

Екатеріні Цалабуні

НОВОЗАВІТНИЙ КАНОН ТА АПОКРИФИ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ: НАПРУГА МІЖ ОДНОЗГІДНІСТЮ І РІЗНОМАНІТТЯМ

Розглядається важливе питання про формування новозавітного канону і про значення цього канону для життя Церкви згідно з православним богослов'ям. Зокрема, в першій частині подано короткий огляд різних етапів формування канону. Тут проаналізовані насамперед так звані «норми канонічності», що визначали включення певної книги до списку канонічних писань або, навпаки, виключення з нього. У другій частині йдеться про зв'язок між каноном і життям Церкви та її традицією. Наостанок розглянуто два приклади, що ілюструють взаємодію між Церквою і її каноном як елементом традиції: книгу Об'явлення та «Протоевангеліє Якова».

Ключові слова: канон, канонічність, Новий Завіт, православне богослов'я, церковна історія, патристика, неканонічні твори, книга Об'явлення, «Протоевангеліє Якова».

Вступ

Дискусії з приводу формування й змісту новозавітного канону точаться вже дуже давно. За Куртом Аландом¹, вони почалися одночасно з появою останніх новозавітних текстів, як це видно з уступів на зразок 2 Пт 3:15-16, 2 Сол 2:2 та Кол 4:16. На відміну від старозавітного канону, зміст якого став чинником диференціації між християнськими Церквами, щодо новозавітного канону існує більш-менш усталений консенсус². А проте, незважаючи

¹ К. Aland. Das Problem des neutestamentlichen Kanons // *Das Neue Testament als Kanon* / ред. E. Käsemann. Göttingen 1970, с. 134-148, особл. 134.

² Утім, тут є й винятки. Наприклад, Маланкарська Сиро-Православна Церква (Індія) та Халдейська Сирійська Церква притримуються канону з 22 книг, який був характерний для первісної Пешіти. Крім того, Коптська Біблія Єгипетської та Ефіопської Церков включає значно ширший новозавітний канон.

на цю начебто загальну згоду, є деякі питання, що й досі відкриті для академічної дискусії. Ці питання стосуються, наприклад, того, які саме чинники запустили процес чіткішого окреслення новозавітного канону: Маркіон і його альтернативне тлумачення новозавітних текстів? Деякі інші єретичні групи (як-от гностики чи монтаністи)?³ Існування юдейського канону єврейської Біблії? А може, внутрішні богословські причини, незалежні від зовнішніх чинників або паралельні їм (як, наприклад, затримка з настанням Парузії)? Крім того, існування текстуальних варіантів Нового Завіту ставить питання про те, котру з версій новозавітного тексту повинні вважати канонічною. Нарешті, деякі питання, пов'язані з канonom, мають богословські імплікації, що є предметом дискусії не тільки між різними християнськими Церквами, а й між членами тої самої Церкви. Низка ключових проблем і досі відкрита для обговорення. Які критерії визначення канонічності окремих новозавітних книг? Чи канон відкритий чи закритий? Чи можливий канон у каноні, або, інакше кажучи, який ступінь єдності й різноманітності в каноні? Нарешті, яку роль відіграє в Церкві новозавітний канон і як він пов'язаний з церковною традицією, або, кажучи словами Брюса Мецгера, «чи канон – це збірка авторитетних книг, чи авторитетна збірка книг»?⁴ До завдань цієї статті не належить докладний аналіз усіх цих питань. Ми зосередимося натомість на православному розумінні новозавітного канону й на тих відповідях, що дає православна біблістика на деякі з зазначених вище питань. Отже, ця стаття ділиться на три частини: а) короткий огляд історії формування канону аж до його остаточного усталення з наголосом на процесах, що відбувалися у Східній Церкві; б) норми канонічності текстів згідно з патристичними джерелами; в) погляди православного богослов'я на зв'язок канону з церковним переданням, функції канону в Церкві і неоднозначність його меж. Наостанок, ми коротко розглянемо два конкретні приклади – книгу Об'явлення та «Протоевангеліє Якова», які проливають додаткове світло на порушену проблематику.

Короткий огляд історії новозавітного канону

Історію новозавітного канону можна розділити на сім окремих етапів, кожен з яких мав свою вагу й відзначався певними характерними особливостями, які були зумовлені історичними обставинами й богословською

³ Докладний аналіз історичних обставин, які, ймовірно, зумовили формування новозавітного канону, див. у праці: B. Metzger. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford 1989, с. 75-274.

⁴ Metzger. *The Canon*, с. 1.

позицією Церкви.⁵ Деякі аспекти цього процесу не до кінця зрозумілі або й зовсім невідомі, і ці прогалини доводиться заповнювати здогадками. Крім того, треба зважати на ту роль, яку відігравали на кожному з цих етапів особливості локальних християнських спільнот і окремі визначні церковні діячі.

На першому етапі, який охоплював період від Павла й до ранніх апостольських Отців і який можна назвати «передісторією канону», рання Церква послуговувалася двома основними «канонічними» джерелами: Старим Завітом та усним переданням про навчання, смерть і воскресіння Ісуса.⁶ Обидва джерела інтерпретувалися в категоріях історії спасіння⁷. На завершальній стадії цього етапу в Церквах, як видається, уже побутувала й збірка Павлових послань⁸ та збірка з чотирьох Євангелій⁹. Ці тексти читалися у християнських громадах на зборах віруючих, хоча їх статус у той час не зовсім визначений. Утім, схоже, що на цьому ранньому етапі історії Церкви усне передання про Ісуса Христа й авторитет очевидців мали більшу вагу, аніж будь-які письмові джерела¹⁰.

