

привлекательной с точки зрения современного научного подхода. Она станет несравненно более живой и действенной с точки зрения эффективного внедрения ее в жизнь.

*священник Димитрий Юревич
(МДА)*

УЧЕНИЕ О БОГОДУХОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Задача доклада — указать проблемы современных библейских исследований в России, напрямую связанные с учением о богодухновенности Священного Писания, и наметить пути к их решению через формулировку святоотеческого понимания богодухновенности.

С вопросом о богодухновенности напрямую связаны две острые проблемы современной библеистики в России. Первая — это аргументированный и всесторонний православный ответ на научную гипотезу, безраздельно господствовавшую больше столетия в немецкой, а затем и во всей западной библеистике со второй половины XIX века. Она известна как документарная теория происхождения Пятикнижия или теория Графа и Велльгаузена; в XX веке было предложено много ее модификаций.

Вторая проблема — это вопрос о месте и значении изучения святоотеческой экзегезы Писания наряду со ставшим уже стандартным филологическим и историческим анализом библейского текста, столь богато разработанным западной школой библеистики и ныне активно используемым отечественными исследователями.

Весьма аргументированно отвергнутая русскими дореволюционными учеными, теория Графа-Велльгаузена неожиданно получила поддержку в среде русских эмигрантов. На ее стороне выступил ученый, известный более как историк Церкви, А. В. Карташев. В своей актовой речи от 13 февраля 1944 года, произнесенной в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, он однозначно призвал полностью и безоговорочно принять все выводы той части библейской критики, которая базируется на теории Графа-Велльгаузена.

Внимательное чтение речи А. В. Карташева позволяет понять причины такого призыва. Будучи блестящим историком и активно используя критический метод по отношению к историческим документам человеческого происхождения, он не преодолел искушения перенести этот, плодотворный в гуманитарных науках, метод на Священное Писание, имеющее совершенно другое происхождение.

В речи А. В. Карташева почти нет аргументов в пользу теории Графа-Велльгаузена. Точнее, основных и важнейших — всего два. Первый — это попытка доказать позднюю датировку Пятикнижия, крайне важный для документарной гипотезы тезис, рассмотрение которого выходит за рамки доклада. Второй — желание по-новому сформулировать понятие о богодухновенности Священного текста для более свободной работы с ним ¹.

¹ *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. С. 66.

Отвергая теорию Графа-Велльгаузена, дореволюционные исследователи указывали на то, что она изначально построена на нецерковных принципах: на отрицании традиционного понимания *богодухновенности* Священного Писания (почему ее последователей и называли в дореволюционной литературе *отрицательными* библейскими критиками) и на построении гипотетической «истинной» истории Израиля, которая, предположительно, развивалась эволюционным путем, да еще и по гегелевской схеме «тезис — антитезис — синтез».

А. В. Карташев в своей речи, справедливо отвергая механистическое вербальное понимание богодухновенности, во-первых, неверно приписывает его ранним церковным авторам. Он говорит: «На эту магическую идею [т. е. Св. Писания как «продиктованного» с неба. — Д. Ю.] сбивались ранние писатели. Иустин Философ уподоблял богодухновенность действию смычка на цитре, и Афинагор — вдуванию звуков во флейту»². Во-вторых, чтобы избежать указанного порочного вербализма, ученый предлагает свое понимание богодухновенности, а именно — выдвигает оригинальную идею о «богочеловеческом характере библейского слова», пытаясь провести параллель между халкидонской формулировкой о природах в Лице Иисуса Христа и понятием богодухновенности³.

Вопрос о соотношении божественного и человеческого в момент богодухновенного акта, к сожалению, не может быть сведен к аналогии с формулировкой халкидонского ороса. Во-первых, по причине того, что состояние богодухновенности не было постоянным и неизменным. Нам хорошо известны случаи, когда священные авторы впадали в прегрешения и были даже наказуемы, но потом милуемы Богом (ярчайший пример — святой пророк Давид и составленный им 50-й псалом). Дальнейшая аналогия будет уж совсем неуместна в силу того, что Господь Иисус был во всем подобен нам, кроме греха, и воипостазировал человеческую природу в свою Божественную ипостась, чего не может быть в акте богодухновенности.

