

Еврейская миссия в эпоху Второго Храма – от обрезания к образованию

Александр ТАРАСЕНКО, Карловы Вары, Чехия

© А. Тарасенко, 2011

1. Введение: исторические предпосылки

Несмотря на то, что Библия (как и другая, современная ей религиозная литература) не содержит учения о миссии, она присутствует там *de facto*. Более того, исторические предпосылки миссии в самой истории Израиля очевидны. До своего расселения в Ханаане избранный народ проделал немалый географический и исторический путь. Выйдя с Аравийского полуострова, семитские кочевники надолго поселились в южной Месопотамии, где они заметно потеснили шумеров и со временем основали доминирующие государства Ассирия и Вавилон.^[1]

Еще до образования семитской доминанты в Месопотамии часть из аравийских кочевников переселилась в экономически развитый Египет. Именно там, на восточной стороне дельты Нила (Быт. 46:34; 47:6) семиты стали заметным этническим меньшинством: Быт. 45:10; Исх. 1:9-10; Juvil. 46:13. Их осознанный исход из Египта был не только политическим, но и культурным событием. Так, Тора запрещает возврат в Египет и подчеркивает особенную, не экономическую основу еврейского государства в Палестине: ср. Вт. 17:16 и 11:10 сл. Ханаан стал обетованной землей Израиля, что поместило евреев на пересечении основных торговых и военных путей Ближнего Востока. Визит царицы Йемена в Иерусалим с целью «испытать загадками» Соломона (3 Цар. 10:1; 2 Пар. 9:1) можно рассматривать как дипломатический ход для налаживания торговых отношений с царем, который посылал совместные морские экспедиции с финикийцами (2 Пар. 9:21). С перспективы миссии такое стратегическое положение Израиля на перепутье так называемого «плодород-



Александр Тарасенко родился в 1965 г. в Мелитополе. В 1998 г. закончил С.-Петербургский христианский университет со степенью бакалавра теологии (BTh), а в 2000 г. – Университет Южной Африки (Unisa) в Претории со степенью магистра теологии (MTh). В 1997-2001 гг. был редактором альманаха «Хронограф», научного периодического издания СПбХУ. Преподавал в различных христианских вузах Санкт-Петербурга. С 1988 г. публиковался в светской и христианской периодической печати. Автор монографий «Иисус и "полнота времени"» (2000) и «Четвертое Евангелие и его палестинский контекст» (2010). Основные специализации – Новый Завет и история Израиля эпохи Второго Храма. В настоящее время – пастор баптистской церкви в Карловых Варах, (www.istocnik.cz). Женат.

^[1] Подробнее см.: *ИДВ* 1:316 сл.

ного полумесяца» выглядит замыслом Божьим.

Именно это удобное географическое расположение на не самых плодородных землях Ближнего Востока сделало евреев народом, открытым для общения с другими культурами. Указание на полусемитские корни евреев в Иез. 16:3, 45 (амореи и хетты) вовсе не случайно – евреи постоянно жили в окружении разных народов и невольно приобщились не только к их традициям, но и (прежде всего) языкам. В этом аспекте показательны слова Иосифа в АЖ 20.11.2 §264:

Дело в том, что у нас не уважаются те, кто изучил много языков или умеет украшать речь свою красивыми оборотами. Это умение считается принадлежностью не только свободорожденных людей, но и рабов. Лишь те, которые в точности знают закон и отличаются умением толковать Священное Писание, признаются истинно образованными людьми.

Другие источники подтверждают это сообщение о владении иностранными языками, в частности - греческим: Деян. 21:37-38; Philo. Mos. 2.32; Orig. Cels 2.34; T. Sota 15:8; T. Sanh. 8:1; TJ. Sheq. 5:1, 48d.15-17; TB. Sanh. 17a, конец; Sota 49b, bar. («Зачем пользоваться сирийским языком в Эрец-Исраэль? Пользуйтесь святым языком или греческим!»). Знание (даже рабами) иностранных языков, особенно греческого – языка Септуагинты и Нового Завета, подчеркивает

не только *утилитарное* отношение евреев к знанию, но и их способность к общению с окружающими народами. Греческий язык был языком международного общения на Ближнем Востоке^[2] и приобретался по ходу общения с *гоями*.^[3] В римском обществе этим *lingua franca* владели разные слои:

1) солдаты: Apul. Metam. 9.39; Luc. Asin. 44; Деян. 21:37;