На другому етапі Юстин і пізніші апостольські Отці відіграли важливу роль в утвердженні апостольських (у тому числі й Павлових) писань як автентичного джерела християнського віровчення й життя поряд із Старим Завітом та Ісусовими висловами¹¹.

Третій етап розпочався близько 150 року. На цьому етапі чотири Євангелія та апостольські послання стали чітко оформленими й зібраними разом. Цей етап також був тісно пов'язаний з Маркіоною спробою ствердити канон, очищений від будь-яких покликань на Старий Завіт.¹²

⁵ Тут я дотримуюся семичастинного поділу, який запропонував Курт Аланд: Aland. *Das Problem*, с. 140-143.

⁶ Hans von Campenhausen. *The Formation of the Christian Bible* / перекл. J. A. Baker. London 1972, с. 111-114.

⁷ J. Karavidopoulos. *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* [= *Biblical Library*, т. 1]. 3-тє вид. Thessaloniki 2007, с. 82-85.

⁸ Ігнатій Антіохійський. *Послання до Ефесян* 10:7-8 // PG, 5, кол. 653А; Полікарп Смирнський, *Послання до Филип'ян*, 3:3-12 // PG 5, кол. 1008В-С.

⁹ Аналіз цього питання див. у: Karavidopoulos. *Εισαγωγή*, с. 91-92.

¹⁰ Ігнатій Антіохійський. *Послання до Філадельфійців* 8:2.

¹¹ Див., напр.: Климент Римський. *Перше послання до Коринтян* 46, 49 // PG 1, кол. 305А-308А. 309А-В; Юстин. *Діалог з юдеєм Трифоном* 85, 110 // PG 6, кол. 676С, 729А-В.

¹² Маркіон уклав список книг, які він визнавав, що складався з Євангелія від Луки й «апостолікону», тобто десяти Павлових послань: до Галатів, Першого й Другого до Коринтян, до Римлян, Першого й Другого до Солунян, до Ефесян (лаодікейців), до Колосян, до Филимона, до Филип'ян; див.: Епіфаній Кіпрський, *Панаріон* 1 // PG 41, кол. 725С. Пор. також: A. von Harnack. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* [= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 45]. 2-ге вид. Leipzig 1924.

Питання про те, чи справді саме Маркіон першим винайшов ідею канону, вельми суперечливе.¹³ Сучасні дослідники схильні вважати, що й до Маркіона існували неформальні збірки різних новозавітних текстів¹⁴ або й чітко окреслений канон, що його Маркіон переробив і пристосував до потреб свого вчення¹⁵. Сьогодні більшість учених сходяться на думці, що Маркіонова діяльність прискорила той процес формування канону, який уже розпочався у ранній Церкві¹⁶. Як видається, подібну роль відіграли й апокрифічні тексти, особливо ті, що побутували серед гностиків та монтаністів¹⁷.

Четвертий етап розпочався близько 200 року й був позначений впливами Іринея, Тертуліана й Климента Александрійського. На той час чотири Євангелія вже здобули статус авторитетних текстів поряд з апостольськими

¹³ Як стверджує Брюс Мецгер (Metzger. *The Canon*, с. 18), першим, хто став приписувати Маркіонові ідею створення новозавітного канону, був Йоган Айхгорн. Айхгорнову позицію поділяв і Ганс фон Кампенгаузен: Н. von Campenhausen. *Marcion et les origines du Canon Néotestamentaire // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 46 (1966) 213-226; його ж: *The Formation*, с. 148 нн.: «Усі факти вказують на те, що перший християнський канон був специфічним, унікальним витвором Маркіона, який під цим оглядом не мав попередників ні серед вірних Церкви, ні серед гностиків». Кампенгаузен, фактично, посилив ранішу Гарнакову тезу про те, що до Маркіона в християнських писаннях не було ніяких ознак існування канону. Сам же Гарнак дещо пом'якшував цю свою тезу, визнаючи існування канону з чотирьох Євангелій ще до Маркіона. Див.: Campenhausen. *The Formation*, с. 149 та прим. 6.

¹⁴ Д. І. Куртатас. *Ιστορικοί παράγοντες στη διαμόρφωση του Κανόνα της Καινής Διαθήκης // Αγία Γραφή και σύγχρονος άνθρωπος* / ред. Chr. Oikonomou та ін. Thessaloniki 2006, с. 255-270, особл. 265. Див. також зауваження Морвенни Ладлоу у ст.: М. Ludlow. "Criteria of Canonicity" and the Early Church // *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons / The Unity of the Scripture and the Diversity of the Canon* / ред. J. Barton, M. Wolter [= *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 118]. Berlin – New York 2003, с. 69-93, особл. 70: «Отже, не можна казати, що Церква відреагувала на Маркіонове вчення, *створивши* перший канон Нового Завіту. Певніш, Маркіонове вчення спонукало її вперше *задуматись* над природою тих писань, які вона вже й до того використовувала». Йоанніс Каравідопулос (Karavidopoulos. *Εισαγωγή*, с. 91-92) висуває гіпотезу про існування певного *corpus paulinum*, укладеного в Коринті або Ефесі, і припускає також існування збірки з чотирьох Євангелій. А проте він відносить формування Нового Завіту як рівнорядної щодо Старого Завіту збірки книг десь на кінець II ст.

¹⁵ V. Ioannidis. *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*. Athens 1960, с. 490.

¹⁶ A. M. Ritter. *Zur Kanonbildung in der Alten Kirche // Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der alten Kirche*. Göttingen 1993, с. 265-280, особл. 267; S. Agouridis. *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*. Athens 1991, с. 67-68.