Как же смотрит на этот вопрос святоотеческая традиция?

Чтобы перейти к положительному раскрытию учения о богодухновенности на анализе святоотеческой мысли, вполне уместно рассматривать *богодухновенность Священного Писания в двух аспектах*: с одной стороны, как особый вдохновенный акт, момент создания священным автором текста, и, с другой стороны, *богодухновенность как отличительное свойство самого текста Священного Писания* на протяжении его существования в истории.

Акт богодухновенности. Мужья апостольские не пытаются понять сам процесс богодухновенного творчества, что мы видим у писателей следующей эпохи жизни Церкви — апологетов. Называя Св. Писание «словом Божиим», «словом Господа», «истинными глаголами Св. Духа» (свт. Климент Римский) и в подобных выражениях, мужья апостольские, однако, не были сторонниками вербализма⁴. Это видно из их достаточно свободного отношения к тексту Писания (особенно у свв. ап. Варнавы и Иустина Философа), который они часто передают своими словами, пытаясь донести до читателя *смысл*, а не *букву* сказанного. При этом они признают высший авторитет не только самих идей, но и содержащего их текста⁵. Они, как и позже апологеты, были противниками экстатической теории вдохновения, согласно кото-

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 73.

⁴ Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. Т. I. Ч. 1. С. 288, 302.

⁵ Там же. С. 288.

рой священный автор не осознает содержания того, что через него вещает Св. Дух, и считали, что пророки понимали смысл своих предсказаний. Косвенное указание на это находим у св. ап. Варнавы: «...но так как могут сказать, — пишет он, — что Христос есть Сын Давида, то опасаясь этого и зная заблуждение грешников, *сам Давид говорит: „Господь сказал Господу моему: седи одесную Меня, доколе Я положу врагов Твоих в подножие ног Твоих“* (Послание, 12). Прямое указание имеется у св. Иустина Философа: пророки, говорит он, «одни знали и возвестили людям истину, не боясь и не стыдясь никого, не увлекаясь славой, но говоря только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа» («Диалог», 7)⁶.

Предложенное апологетами решение вопроса может смутить неподготовленного исследователя и привести к ложному выводу о том, что они разделяли вербальное учение в его высшей степени, когда господствующее воздействие Святаго Духа почти полностью поглощает авторскую самостоятельность священных авторов, и те становятся такими же орудиями Божества, как флейта или лира в руках музыканта⁷. Действительно, апологеты называют Моисея, Илию и Исаию — «органами Божественного Духа». Вот яркая фраза из Иустина Философа: «Мы не должны думать, что изречения пророков произошли от людей, которые были вдохновлены, но — от божественного Слова, Которое двигало их» («Апология», I, 36).

Однако в этом и подобных высказываниях апологетов нет учения о вербальном механическом вдохновении. Например, согласно Феофилу Антиохийскому, священные авторы *сначала* овладевали премудростью, а *потом* излагали ее: «Были люди, — пишет он, — исполненные Св. Духа и истинные пророки, самим Богом вдохновленные и умудренные, которые получили свыше ведение, святость и праведность. Они то удостоились чести быть органами Божиими и сосудами премудрости от Бога, по которой они говорили о сотворении мира и о всем прочем» («К Автолику», II, 9)⁸.

Некоторая односторонность в формулировках и акцентах в учении о богодухновенности у церковных авторов II века была связана с их апологетической деятельностью, с их ответом на вызов современной им ситуации. Они боролись против гностических теорий, с одной стороны, и отражали происходившие от предрассудков нападки языческой общественности на христиан — с другой. Для этой борьбы было необходимо показать *божественное* происхождение как ветхозаветной, так и христианской религии; поэтому важно было подчеркнуть *божественное* происхождение священной библейской письменности. Вот почему апологеты делают сознательный акцент на идее о тесной, внутренней, органической связи между мыслью Божественного Откровения и ее выражением в слове у священных писателей⁹.

