wahlde U.C.* von. Gnosticism, Docetism, and the Judaism of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters. London [et al.]: Bloomsbury, 2015.
- Weigandt 1961 — *Weigandt P.* Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg. 1961.
- Weiss 1917 — *Weiss J.* Das Urchristentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- Wilken 1984 — *Wilken R. L.* The Christians as the Romans Saw Them. New Haven; London: Yale University Press, 1984.
- Wolfson 1962 — *Wolfson H.A.* Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. 1. Third printing, revised. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Wright 1996 — *Wright N.T.* Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Wright 2003 — *Wright N.T.* The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Young 1977 — *Young F.A.* Cloud of Witnesses // The Myth of God Incarnate / Ed. by J. Hick. London: SCM Press Ltd, 1977. P. 13–47.

## References

- Allison, Dale C. *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet.* Minneapolis: Fortress Press, 1998 (in English).
- Barrett, C. Kingsley. *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* 2 ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978 (in English).
- Black, Matthew. “Jesus and the Son of Man”. *JSNT*, 1978, vol. 1, pp. 4–18 (in English).
- Borg, Marcus J. and Wright, Nicholas T. *The Meaning of Jesus: Two Visions.* 2 ed. New York: HarperCollins, 2007 (in English).
- Brankaer, Johanna u. Bethge, Hans-Gebhard. *Codex Tchacos. Texte und Analysen.* Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161) (in German).
- Brooke, Alan England. *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles.* Edinburgh: T&T Clark, 1912 (in English).
- Brown, Raymond E. “The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority”. *NTS*, 1987, vol. 33, pp. 321–343 (in English).
- Brox, Norbert. “‘Doketismus’ — eine Problemanzeige”. *ZKG*, 1984, vol. 95, pp. 301–314 (in German).
- Buitenwerf, Rieuwerd. *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting.* Leiden–Boston: Brill, 2003 (in English).
- Bultmann, Rudolph. *Theology of the New Testament.* Vol. 1. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951 (in English).
- Caird, George Bradford. *New Testament Theology.* Compiled and edited by L.D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 2002 (in English).
- Casey, Robert Pierce. “The Earliest Christologies”. *JTS*, 1958, vol. 9, pp. 253–277 (in English).
- Casey, Maurice. *Jesus of Nazareth. An Independent Historical Account of His Life and Teaching.* London: T&T Clark, 2010 (in English).
- Catchpole, David R. “The Answer of Jesus to Caiaphas”. *NTS*, 1971, vol. 17, pp. 213–226 (in English).
- Collins, John J. “The Son of Man in First-Century Judaism”. *NTS*, 1992, vol. 38, pp. 448–466 (in English).
- Colpe, Carsten. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Theological Dictionary of the New Testament, 1972, vol. 8, pp. 400–477.
- Conzelmann, Hans. *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten.* Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge. Hrsg. von Fr. Vierung. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, pp. 35–54 (in German).

- Cross, Frank Leslie. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3 ed. by E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1997 (in English).
- Cullmann, Oscar. *Die Christologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963 (in German).
- Dalman, Gustav. *Die Worte Jesu*. Bd. 1. Einleitung und wichtige Begriffe. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Daniélou, Jean. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Tournai: Desclée & Co., 1958 (in French).
- Davies, John Gordon. "The Origins of Docetism". *Studia Patristica*, 1962, vol. VI, pp. 13–35 (in English).
- Deissmann, Adolph. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1908 (in German).
- Dodd, Charles Harold. *The Johannine Epistles*. New York et al.: Harper & Row, 1946 (in English).
- Dunn, James D.G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2 ed. London: SCM Press Ltd, 1989 (in English).
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Cambridge: W.B. Eerdmans Publ. Company, 1998 (in English).
- Dunn, James D.G. *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 3ed. London: SCM Press, 2006 (in English).
- Dunn, James D. and McKnight, Scot (ed.). *The Historical Jesus in Recent Research*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005 (in English).
- Eissfeldt, Otto. *Einleitung in das Alte Testament*. 3., neubearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964 (in German).
- Elanskaia, Alla. *Izrecheniia egipetskikh ottsov*. Pervod s kopt. i komm. 2 izd. [Sayings of Egyptian Fathers. Translated from Coptic and Commented. 2 ed.] St. Petersburg: Aleteia, 2001 (in Russian).
- Endsjø, Dag Øistein. *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan, 2009 (in English).
- Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2008 (The Anchor Yale Bible, Vol. 32) (in English).
- Flusser, David. *Jesus*. New York: Herder and Herder, 1969 (in English).
- Foster, Paul. *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*. Leiden–Boston: Brill, 2010 (in English).
- Fuchs, Ernst. "Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus: Eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über 'Jesus von Nazareth' ". *ZThK*, 1957, vol. 54, pp. 117–156 (in German).
- Hahn, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (in German).
- Hengel, Martin. *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975 (in German).
- Hengel, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. London: SCM Press Ltd, 1977 (in English).
- Higgins, Angus John B. *The Son of Man in the Teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (in English).
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2003 (in English).
- Hurtado, Larry W. *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids: W.B. Erdmans Publ. Company, 2005 (in English).
- Jeremias, Joachim. *Neutestamentliche Theologie*. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971 (in German).
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (in German).
- Junod, Eric and Kaestli, Jean-Daniel. *Acta Iohannis*. Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2) (in French).