2) интеллектуалы: Cic. Off. Finib. 1.1; Senect. 3, 26; Rep. 1.36; Plut. Cato M. 2.4; Suet. Gram. 1;

3) императоры: Suet. Jul. 82.2 (предсмертные слова); Aug. 89.1; Tib. 71; Claud. 42.^[4]

Со временем, по мере распространения евреев в Средиземноморье, общение становилось не только реальностью, но и все большей необходимостью. В конце концов, это привело к созданию правил общения с язычниками, например, трактату *Авода Зара*.^[5]

Эта природная и историческая космополитичность еврейского народа располагала к миссии как способу расширения не-географических границ Израиля.

2. Исторические свидетельства

Широкая дискуссия о существовании четко видимой миссии^[6] в культуре фарисейского (и уже нарождавшегося раввинистического^[7]) иудаизма может касаться скорее каких-то деталей или даже самого принципа миссии, чем ее факта.

^[2] Многочисленные свидетельства см. в: Hengel 1989b:7–18.

^[3] Раджак 1993:73: «Навыкам повседневной разговорной речи даже не обучали – их черпали непосредственно из окружающей среды» [Rajak 1983:60].

^[4] Подробнее см.: Раджак 1993:61–80 [Rajak 1983:46–64].

^[5] Подробнее см.: Wright 1992:239; Rajak 2001:340 и сн. 18; Schnabel 2004:116–122.

^[6] Подробнее см.: Рыбинский 1898; Gafni 1997:19–40; Collins 2000:262–264; Левинская 2000:49–73; Matthew 2001:11–16, 110–111, сн. 7–11; Goodman 2007:91–116.

^[7] Rajak 2001:337: «его основания, однако, были заложены еще фарисеями».

Ее незаметность для официальных исторических источников можно объяснить, прежде всего, тем, что еврейская «миссия» (в том смысле, в котором она упомянута в Мф. 23:15) *всегда* была сектантской – фарисейской или, начиная с 30-х гг. I в., иудео-христианской. Имеющиеся упоминания миссионерской активности иудеев и христиан носят характер случайных реплик, например – в философско-этических трактатах или сатирических памфлетах. К этому следует добавить явную неразборчивость греко-римских авторов в религиозных проблемах малых народов на окраинах империи – ср. олицетворение христиан с иудеями в Suet. Claud. 25.4^[8] и сознательное нежелание разбирать дело о прозелитизме в Деян. 18:14-16.^[9] Именно эта неразборчивость ярко проявилась в обильных антииудейских и антисемитских выпадах античных авторов.^[10] Это, например, приводило к тому, что римские интеллектуалы ассоциировали субботу с днем поста (Suet. Aug. 76.2),^[11] что прямо противоречило запрету поститься в этот день: Иудифь 8:6; Ювил. 50:13; М. Таан. 4:3. Кроме прямых упоминаний миссионерской активности евреев и иудео-христиан в частном отчете Феофилу, известном как *Деяния Апостолов*, косвенные свидетельства встречаются у разных античных авторов на протяжении нескольких столетий, например: Гораций (Hor. Sermon. 1.4.139-143), Страбон (Jos. AJ 14.7.2

§115-117), Эпиктет (Epict. 2.9.20: «убежденность принявшего омовение и секту»), Ювенал (Juv. 6:542-547), Лукиан (Luc. Peregr.; Alex.).^[12] Кроме этих свидетельств о миссионерской деятельности существует еще большее количество свидетельств о множестве прозелитов в странах рассеяния.^[13]

Несомненно, что в (или к) I в. н. э. иудейская миссия уже существовала как *факт* еврейской жизни, хотя и не имела под собой фундаментального учения. Так называемое «Великое поручение» в Мф. 28:19-20 (вариант в Мк. 16:15) предполагает, что ученики Иисуса уже были знакомы с миссией, – ср. также Мф. 10:5-16; Лк. 9:2-6, 10:1-17; Мф. 23:15. Эту условно называемую миссию следует разделить на пассивную, т. е., постепенное расселение евреев среди язычников в Средиземноморье, и активную, проводимую фарисеями среди иудеев, сторонников так называемого «общего иудаизма», и прозелитов. Миссия как расселение была по большей части экономической, т. е., основанной на желании евреев укрепиться в языческом мире и стать его важной частью.^[14] Кроме того, она была отчасти политической^[15] – ср. Cic. Flac. 66 («Тебе известно, какова ее сила, какова сплоченность, сколь велико ее влияние в народных собраниях»), 67 («поставить государство выше иудейской толпы, бушующей порой в народных собраниях») (// Штерн 68); Philo. Legat. 185 (ср. Jos. AJ 18.8.1

^[8] Анализ этого места см. в: Левинская 2000:289–301; Cappelletti 2006:74–81; Mason 2009:310–312.