¹⁷ M. Fiedrowicz. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg – Basel – Wien 2007, с. 60. Те саме стверджують і багато грецьких православних учених, див., напр.: V. Antoniadis. *Ἐγχειρίδιον Εἰσαγωγῆς εις τὰς Ἀγίας Γραφάς*, т. 2: *Εἰσαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*. Athens 1937, с. 192; P. Mroumis. *Οἱ κανόνες τῆς Ἐκκλησίας περὶ τοῦ Κανόνα τῆς Ἀγίας Γραφῆς*. Athens 1986, с. 19. Іншої думки притримується Василіос Йоаннідіс: Ioannidis. *Εισαγωγή*, с. 491.

писаннями (Павловими посланнями, Діяннями апостолів, Об'явленням та деякими соборними посланнями)¹⁸. Новим явищем, що з'явилося в цей період, стало уявлення про те, що використання біблійних текстів у богослуженні означає їх визнання як канонічних, а відповідно, неканонічні тексти було заборонено читати в богослужбовому контексті¹⁹.

У III – першій половині IV ст., тобто на п'ятому етапі формування новозавітного канону, дискусії на Заході точилися здебільшого навколо канонічності соборних послань та Послання до Євреїв, а на Сході – навколо канонічності Книги Об'явлення. Оріген запровадив, поряд із апостольським походженням, ще один критерій канонічності, а саме – загальну згоду Церкви (тобто однакостанно прийняття певної книги як канонічної в помісних спільнотах). Він також розділив новозавітні писання на дві категорії: *ὀμολογούμενα* (тобто однакостанно прийняті) і *ἀμφιβαλλόμενα* (ті, справжність яких сумнівна). Він виокремив також третю категорію: *ψευδῆ*, тобто писання, що їх слід відкинути як непевні.²⁰ Згодом, близько 325 р., це Орігенове розрізнення розвинув Євсевій Кесарійський²¹. Що цікаво, аналогічні, хоч і не цілком тотожні, спроби категоризації траплялися в святоотцівських писаннях і пізніше.²² Як відзначає Тобіас Ніклас,

¹⁸ Згідно з Євсевієм Кесарійським (*Церковна історія* 5.16.3) термін «Новий Завіт» уперше використав антимионатіст Полікрат Ефеський близько 192 р. Іринеї Ліонський (*Проти ересей* 3.11, 8-9) говорить про «тетράμορφον εὐαγγέλιον». Варто також відзначити думку Димитріса Кіртатаса (Kyrtatas. *Історикої παράουτες*, с. 266), що Іринеєві міркування про чотири Євангелія, які відповідають чотирьом сторонам світу, – це виразна вказівка на екуменічне, об'єднавче значення цих Євангелій. Іринеї Ліонський знав, окрім Євангелій, Павлові послання, Діяння, Об'явлення, Перше послання Петра, Перше й Друге послання Івана. Климент Александрійський визнавав за автентичні чотири Євангелія, чотирнадцять Павлових послань, Діяння, Перше послання Петра, Перше й Друге послання Івана та Послання Юди (*Стромати* 3.13.93). Мураторіїв канон, що походить з того самого періоду, перераховує 23 книги (в нього не включені Перше та Друге послання Петра, Третє послання Івана, Послання Якова й Послання до Євреїв, але включений Апокаліпсис Петра).

¹⁹ Це стосувалося, зокрема, неканонічного Євангелія від Петра, див.: Євсевій Кесарійський, *Церковна історія* 6.12.

²⁰ Євсевій Кесарійський. *Церковна історія* 6.25. Згідно з Орігеном, до писань, щодо яких є сумніви, належали Друге послання Петра, Друге й Третє послання Івана, Послання Якова та Юди.

²¹ Євсевій Кесарійський. *Церковна історія* 3.25. Євсевій розрізняв чотири категорії книг: однакостанно прийняті (*ὀμολογούμενα*), оспорювані (*ἀντιλεγόμενα*), фальшиві (*νόθα*) та еретичні (*αἱρετικά*).

²² Пор., напр., Атанасієву категорію *ἀναγιγνωσκόμενα*, тобто книг на зразок «Пастиря» Гермона, що їх Отці рекомендували читати в контексті катехизації – див.: *39-те Пасхальне послання* (а також *Послання про постанови Нікейського собору* 18:3). Більше прикладів книг третьої категорії, – тобто книг, корисних для душі, – з пізнішої християнської літератури див. у ст.: F. Bovon. Beyond the Category of the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul // *Harvard Theological Review* 105 (2012) 125-137.

авторитетність текстів визначалася контекстом їх використання й не завжди відповідала їх канонічному статусу.²³

Шостий етап характеризувався насамперед соборовими дискусіями над каноном та виданням, особливо на Сході, канонічних списків, які уклали авторитетні єпископи, такі як Атанасій Александрійський, Амфілохій Іконійський, Кирило Єрусалимський та Григорій Назіанзин. Уже схвалені книги називають «канонічними», а їх список – «каноном»²⁴. Атанасій у 39-му пасхальному посланні визнавав за канонічні всі 27 книг Нового Завіту. Це послання було прийняте на Заході й згодом затверджене на Гіппонському (393 р.) та Карфагенських (397 та 419 рр.) соборах. Тим часом на Сході ситуація залишалася неусталеною й неоднозначною, бо ж тут в обігу було кілька різних канонічних списків, затверджених на помісних соборах²⁵. Як видається, Східні Церкви не мали особливого бажання чітко окреслювати свої канонічні границі. Цю ситуацію добре ілюструє сирійський канон, у який аж до початку V ст. включали так званий «Діатессарон» (у західносирійських спільнотах він остаточно поступився місцем чотирьом Євангеліям тільки в VI ст.), але до нього не включали, не визнаючи за канонічні, Друге послання Петра, Друге й Третє послання Івана, Послання Якова та Книгу Об'явлення. Несторіянські Церкви й досі використовують канон Пешіти, в якому бракує Послання Юди й книги Об'явлення.