Удачные формулировки творческого акта богодухновенности можно найти у свт. Иоанна Златоуста. С одной стороны, он говорит, что Библия — это божественное Писание, в котором дана людям неизреченная божественная песнь, роса Св. Духа, божественные мысли и слова, а священных писателей называет живыми одушевленными орудиями Божиими, через которые беседует с людьми Бог, вещает Св. Дух. *Выраженные священными авторами мысли суть мысли Самого Бога, а их изречения — произведения не человеческого ума, а божественной благодати*¹⁰. С другой

⁶ Там же. С. 289.

⁷ Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум, 1901, т. I, ч. 1, с. 564.

⁸ Там же. С. 573.

⁹ Там же. С. 563.

¹⁰ Леонардов Д. С. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. №3. С. 354.

стороны, Священное Писание — книга, написанная *для людей* и в приспособлении к *человеческим возможностям* понять Откровение в соответствии с конкретным временем и местом, под влиянием внешних исторических условий. В свое время Ориген утверждал одинаковые *происхождение* и *авторитет* двух Заветов; Златоуст же, напротив, признает *единство их происхождения* от Бога, но выше ставит авторитет новозаветных писаний. Константинопольский архиепископ немало говорит о *личностном участии священных авторов* в деле написания библейских книг.

Аналогично и блаж. Августин, с одной стороны, сравнивал священных писателей с руками, записывающими то, что диктует Бог, но с другой — учил, что при составлении библейских книг они следовали определенному плану и порядку мыслей, что последующие писатели пользуются трудами предшествующих и дополняют их¹¹. Уместно вспомнить и слова Папия Иерапольского о том, что св. ап. Марк записал события евангельской истории не в их точном порядке, а по определенному плану, но при этом все же не погрешил¹².

Таким образом, путем даже краткого анализа святоотеческого учения библейская богодухновенность в смысле особого творческого акта может быть описана как особое воздействие благодати Святого Духа на библейского автора, которое открывает ему истины о Боге и Его отношении к миру, о человеке и домостроительстве Божьем ко спасению человека, а также побуждает священного писателя выразить эти истины на конкретном языке, в определенных культурных условиях и в конкретной исторической обстановке, с тем чтобы по-возможности полнее раскрыть их народу Божию.

Это понимание позволяет устранить смущающую многих проблему: могли ли сами писатели Ветхого Завета понимать идеи относительно будущего Мессии и Его царства, если такое понимание существенно возвышалось над общим уровнем народа Израилева, по своей грубости и жестоковейности нуждавшемся в возвещении строгого монотеизма? Уже один из первых христианских авторов, св. Игнатий Богоносец, называя священных писателей «обоженными» людьми, подчеркивал, что они вдохновлялись знанием о вочеловечении Сына Божия¹³. А свт. Иоанн Златоуст именно в таком несоответствии, разрыве между просвещенным Божией благодатью умом пророка, усвоившим возвышенные и иногда даже необъяснимые для человека истины, с одной стороны, и общенародной невысокой религиозной культурой, грубостью и неопытностью слушателей — с другой, видел одну из *причин неудобовразумительности* некоторых мест Писания, особенно Ветхого Завета. И хотя священные авторы используют человеческие приемы речи для описания божественных свойств (антропоморфизмы и антропофатизмы), в силу *ограниченности человеческого языка* нам и донныне не все понятно в таинственных видениях пророков. Таким образом, именно желание и необходимость священных авторов *приспосабливаться* к немощи и ограниченности слушателей и является, согласно Златоусту, одной из причин трудности для понимания многих мест Ветхого Завета¹⁴. *Прикровенность же пророчеств* Ветхого Завета о мессианских временах Златоуст объясняет тем, что до их исполнения должно было пройти еще много времени. Как Моисей

¹¹ Леонардов Д. С. Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум. 1907. №4. С. 457.

¹² Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. Т. I. Ч. 1. С. 301.

¹³ Там же. С. 297.

¹⁴ Леонардов Д. С. Учение святителя Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. №4. С. 436.

имел покрывало на своем лице, сойдя к народу с горы Синайской, так и пророчества, будучи непонятными вплоть до своего исполнения, должны были иметь словесное покрывало в виде ветхозаветного закона. Но эта прикровенность была и остается полезной для читателей Писания, чтобы они употребляли усилие к его уразумению и стремились к его исследованию¹⁵.