^[9] Подробный анализ этой истории см. в: Sherwin-White 1963:99–119.

^[10] Подробнее см.: Лурье 1923.

^[11] Подробнее см.: Schäfer 1997:89–90.

^[12] О достоверности этих источников см: Smith 1999:208.

^[13] Множество свидетельств см. в: Левинская 2000:74 сл.

^[14] Обзор экономических успехов евреев среди иных народов см в: Лурье 1923:34–72.

^[15] Hengel 1974:1.307 («еврейская миссия имела политическую сторону»); Schnabel 2004:126 («Обращение язычников в иудаизм всегда имело политические последствия»); ср. Лурье 1923:72–111.

§259); Деян. 17:5-8, 12; Jos. AJ 20.2.3 §34 сл; и др. В основном, несмотря на предполагаемое многообразие,^[16] она была основана на двух методах: 1) образе жизни (религии и кашруте), 2) браке.

Классический пример влияния в браке – Есфирь, что особенно проявилось в Есф. 5:1 по версии Септуагинты; ср. также влюбленность Ирода Великого в Jos. AJ 15.9.3 §319-322. Иосиф приводит случаи вынужденного обрезания как необходимого условия для брака: Jos. AJ 20.7.1 §139; 20.8.3 §143; ср. требование Ирода к кандидату на руку его сестры в 16.7.6 §225. Тот факт, что самодурство Нерона и гонения при нем не затронули евреев, как это случилось прежде (Деян. 18:2; Suet. Claud. 25.4; Jos. AJ 18.3.5 §84; Tac. Ann. 2.85; Dio 57.18.5a; 60.6.6), можно объяснить влиянием Поппеи, тайной иудаянки (Jos. AJ 20.8.11 §195^[17]). (Мифический прозелитизм самого Нерона упоминается в ТВ. Git. 56a.) Также вера и религиозное образование Тимофея (2 Тим. 1:5; 3:15) были результатом влияния женщин в семье, где мужчина был эллином (Деян. 16:1) и, вероятно, не позволил обрезать сына (ср. Деян. 16:3).^[18]

3. Суть миссии

Евреи никогда не думали о язычниках как об объекте миссии и уж тем более не посылали специально подготовленных и образованных профессионалов с це-

лью обращения язычников и создания национальных разновидностей иудаизма. Тем не менее, их постоянное пребывание среди других народов Средиземноморья приводило к неизбежному обращению их соседей в иудаизм (или к иудаизму). Об этом явлении свидетельствуют авторы разных эпох и религиозных групп; трудно представить, что Лука и Иосиф Флавий сознательно искажают реальность, которую было легко проверить – ср. Деян. 17:4, 12, 34; 18:8 и Jos. CA 2.11 §123; 2.40 §282-284; AJ 14.7.2 §114-118 (со ссылкой на Страбона). Более того, эти свидетельства подтверждаются античными авторами.

Существование миссии как практики сознательного обращения в иудаизм все же можно проследить, прежде всего, по обличению книжников и фарисеев в Мф. 23:15, которое в той же степени характеризует деятельность религиозных фанатиков в 30-х гг., как и ситуацию 90-х.^[19] Тогда, согласно Иустину (Iust. Trypho 17), описывающему ситуацию до разрушения Второго Храма,^[20] лидеры послевоенного Израиля были серьезно обеспокоены активностью христиан:

когда вы узнали, что Он воскрес из мертвых и восшел на небо, как предвозвещено в пророчествах, то вы не только не раскаялись в своих злодеяниях, но еще послали избранных людей из Иерусалима во всю землю возглашать, будто явилась безбожная ересь христианская, и распространять клеветы

^[16] Schnabel 2004:126.

^[17] О Поппее см.: Smallwood 1981:217, сн. 48; 278, сн. 79.

^[18] О Тимофее см.: Cohen 1999b:363–377; Левинская 2000:41–48.