Якщо Церкви Заходу під кінець VI ст. уже, як видається, досягли певного консенсусу, а на Тридентському соборі 1546 р. остаточно закрили питання про новозавітний канон, то на Сході ситуація кардинально змінилася. Цікаво, що Трульський собор 692 р. затвердив кілька існуючих канонічних списків, які не в усьому між собою погоджуються²⁶. Це власне

²³ Tobias Nicklas. Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon // *Early Christianity* 5 (2014) 220-240, особл. 226.

²⁴ Наприклад, Атанасій у *Посланні про постанови Нікейського собору* 18:3 говорить про «Пастир» Гермия як «μὴ ὄν ἐκ τοῦ κανόνο», а в *39-му Пасхальному посланні* характеризує книги, включені в його канонічний список, як «κανονίζόμενα». Кілька років по тому Лаодікейський собор у своєму 59-му правилі постановив, що в Церкві слід читати тільки «κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης».

²⁵ Наприклад, у 60-му правилі Лаодікейського собору (друга половина IV ст.) канонічними визнано всі новозавітні книги, окрім Об'явлення. Текст цього правила з коментарем див. у: Mrocznis. *Οἱ κανόνες*, с. 90-104. Канон Григорія Богослова теж не включав Об'явлення (Mrocznis. *Οἱ κανόνες*, с. 160-174). Амфілохій Іконійський перераховує усі 27 новозавітних книг, але висловлює сумніви щодо Другого й Третього послань Івана, Другого послання Петра, Послання Юди та Об'явлення (Mrocznis. *Οἱ κανόνες*, с. 175-196). Нарешті, Кирило Єрусалимський не включає Об'явлення до канонічних книг Нового Завіту (*Огласительні бесіди* 4:36).

²⁶ Цей собор затвердив 85-те апостольське правило, 60-те правило Лаодікейського собору, 24-те й 32-ге правила Карфагенського собору, канонічні списки Атанасія, Григорія Богослова й Амфілохія. Як уже зазначалося, між цими документами є певні розбіжності у визначенні як старо-, так і новозавітного канону.

і є вияв тої неусталеності, що характерна в цьому питанні для східного християнства і, як ми далі побачимо, має глибші богословські наслідки. Рішення патріаршого собору 1672 р. в Єрусалимі щодо затвердження канонічного списку з 27 книг слід розглядати в загальному контексті поліфонії та плинності, які панували у православ'ї в тому, що стосувалося біблійного канону.

Норми канонічності

Щодо процесу формування новозавітного канону, коротко зарисованого вище, виникає низка питань, які мають велике богословське значення і до яких пробували підходити по-різному. Головне з цих питань стосується зв'язку між Церквою та її каноном, а також тих причин, що спонукали Церкву визнати певні книги канонічними. Тут ми уникатимемо терміна «критерії», який часто використовують у цьому контексті на означення принципів, що начебто визначали добір текстів до канону. Використання цього терміна передбачає, що Церква мала якись наперед установлені стандарти того, якими ж повинні бути канонічні книги, – а це означає відокремлення Церкви від її канону й ігнорування елементу взаємності. Втім, це не означає, що помісні Церкви приймали канон цілком пасивно. Випадки з Євангелієм Петра, Пастирськими посланнями або книгою Об'явлення наочно показують, що в деяких випадках Церква справді ухвалювала спеціальне рішення про те, що залишити в каноні, а що відкинути. Отже, треба зберігати певний баланс «між пасивним сприйняттям та активним творенням канону Церквою»²⁷. Таку двосторонність процесу відображає двочленна типологія, яку запропонував Кендалл В. Фолкерт²⁸. Натомість термін «критерії» вказує на механістичний, інтелектуальний характер процедури й ігнорує всю складність процесу формування канону в давній Церкві. Отже, ми віддаємо перевагу менш строгим термінам, таким як «норми» або «чинники» канонічності²⁹. Вони відповідають загальному враженню, що складається після аналізу нечастих у святоотцівських творах згадок про те, які ознаки повинна мати канонічна книга. Як видається,

²⁷ Ludlow. "Criteria", с. 71.

²⁸ К. W. Folkert. The "Canons" of Scripture // *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* / ред. Miriam Levering. Albany 1989, с. 170-177, особл. 173: «Канон I – це нормативні тексти, усні чи писані, які присутні в традиції в силу певного вектора чи векторів. Канон II – це нормативні тексти, які присутні в традиції незалежнішим, самобутнішим чином, тобто як літературні твори в більш-менш сучасному розумінні цього слова, і самі функціонують як вектори».

²⁹ Термін «норми канонічності» вперше вжив Річард Гансон: R.P.C. Hanson. *Tradition in the Early Church*. London 1962, с. 213.

Отці Церкви застосовували свої критерії чи принципи досить несистематично й непослідовно³⁰. А проте ця позірна непослідовність зумовлена самим характером новозавітних текстів, адже вони, по суті, є не документальним звітом про життя Ісуса, а інтерпретацією Ісусової присутності в цьому світі та Ісусових спасительних діянь очевидцями й членами ранньохристиянської спільноти³¹. Отже, Церква вбачає в цих писаннях автентичну фіксацію свого власного життя й свого досвіду, набутого в процесі засвоєння Ісусового вчення й обміркування Ісусових страстей та воскресіння³². Не треба забувати про першорядне значення усної традиції, особливо на ранніх етапах формування канону, а також і про те, що ім'я певного апостола не могло само по собі бути критерієм автентичності³³.