Сформулированное святоотеческое понимание богодухновенности противоречит допускаемой как теорией Графа-Велльгнаузена, так и А. В. Карташевым идее использования священными авторами народных мифов, легенд, сказаний и эпосов при формулировке божественных истин. Из этой идеи отрицательные критики делают вывод о недостоверности повествований Пятикнижия о сотворении мира, патриархах и древних временах. Но верующий ум, исповедующий, согласно Никео-Царьградскому Символу веры, что «Святой Дух говорил через пророков», с легкостью может понять, каков именно источник знания Моисея об этих событиях — это не мифы или легенды народов древности, а Божественное Откровение. Такое понимание прочно засвидетельствовано в традиции самой ранней Церкви: «Слово Божие повествует через Моисея об Иакове, внуке Авраама», — замечает Иустин Философ («Диалог с Трифоном иудеем», 58); Феофил Антиохийский указывает, что именно пророческое вдохновение Св. Духа открыло священному автору о сотворении мира («К Автолику», II, 9). По Златоусту, Моисей в своей истории происхождения неба и земли сообщает не человеческие гадания или вымыслы, а *дарованное от Господа учение* («Беседы на Бытие», 11, 3).

Несомненно, способы *выражения* библейскими авторами божественных истин были различны; иногда они прибегали к *символизму* в словах или даже делах (Валаам называет будущего Мессию «скипетром и звездой», св. пророк Исаия ходит без одежды). Но символизм этих мест, как и употребление притчей, или хорошо понятен из контекста, или даже особо оговаривается и объясняется. В то же время предположение о неисторичности библейского текста противоречит еще и основополагающей ветхозаветной идее о Боге как Ягве — т. е. Боге, участвующем в истории и помогающем верующим.

Личностный аспект в богодухновенном акте не позволяет допустить и множества различных существенных редакций, комбинаций и других манипуляций со священным текстом, что утверждает велльгаузенская теория и ее современные модификации. Наиболее популярное сейчас объяснение единства Св. Писания со стороны последователей документарной теории — предположение о существовании целых школ или традиций — «элогистической», «ягвистической» и т. д. Но *богодухновенность есть особый дар самих священников авторов*, и опрометчиво было бы утверждать обязательное наличие его у их учеников. Это прекрасно осознавали уже ближайшие ученики христианских апостолов. Например, св. Поликарп Смирнский говорит, что св. ап. Павел писал послания по дару особенной премудрости, которой ни ему, ни кому-либо другому нельзя достигнуть («К Филиппийцам», III). Татиан указывает на то, что только праведники были удостоены Божественного Откровения: «Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых праведно живущих людях, и, соединяясь с их душой, посредством откровений возвестил и прочим душам о сокровенных вещах» («Речь против эллинов», XIII)¹⁶.

Наверное, было бы наивно доказывать, что истина не может быть выражена по-

¹⁵ Там же. С. 438.

¹⁶ Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1898. Т. I. Ч. 1. С. 298.

средством лжи, ибо Бог не может использовать для спасения человека от рабства греху и диаволу инструментарий своего противника. *Происхождение с вдохновения Святого Духа* той или иной книги становилось *причиной для признания ее в качестве канонической*, т. е. в первоначальном и прямом смысле этого слова — как источника, нормы, правила для *веры и нравственности*. И лишь позже каноничность была формализована созданием особого списка, принятого Церковью, священных книг¹⁷. Особенно наглядно это видно у св. Климента Александрийского, неоднократно говорившего о связи каноничности и богодухновенности, но нигде не приводившего точного списка канонических книг¹⁸.

Ряд неканонических книг Ветхого Завета (называемых «второканоническими» в римско-католической Церкви) не были приняты в православный канон именно по той причине, что наряду с блестящими богословскими воззрениями и идеями, содержат ложные с исторической точки зрения факты. Запрещенный прием, использованный авторами этих книг, — именно тот, который пытаются приписать отрицательные критики авторам канонических книг Ветхого Завета: использование псевдоисторической событийной канвы для выражения богословских идей. Хорошим примером является 2-я книга Ездры: ее ядро содержит богословски и философски замечательный диалог о могущественнейших вещах, ради чего, видимо, и было сочинено повествовательное обрамление, явные исторические несуразности и противоречия которого не позволили включить эту книгу в канон. По этой и ряду других причин неканонические книги считаются полезными для научения в *нравственности, но не в вере*¹⁹. Канонизация исторически недостоверных неканонических книг римско-католической Церковью и открыла двери документарной теории в католическую библеистику, поставившей под сомнение историческую достоверность канонических повествований.