- Käsemann, Ernst. "Das Problem des historischen Jesus". *ZThK*, 1954, vol. 51, no. 2, pp. 125–153 (in German).
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980 (in English).
- Kelly, John Norman D. *Early Christian Doctrines*. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980 (in English).
- Khosroyev, Alexandr L. *Aleksandriiskoe hristianstvo po dannim tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity as Reflected in Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. *Drugoje blagovestie II. Hristianskie gnostiki II–III vv.: ih vera i sochineniia* [A Different Gospel II. Christian Gnostics of the 2nd–3rd Centuries: Their Beliefs and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. "O slove  $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$  (λουτρον? βαπτισμα?) vo *2SISif* 58.15–16 (NHC VII.2) i o rannehristianskom 'kreschenii' ". Part I [A Commentary on the Word  $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$  (λουτρον? βαπτισμα?) in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (NHC VII.2) and Early Christian "Baptism" Generally]. *Pismennye pamiatniki Vostoka*, 2018, tom 15, vol. 1 (issue 32), pp. 17–52 (in Russian).
- Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*. New York: The Macmillan Co., 1926 (in English).
- Klijn, Albertus Frederik J. and Reinink, G.J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden: Brill, 1973 (in English).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Kümmel, Werner Georg. *Introduction to the New Testament*. London: SCM Press Ltd, 1970 (in English).
- Lalleman, Pieter J. *Polymorphy of Christ. The Apocryphal Acts of John*. Ed. J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos Publ. House, 1995, pp. 97–118 (in English).
- Lalleman, Pieter J. *The Acts of John: A Two-stage Initiation into Johannine Gnosticism*. Leuven: Peeters, 1998 (in English).
- Leenhardt, Franz Jehan. *L'Épître de saint Paul aux Romains*. 3e éd. Genève: Labor et Fides, 1995 (in French).
- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: Alec R. Alleson Inc., 1970 (in English).
- Macquarrie, John. "Jesus Christus VII: Dogmatisch". *TRE*, 1988, Bd. 17, pp. 42–62 (in German).
- Manson, Thomas Walter. *The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967 (in English).
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Exeter: The Paternoster Press, 1978 (in English).
- Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995 (in English).
- Mason, Steve. *Josephus and the New Testament*. 2 ed. Peabody Mass.: Hendrickson Publ., 2003 (in English).
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publ. Comp., 1996 (in English).
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Vol. I–III. Peabody: Hendrickson, 1997 (in English).
- Moule, Charles Francis D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 (in English).
- Nock, Arthur Darby. "'Son of God' in Pauline and Hellenistic Thought". In: Id., *Essays on Religion and the Ancient World*. II. Ed. by Z. Stewart. Cambridge: Harvard University Press, 1972, pp. 928–939 (in English).
- Opitz, Hans-Georg (Hrsg.). *Athanasius Werke. Bd. 3, 1, Lief. 1–2: Urkunden zur Geschichte des arisanischen Streites 318–328*. Berlin: Walter de Gruyter, 1934 (in German).