Можна припускати, що першим і головним – хоч і не єдиним – чинником визнання певної книги канонічною була її *давність і автентичність авторства*. Однак апостольське авторство певної книги розуміли не в тому сенсі, що її особисто написав хтось із апостолів, а в тому, що вона відображає традицію, пов'язану з певним апостолом³⁴. Так само й давність книги повинна йти в парі з історичною достовірністю й апостольським авторством у згаданому вище розумінні³⁵. Відкинення цілого ряду книг, приписуваних визначним апостолам (наприклад, Петрові, Павлові чи Іванові) наочно показує, що в багатьох випадках апостольського походження було недосить для того, щоб ствердити канонічність книги³⁶.

³⁰ H. Gamble. *The New Testament Canon: its Making and Meaning*. Philadelphia 1985, с. 71.

³¹ M. Konstantinou. Η χρήση και η ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης εν Χριστώ και εις την Εκκλησία // *Τερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον. Ἡ Ἁγία Γραφή στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία*: Proceedings of the 5th Greek Liturgical Symposium [= *Pastoral Library*, т. 10]. Athens 2004, с. 103.

³² P. Vassiliadis. Ἀρέσεις και θεολογικές τάσεις στον αρχέγονο Χριστιανισμό // *Deltion Biblikon Meleton* 5 (1977-1978) 114-116.

³³ Пор., напр., Орігенів аналіз поняття «Євангеліє» в його *Тлумаченні на Євангеліє від Йоана* 1:18, де він стверджує, що апостоли зуться апостолами саме тому, що написали Євангелія, на протигагу думці про те, що Євангелія зуться Євангеліями тому, що їх написали апостоли.

³⁴ Див., напр.: Іриней. *Проти ересей* III, 10:5; 14:1. Такий підхід створює умови для появи псевдоєпіграфії – явища, типового для античного світу – і може послужити відповіддю тим консервативним православним колам, які вважають псевдоєпіграфічність, з одного боку, і канонічність та автентичність, з іншого, цілковито несумісними. Див. аналіз цього питання у: Karavidopoulos. *Εισαγωγή*, с. 341, і його ж: Το πρόβλημα της ψευδοεπιγραφίας // *Deltion Biblikon Meleton* 5 (1977-1978) 178-188.

³⁵ Пор. Тертуліанові аргументи в його трактаті *Проти Маркіона* 4:5.

³⁶ Це добре видно хоч би на прикладі перестороги з *Апостольських постанов* 6:16: «Ви повинні зважати не на імена апостолів, а на суть речей і на їх неспотворену думку». З іншого боку, в давній Церкві існувала дедалі дужча тенденція приписувати анонімні книги тим чи іншим конкретним авторам.

Була запроваджена ще одна умова: своєрідна «внутрішня апостольськість»³⁷, тобто відповідність тексту *ортодоксії* або *правилу віри* (*regula fidei*)³⁸, бо ж ця віра розумілася як підсумок первісного апостольського вчення. Втім, справедливе й обернене твердження: вчення може вважатися апостольським, якщо воно відповідає вірі церковної спільноти³⁹. Ця норма канонічності, однак, не була обмежувальним чинником, який не допускав плюральності. Різноманіття канонічних книг свідчить про цілком протилежне. І хоча ця норма справді застосовувалася при якомусь сумніві і слугувала більше для виключення, ніж для включення⁴⁰, правило віри, як видається, було всеохопним поняттям і вміщувало в собі все християнське вчення та передання, що може бути підсумоване словами Іринія Ліонського як «ісповідання єдності Бога-Творця з Богом-Спасителем Ісусом Христом»⁴¹. Це ісповідання могло виражатися в різних формах і з огляду на свою гнучкість функціонувало більше як герменевтичний принцип, аніж як набір конкретних догм. І в цьому сенсі воно ніколи не заходило в конфлікт з головною властивістю й передумовою канону та канонічних писань – їх різноманітністю й поліфонією⁴².

Була ще й третя норма канонічності, яка теж відіграла важливу, іноді вирішальну роль у визначенні статусу сумнівних писань (таких як Послання Якова, Друге послання Петра, Євангеліє й Апокаліпсис Петра), особливо починаючи з III ст. Це умова *вселенськості* (тобто загального визнання важливості певної книги) й *використання* певної книги в Церкві (в богослуженнях або катехизі)⁴³. По суті, тут ідеться вже про своєрідну канонічність де-факто, а відтак цю норму трактували з обережністю й часто обумовлювали різними міркуваннями про те, яке повинне бути *властиве* використання певного біблійного тексту⁴⁴, – адже вселенськість і ортодоксія не завжди збігалися, особливо на ранніх етапах формування

³⁷ Ritter. *Kanonbildung*, с. 268.

³⁸ Євсевій Кесарійський. *Церковна історія* VI, 12:2-6.

³⁹ Ritter. *Kanonbildung*, с. 268-269.

⁴⁰ Gamble. *The New Testament Canon*, с. 70.

⁴¹ Ludlow. "Criteria", с. 87; J. N. D. Kelly. *Early Christian Creeds*. London 1950, с. 76; A. Moustakis. *Χρήσις, έννοια και περιεχόμενο των όρων «Κανών πίστewς» και «Κανών αληθείας» στη γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων*. Athens 2002, с. 36. Найвиразніше про це говорить в Іринія. *Проти єресей* I, 10:1; II, 27:2.