Однако в последнее время в западной библеистике все больше ученых перестают поддерживать документарную теорию²⁰. Этому способствовало осознание условий возникновения, распространения и, особенно, поддержки этой теории в первой половине XX века со стороны тяготевшего к шовинизму и национализму германского правительства. Теория использовалась для подрыва Ветхого Завета как священной книги иудейского народа с целью скомпрометировать последний. Известно, например, что после публичной лекции Фридриха Делича на тему «Библия и Вавилон» (где он, как и в одноименной книге, утверждал происхождение многих библейских повествований из вавилонских мифов), немецкий кайзер Вильгельм горячо поблагодарил его за помощь в «срывании нимба с избранного народа»²¹.

Исходя из вышеуказанного понимания акта богодухновенности как передачи смысла Божественного Откровения доступными средствами человеческого языка, можно рассмотреть и богодухновенность как свойство текста Священного Писания.

Факт богодухновенности Священного Писания апологеты показывали, исходя, прежде всего, из гармонии ветхозаветных книг (например, Иустин Философ в «Ди-

¹⁷ Леонардов Д. С. Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум. 1907. №5. С. 583.

¹⁸ Леонардов Д. С. Теория богодухновенности в александрийской школе // Вера и разум. 1906. Т. I. Ч. 1. С. 85.

¹⁹ Там же.

²⁰ Cardozo N. L., Rabbi. On Bible Criticism and Its Counterarguments. http://www.aishdas.org/toratemet/en_cardozo.htm

²¹ Ibid.

алог с Трифоном иудеем» (63), Феофил Антиохийский «К Автолику» (II, 35) и др.). Свт. Климент Александрийский и Иоанн Златоуст утверждали, что причина единства Библии в Господе как ее едином Авторе. «Слова в библейских книгах — различны, но мысли согласны между собой», — говорит Златоуст («Толкование на Исаию», II, 2).

Гармоничное единство как одно из наиболее важных отличительных свойств богодухновенности библейских книг называет и Ориген. Из многих мест его творений следует, что он признавал *недостатки в стиле* священных писателей, но причину этого видел в *несовершенстве их адресатов*, а не в первоисточниках божественного откровения²². По Оригену, через богодухновенность священных авторов Божественная премудрость обращается к ограниченному человеческому разуму, не всегда способному эту премудрость понять, поэтому Библия подобна огромной картине божественной мудрости, заключенной в тесные рамки человеческого языка и человеческих понятий, и таит так много загадок. Исходя из этого, Ориген формулирует важнейший принцип изучения текста Священного Писания: «*О том, что говорится в Писаниях, следует судить не по слабости слова, но по Божественности Св. Духа, вдохновением Которого они написаны*». Следовательно, исследовать должно не голую, простую букву Св. Писания, а его *божественный смысл* («О началах», IV, 26 [по лат. переводу]). Только из желания быть понятным людям Бог при Своем Откровении использует несовершенную человеческую речь. Но для постижения *истинного смысла* сказанного *недостаточно* определить объем понятий, связанных с тем или иным словом. Необходим еще некоторый *чистый разум* исследующего человеческого духа, чтобы превзойти человеческие границы содержания человеческих слов (Там же).

Уже древние авторы (Ориген, свт. Иоанн Златоуст и др.) осознавали, что *автографы* библейских книг не сохранились, поэтому тексты даже на оригинальном языке могут иметь погрешности передачи и в каких-то деталях исказить первоначальное выражение истины. С позиций сегодняшних знаний о рукописях Ветхого и Нового Завета можно утверждать, что *разночтения между разными манускриптами* в подавляющем большинстве случаев не носят принципиального характера. Это прекрасно видно на библейских кумранских свитках, которые во многих местах дают чтение, отличное от масоретского текста, но лишь в грамматическом или даже орфографическом аспекте. Чаще всего второстепенные детали не подрывают *богодухновенности* текста на оригинальном языке, поскольку основные идеи, относящиеся к учению о Боге и спасению человека, одинаковы в разных рукописях. Действительно, так ли важно, был ли рост Голиафа 6 локтей и 1 пядь (т. е. 3 м 10 см) или 4 локтя и 1 пядь (2 м 10 см), хотя последнее реалистичное чтение из кумранской рукописи предпочтительнее первого, масоретского варианта? В обоих случаях рост Голиафа достаточно велик, а действия Давида связаны с призывом помощи Божией; из обоих текстов можно сделать исторически и нравственно одинаковый вывод.