- Pearson, Birger A. *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi*. Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of P. Labib. Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6). pp. 145–154 (in English).
- Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: SCM Press LTD, 1967 (in English).
- Pollard, T.E. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 (in English).
- Porter, Stanley E. “Resurrection, the Greeks and the New Testament”. Resurrection. Ed. by S.E. Porter et al. Sheffield: Scheffield Academic Press, 1999 (JSNT, Suppl. Series 186) pp. 52–81 (in English).
- Richter, Georg. “Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium”. *NT*, 1971, vol. 13, pp. 81–126; 1972, vol. 14, pp. 257–276 (in German).
- Ristow, Helmut et al. *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964 (in German).
- Salmon, George. “Docetae, Docetism. A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrine”. Ed. by W. Smith and H. Wace. Vol. 1. A–D. London: John Murray, 1877, pp. 865–870 (in English).
- Sanders, Ed Parish. *The Historical Figure of Jesus*. Allen Lane: The Penguin Press, 1993 (in English).
- Schenk, Wolfgang. *Das biographische Ich-Idiom “Menschensohn” in den frühen Jesus-Biographien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (in German).
- Schnackenburg, Rudolf. *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*. München: Kösel-Verlag, 1965 (in German).
- Schnelle, Udo. *Theology of the New Testament*. Transl. by M.E. Boring. Grand Rapids: Baker Academic, 2009 (in English).
- Schoeps, Hans-Joachim. “Der historische Jesus und der kerygmatische Christus”. *Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. v. H. Ristow u. K. Matthiae. Berlin: Evangelische Verlag, 1964, pp. 87–92 (in German).
- Schweitzer, Albert. *Reich Gottes und Christentum*. Hrsg. v. U. Neuenschwander. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967 (in German).
- Slusser, Michael. “Docetism: A Historical Definition”. *Second Century*, 1981, vol. 1, no. 3, pp. 163–172 (in English).
- Stauffer, Ethelbert. *Die Theologie des Neuen Testaments*. 4. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948 (in German).
- Strack, Hermann. L. und Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus*. München: C.H. Beck’sche Verl., 1956 (in German).
- Stroumsa, Gedaliahu. “Polymorphie divine et transformations d’un mythe: L’ ‘Apocryphon de Jean’ et ses sources”. *VC*, 1981, vol. 35, pp. 412–435 (in French).
- Stuhlmacher, Peter. “Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie”. *ZThK*, 1973, vol. 70, pp. 365–403 (in German).
- Stuhlmacher, Peter. “‘Das Ende des Gesetzes’: Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie”. *ZThK*, 1970, vol. 67, pp. 14–39 (in German).
- Theißen, Gerd. “Jesus und seine historisch-kritischen Erforscher. Über die Menschlichkeit der Jesus Forschung”. Id., *Jesus als historische Gestalt*. Beiträge zur Jesusforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 295–308 (in German).
- Tröger, Kurt-Wolfgang. “Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten”. *Kairos*, 1977, N.F. XIX, pp. 45–52 (in German).
- Veilleux, Armand. *La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4)*. Texte établi et présenté. Québec: Les Presses de l’université Laval, 1986 (BCNH. Section “Textes”, 17) (in French).

- Vermes, Geza. *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973 (in English).
- Vermes, Geza. *Jesus in His Jewish Context*. Minneapolis: Fortress Press, 2003 (in English).
- Vermes, Geza. *Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea*. New Haven–London: Yale Univ. Press, 2012 (in English).
- Vielhauer, Philipp. “Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz E. Tödt und Eduard Schweizer”. *ZThK*, 1963, vol. 60, pp. 133–177 (in German).
- Wahlde, Urban C. von. *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century. The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*. London [et al.]: Bloomsbury, 2015 (in English).
- Weigandt, Peter. *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, 1961 (in German).
- Weiss, Johannes. *Das Urchristentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917 (in German).
- Wilken, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven–London: Yale University Press, 1984 (in English).
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 1. Third printing, revised. Cambridge: Harvard University Press, 1962 (in English).
- Wright, Nicholas Thomas. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996 (in English).
- Wright, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003 (in English).
- Young, Frances. *A Cloud of Witnesses. The Myth of God Incarnate*. Ed. by J. Hick. London: SCM Press Ltd, 1977, pp. 13–47 (in English).

## On Docetic Christology in Early Christianity. Part 1.

(Pis'mennye pamyatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp.27–53)  
Received 07.03.2018.

Alexander L. Khosroyev

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

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

Key words: docetism, early Christianity, New Testament, Christian authors, Gnostic texts.

About the author:

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