⁴² N. Matsoukas. *Δογματική και συμβολική θεολογία*, т. 1. Thessaloniki 1985, с. 186.

⁴³ Див., напр., аргументацію щодо богослужбового використання писань у Мураторієвому фрагменті 62-63 (про Послання до Филимона, Тита й Тимотея); 72 (про Апокаліпсис Петра); 77-80 (про «Пастир» Гермия, стосовно якого сказано, що його не слід читати прилюдно в церкві).

⁴⁴ Ludlow. "Criteria", с. 81.

канону⁴⁵, і в таких випадках на перше місце ставилася відповідність певного тексту вірі й керигмі Церкви⁴⁶. Як пише Морвенна Ладлоу, у тих дискусіях щодо канонічності, які точилися в давній Церкві, можна побачити певну ерархію різних форм використання текстів: давнє і сучасне використання, цитування в творах авторитетних християнських авторів у контексті доктринальних суперечок і використання в богослуженні, врешті, катехитичне використання⁴⁷. Видається, що автори на зразок Тертуліана, Іринея чи Орігена трактували аргумент широкого використання з обережністю. Проте з часом, в міру того, як межі ортодоксії ставали дедалі виразніші, повсюдне використання певного тексту набувало чимраз більшого значення як чинник канонічності⁴⁸.

Відношення між церковним переданням і каноном згідно з православним богослов'ям

Як видається, головною нормою канонічності є правило віри, яке, втім, охоплює все християнське передання й виступає герменевтичною основою розуміння християнських писань⁴⁹. Щоправда, між каноном і переданням існує парадоксальна взаємопов'язаність, адже в святоотцівських джерелах іноді говориться, що Писання – це виклад правила віри. Історично це можна пояснити тим фактом, що християнська традиція – правило віри – первісно була усна й тільки згодом вилилася в авторитетні тексти. Відповідно, найпершим фундаментом віри був досвід Церкви, а новозавітні писання укладалися для того, щоб прокоментувати й проінтерпретувати події та способи життя у християнській спільноті. З православного погляду, ці писання й правило віри не можна трактувати як два різні авторитетні джерела істини, перше з яких диктує та регулює друге. Вони пов'я-

⁴⁵ Пор., напр., розмежування, яке проводить Руфін у *Тлумаченні на Апостольський символ* 38, говорячи про «Пастиря» Гермия та «Дідахе». Руфін стверджує, що певні книги можна вважати «церковними», тобто їх дозволяється читати в церквах, але в них, на відміну від «канонічних» книг, не слід шукати відповідей на доктринальні питання.

⁴⁶ Оріген за Євсевієм. *Церковна історія*, VI, 25:12; Fiedrowicz. *Theologie der Kirchenväter*, с. 63.

⁴⁷ Ludlow. "Criteria", с. 80.

⁴⁸ Августин. *Про християнську науку* 2:25. Утім, у цьому випадку в концепції «вселенськості» можна простежити різні нюанси. Августин, наприклад, наголошує на використанні певного тексту в сучасних Церквах, тоді як Євсевія більше цікавить його вселенське використання в давнину. Крім того, давніші автори на кшталт Іринея чи Тертуліана, як видається, ототожнювали вселенськість з апостольськістю. Див., напр.: Іринея. *Проти ересей* 1.10.1; Тертуліан. *Про спростування заперечень єретиків* 15.

⁴⁹ S. Agouridis. Ο 'Κανών της πίστewος' ως ерμηνευτική αρχή χθες και σήμερα // *Deltion Biblikon Meleton* 18 (1999) 78-86.

зані одне з одним як різні форми церковного передання⁵⁰. Отже, жодне з них не можна розцінювати як важливіше чи вище за інше. Вони однаковою мірою виражають християнське передання в різноманітності його форм (таких як проповідь, літургія, катехиза, душпастирство, церковний устрій тощо)⁵¹. Кажучи словами Гаррі Гембла, «у плідній синергії Писання сприяло оформленню традиції віри, а традиція віри допомогла сформувати канон Писання»⁵².

Відповідно, канон не може функціонувати як зовнішній орієнтир, що задає Церкві певні рамки й правила. Тут складно поєднані прийняття готового і творення нового. Як слушно зауважує Морвенна Ладлоу, на формування канону впливали як активні, так і пасивні чинники, і механізми цього впливу подекуди важко простежити⁵³. Канон відображає богословську інтерпретацію Церквою Христа як події, а водночас задає той герменевтичний контекст, у якому слід розуміти євангельську традицію⁵⁴. З іншого боку, саме Церква утверджує канон, а не навпаки. Також очевидно, що канон тісно пов'язаний з ідентичністю Церкви і становить ту основу, на якій вона вибудовує своє віровчення, етику та богослужбове життя⁵⁵. Цей останній момент пояснює, зокрема, чому в деяких святоотцівських текстах ми зустрічаємо перестороги про те, що не слід нічого ані додавати, ані віднімати від канону⁵⁶. Зрозуміло, що Церква прагне уникнути поновлення дебатів над канonom або перегляду тих богословських засад, на яких вона побудована, а тому наголошує на неперервності в церковному житті⁵⁷.

Утім, найконсервативніше крило грецьких православних біблістів надто сильно наголошує на цьому останньому аспекті взаємозв'язку між канonom і Церквою. Згідно з представниками цієї тенденції, канон – остаточний і трансцендентний авторитет, що немовби передує Церкві, адже Церкві не дано вирішувати, які саме книги до нього включати. Навпаки, «Церква тільки приймає те, що їй передане. Єдиний критерій тут – це історичні

⁵⁰ Matsoukas. *Δογματική*, с. 183-186; Chr. Voulgaris. *Εισαγωγή εις την Καινή Διαθήκη*, т. 2. Athens 2003, с. 1196.