Лишь в отдельных случаях может быть поставлен вопрос о том, что в одной из рукописей изначальная мысль искажена позднейшим переписчиком, а в другой — сохранилась в неприкосновенности.

Сформулированное выше понимание богодухновенности как человеческой передачи идей Божественного Откровения позволяет упомянуть и о таком парадоксальном, на первый взгляд, понятии, как *богодухновенность переводов Священного*

²² Леонардов Д. С. Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Оригена // Вера и разум. 1907. №5. С. 592.

Писания. Это понятие не раз оспаривали, поскольку, говоря о Септуагинте как богодухновенном переводе, свт. Климент Александрийский предполагал при этом и особое вдохновенное состояние *переводчиков* текста. Однако даже в этом допущении нет необходимости. Поскольку любой человеческий язык *в принципе* способен выразить изложенные в Писании идеи божественного домостроительства, можно допустить, что при *адекватном* выражении этих идей средствами чужого языка *носителем* богодухновенности становится перевод Священного Писания.

Такая постановка вопроса отнюдь не предполагает, что изучение текстов Писания на языке оригинала излишне. Она лишь помогает исследователю правильно распределить свои силы: одно лишь изучение языковых особенностей без проникновения во всю систему смысла Божественного Откровения не даст пользы для библейских исследований. Точная и адекватная формулировка понятия богодухновенности ставит перед современным исследователем задачу построения системы библейского богословия на основе синтеза филологических и исторических исследований со святоотеческой экзегезой и церковным Преданием.

*священник Александр Прокопчук
(ПСТГУ)*

О НАЗНАЧЕНИИ СВИДЕТЕЛЬСТВ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

В прошлом году нашему вниманию был предложен доклад о хиастическом построении Евангелия от Иоанна. Хотелось бы поблагодарить его автора, за то, что он рассказал о мало известной у нас гипотезе католических исследователей Герхарда и Эллиса. Плотный график конференции не оставил нам места для обсуждения. Но, ознакомившись с текстом выступления¹, стало понятно, что гипотеза Герхарда – Эллиса не выдержит никакой критики и является не более чем вымыслом. Приведу лишь несколько ярких примеров. При делении четвёртого Евангелия на 21 секвенцию, беседа с Никодимом озаглавлена: «О жизни вечной, ученичестве, воде и Духе», а беседа с самарянкой «Иисус есть Христос». Очевидно, что от продолжительного разговора у колодца Иакова о «жизни вечной, воде и Духе» в заглавии было оставлено только окончание. Повествование о Страстях названо: «Тело Иисуса разрушается», хотя в 18–19 главах об этом нет ни строчки. В отрывке 10.40–12.11 главным объявлено исповедание Марфы: «Иисус есть Христос». А воскрешение Лазаря и последовавшее за ним собрание синедриона, которое вынесло Иисусу смертный приговор, оказались вторичными событиями². Перечень подобных казусов можно продолжить. На лицо чисто школьный подгон «под ответ», когда фрагментам Евангелия даются названия для того, чтобы в итоге «получился» хиазм. Странно, что такой способ «открытий» нашёл себе апологетов.

Докладчик был уверен, что обращение к хиастическому параллелизму — это последний шанс, с помощью которого можно отстоять целостность четвёртого Еван-

¹ Альфа и Омега. М., 2004. 2(40). С. 44–58.

² Непонятно, почему при этом исповедание апостола Петра хиастического «веса» не имеет. Отрывок 6. 22–72 озаглавлен: «Разъяснительная беседа перед Пасхой: хлеб объясняется как Евхаристия».