⁵¹ G. Florovsky. Η Λειτουργία της Παραδόσεως εις την Αρχαίαν Εκκλησίαν // G. Florovsky. *Αυία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις* / перекл. D. Tsamis. Thessaloniki 1991, с. 100-127.

⁵² Gamble. *New Testament Canon*, с. 69.

⁵³ Ludlow. "Criteria", с. 93.

⁵⁴ Voulgaris. *Εισαγωγή*, с. 1189-1190.

⁵⁵ J. Panagopoulos. *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*. Athens 1994, с. 31-32.

⁵⁶ *Дідахе* 4:13; *Послання Псевдо-Варнави* 19:11; Іриней Ліонський. *Проти ересей* IV, 33:8; Євсевій Кесарійський. *Церковна історія* V, 16:3; Атанасій Александрійський. *39-те пасхальне послання*; Василій Великий. *Про віру* 1.

⁵⁷ Fiedrowicz. *Theologie der Kirchenväter*, с. 61.

дані, а не критичний аналіз. Канонічні книги були в каноні від самого початку. І щоб стати частиною канону, вони не потребували ніякого попереднього схвалення»⁵⁸.

Таке сприйняття канону тісно пов'язане з концепцією дослівної богонатхненності канонічних книг та їх непомильності під будь-яким оглядом. Згідно з таким підходом, і Писання містить достоту викладене незмінне слово Боже, бо їх уклад сам Дух Святий, використавши їх авторів-людей як інструмент⁵⁹. І хоча такі ідеї не відображають позицію сучасної грецької православної біблістики, адже в них ігнорується як патристична традиція щодо чинників канонічності, про яку була мова вище, так й історичні дані, їх поборники радикальним і прямолінійним чином ставлять питання, по-перше, про межі й функції канону в Церкві, а по-друге, про зв'язок між канonom і богонатхненністю Писання. В дещо елегантнішому формулюванні ці ідеї зводяться до питання про те, чи канон слід трактувати як закритий чи як відкритий. Згадані вище патристичні свідчення виразно показують, що в усталеному каноні Церкви неможливі ніякі зміни, а проте в цих свідченнях богонатхненність не трактується як виключна властивість канонічних писань⁶⁰. Крім того – і незважаючи на те, що канонічні книги є автентичним і авторитетним джерелом, яке відіграє нормативну роль у житті вірних, – межі канону аж ніяк не збігаються з границями богонатхненності або границями автентичного життя Церкви. Інакше кажучи, не всі богонатхненні писання включені в канон. Мало того, авторитетність і канонічність не конче повинні збігатися, і перша цілком можлива без останньої.

Отже, канон слід розуміти не як вичерпне формулювання змісту євангельського послання, а як *констатацію* та *конкретизацію* границь церковного вчення й досвіду на противагу всіляким сумнівам та фальсифікаціям⁶¹ і як широкі та гнучкі інтерпретативні рамки, що дають змогу членам спільноти висловлювати різні погляди й щасливо жити в різноманітності й багатоголоссі, приносячи рясні плоди Святого Духа.

⁵⁸ S. Sakkos. *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*. 2-ге вид. Thessaloniki 1984, с. 33.

⁵⁹ Sakkos. *Εισαγωγή*, с. 15.

⁶⁰ Fiedrowicz. *Theologie der Kirchenväter*, с. 62.

⁶¹ Matsoukas. *Δογματική*, с. 182, прим.1; Voulgaris. *Εισαγωγή*, с. 1193. Пор., напр., зауваження Девіда Бракке про те, що Афанасій у своєму 39-му *Пасхальному посланні* не мав на меті «закрити» канон, який доти був «відкритий», а хотів тільки ствердити канон іншого типу, аніж той, який воліли використовувати академічні християнські вчителі з Александрії IV ст.: D. Brakke. Canon Formation and Social Conflict in Fourth Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter // *Harvard Theological Review* 87 (1994) 395-419, особл. 408-409. Під цим оглядом Афанасіїв фіксований канон тісно пов'язаний з потребою забезпечити належне тлумачення Святого Письма й відображає внутрішньоцерковну боротьбу, що точилася в той час у Єгипті (там само, с. 416-417).

Два приклади

Отже, незважаючи на те, що з історичного погляду канон залишається закритим, з богословської перспективи він, по суті, відкритий, і його границі неможливо визначити раз і назавжди. Саме такою відкритістю пояснюється та неусталеність і неоднозначність канону в Православній Церкві, про яку вже була мова вище. Добрим прикладом тут може послужити випадок із Книгою Об'явлення. Більшу частину того часу, коли тривав процес формування канону, остання книга Нового Завіту залишалася поза його рамками, у колі фальшивих та сумнівних новозавітних писань, бо ж існували серйозні сумніви щодо її апостольського походження, – і тільки на найостаннішому етапі цього процесу вона здобула собі місце в каноні⁶². Мало того, Трулльський (П'ято-Шостий) собор затвердив два типи канонів, у яких Об'явлення мало різний статус: одні з них приймали книгу, а деякі інші не включали її або висловлювали сумніви щодо її канонічності⁶³. Отже, як видається, прийняття Об'явлення як канонічної книги – то була «ситуація, що склалася де-факто, а не результат соборового рішення»⁶⁴. Крім того, Об'явлення не було включене в лекціонарій Православної Церкви, що сформувався десь у V ст. Це значить, що норма використання книги в Церкві в даному випадку не могла бути застосована. А проте ця книга була прийнята за загальною згодою членів спільноти віруючих, які й творять живе тіло Церкви⁶⁵.

З іншого боку, різні тексти, що залишилися поза канонем, й далі відігравали важливу роль у богослужбовому колі Церкви та в її богословському дискурсі. Це стосується, зокрема, так званого «Протоевангелія Якова», яке стало джерелом натхнення для маріологічної іконографії та богослужбового кола і яким послуговувалися багато Отців Церкви пізнішої, візантійської епохи⁶⁶. Це теж приклад уже згадуваної неусталеності, адже цей твір ніколи не визнавали за канонічний чи богонатхненний,

⁶² Обговорення цієї проблеми див. у: Karavidopoulos. *Εισαγωγή*, с. 96-97, 100.

⁶³ Пор. прим. 22.

⁶⁴ Eugenia Scarvelis Constantinou. Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon // *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East* / ред. Vahan S. Hovhannessian [= *Bible in the Christian Orthodox Tradition*, вип. 2]. New York та ін. 2012, с. 51-62, особл. 60.

⁶⁵ Як пише Євгенія Скарвеліс-Константіну (Scarvelis-Constantinou. Banned from the Lectionary, с. 61): «Якщо певну книгу ніколи не читали в Церкві, то чи можна вважати її справді канонічною? Фактично, книга канонічна, якщо вона може читатися в Церкві. Нема такої вигоди, що ця книга *конче* має читатися в Церкві».

⁶⁶ J. Karavidopoulos. *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα*, т. 1: *Απόκρυφα Ευαγγέλια* [= *Biblical Library*, вип. 13]. Thessaloniki 2001, с. 52-54.

а проте ним широко послуговувалися в християнських спільнотах. «Протоєвангеліє Якова» ніколи не вважали за стародавній апостольський твір і воно не використовувалося в богослуженнях відкрито, але воно все-таки було присутнє в богослужбовому житті Церкви, нехай і ледь помітно. Ця неоднозначність показує, що зв'язок між Писанням і життям та передаванням Церкви був значно складніший, аніж то зазвичай вважається.

Ці два приклади показують, серед іншого, всю складність питання про канонічність і авторитетність у випадку давніх текстів – ту складність, яка часто втрачається в сучасних схематичних реконструкціях процесу канонізації. Видається, що в деяких випадках тексти на зразок Об'явлення набували характеру канонічних книг за «надзвичайною» процедурою, незважаючи на те, що в творах авторитетних церковних діячів або в частині християнської традиції вони трактувалися з підозрою. В деяких інших випадках авторитетні, але неканонічні тексти, як «Вчення Адея апостола», мали вплив на включення інших текстів у канон або їх виключення звідти⁶⁷. Крім того, неканонічні тексти зберігали авторитет у Церкві не тільки в тому сенсі, що їх використовували для катехитичних потреб, а й під тим оглядом, що їх широко цитували в проповідях і вони мали вплив на формування богослужбової та агіографічної традиції. Отже, не можна стверджувати, що процес формування канону був односпрямований. Як видається, в цьому процесі одночасно співіснувало кілька різних тенденцій. Усупереч сьогоднішнім уявленням про фіксований і остаточно прийнятий канон, дані з давніх джерел вказують на те, що в цьому плані в Церкві панувала плінність і різноманітність⁶⁸.

Висновки

Підсумовуючи, треба наголосити на трьох основних моментах:

1) Формування канону – це складний процес, який визначали не тільки зовнішні, а й внутрішні чинники, і його результати у східних Церквах позначені певною неусталеністю й неоднозначністю.

2) Аналіз норм канонічності демонструє взаємозалежність канону і правила віри, тобто християнського передання в його цілості.

3) Цей особливий взаємозв'язок залишає місце для різноманітності, а проте забезпечує єдність канону. Водночас він робить границі канону

⁶⁷ Nicklas. *Christian Apocrypha*, с. 234-235.

⁶⁸ Наприклад, канонічний список, який подає Атанасій у своєму *39-му пасхальному посланні*, в підсумку став загальноприйнятим. А проте ми не знаємо, який вплив мало це послання в Єгипті й інших частинах християнського світу. Два єгипетські рукописи, датовані тим самим століттям: *Codex Vaticanus* та *Codex Alexandrinus* – містять добірки книг, дещо відмінні від Атанасієвого списку.

дещо розмитими, допускаючи певну його відкритість. Ця відкритість має імплікації, що стосуються не тільки новозавітного канону та його рамок, а й багатьох інших аспектів сучасної православної біблістики (наприклад, методів екзегези, трактування апокрифів, розуміння богонатхненності чи православно-юдейського діалогу).

З англійської мови переклав Роман Скакун

Ekaterini Tsalamponi

**THE NEW TESTAMENT CANON AND APOCRYPHA
IN THE ORTHODOX TRADITION:
THE TENSION BETWEEN UNIFORMITY AND DIVERSITY**

The paper deals with the important issue of the formation of the New Testament canon and its significance for the life of Church according to the Orthodox theology. More particularly, in the first part of the paper a short overview of the various stages of the canon formation is given. The discussion focuses, though, more on the so called 'norms of canonicity' that determine the inclusion or exclusion of a book in the list of canonical books. In a second part, the relation of the canon to the life of the Church and its tradition is discussed. Finally, two examples that illustrate the interactive relationship of the Church and the canon as part of its tradition are presented: the book of Revelation and the Protoevangelium of James.

Keywords: Canon, canonicity, New Testament, Orthodox theology, Church History, Patristics, non-canonical, Revelation, Protoevangelium of James.