^[19] Liebeschuetz 2001:245: «Ревность по обращенным всегда была признаком скорее новообразованной секты, чем общепринятых религий» (ср. ἐξᾠποστελεῶ в Деян. 22:21); тем не менее, Liebeschuetz 2001:245, сн. 69: «более похоже,

автор имеет в виду, что фарисеи путешествовали не только для распространения раввинистического иудаизма, но также, по крайней мере иногда, чтобы завоевать обращенных среди язычников». Повеление в ARN A.12 любить людей и приводить их к Торе Blidstein 1996:531 рассматривает «как “явный ... раввинистический текст”, побуждающий к миссии прозелитизма».

^[20] Анализ этого сообщения см. в: Katz, 1984.

против нас, которые все незнающие нас обыкновенно повторяют.

Миссиология (т. е., учение о миссии) в зачаточной форме появилась только в трудах апостола Павла. Будучи учеником Гамалиила, он как воспитанник школы Гиллеля был расположен к идее миссии к язычникам.^[21] Выражение *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ* в речи Павла перед соотечественниками передает обычную традицию раввинистического образования – ср. Деян. 22:3 и М. Avot 1:4. В сравнении же с аналогичным выражением в Лк. 10:39 (*πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου*) эта фраза может свидетельствовать о духовной близости ученика к учителю, что, скорей всего, и хотел подчеркнуть Павел, – ср. также такие места, как: Руфь 3:4; Лк. 7:38; 8:35; Иак. 2:3. Неудивительно, что ученик Гамалиила (= самого Гиллеля) открыл в еврейской миссии новую страницу. Деятельность же самого Гиллеля располагала к открытости для язычников. Так, традиция сообщает: «Гневливость Шаммая чуть не изгнала нас из мира, смирение же Гиллеля привело нас под сень Шехины» (ТВ. Shab. 31a; также ARN A.15; B.29); позже обращение язычника получило сакральный статус: «приближающий язычника как бы создает его» (Ber. г. 39.14 [на 12:5]). Подобное высказывание соответствует, согласно свидетельству ARN A.3, начало, также и подходу школ к качествам учеников:

Ибо школа Шаммая говорит: учить должно лишь человека ученого, смиренного, благородного происхождения и богатого, а школа Гиллеля говорит:

учить должно всех людей, ибо в Израиле было много грешников, которые приблизились к изучению Торы и стали праведными, благочестивыми и благонадежными.

(Ср. разные лекции для разного уровня слушателей в Aul. Gell. 20.5.1-5 и Philo. QG 4.102: «Ибо необходимо, чтобы учение было более обильное для умных, и менее для глупых ради точного равенства пропорций».) А так как образование и было латентной и перманентной формой миссии, то упомянутый подход двух школ можно смело отнести и к их концепциям миссии. Призыв приводить людей к Торе (= под сень Шехины) в М. Avot 1:12 (ARN A.12; B.26) был связан одновременно с образованием и обращением в веру.^[22] К этой тенденции можно отнести и появление Септуагинты, а также других религиозных текстов на греческом языке.^[23]

Если трактовать миссию этимологически, то следует отметить, что лат. *missio* означает «командировка» или «посланичество» и по значению близко или идентично греч. ἀποστέλλω – ср. Исх. 4:13; Суд. 6:14; Ин. 20:21; Деян. 26:17; Отк. 5:6; и др. В таком случае, первым еврейским миссионером (впрочем, направленным не вовне, но внутрь культуры) нужно считать Ездру. После Ездры из Вавилона в Иерусалим с той же миссией восстановления знания Торы (и еврейской культуры в целом) пришел Гиллель (ТВ. Suk. 20a, конец); ранее (Т. Neg. 1:16; Т. Pes. 6:1, 33a) считалось, что Гиллель пришел в Иерусалим, чтобы найти ответы на три неразрешимых прежде вопроса. Их просветительская деятельность внутри Израиля, сменившая обличительную деятельность пророков, была направлена на сохранение избранного народа для Бога во время

^[21] Рыбинский 1898:13.

^[22] Подробнее см.: Blidstein 1996.

^[23] Goodman 2007:96; дискуссию о религиозной пропаганде как миссии см. в: Smith 1999:200 сл.

Его отсутствия.^[24] Однако они были лишь продолжателями дела Моисея, через которого евреям была дарована Тора. Поэтому не удивительно, что благодаря употреблению одного и того же глагола *ala* (אלא) в Исх. 19:3 и Езд. 7:6 Тосефта (Sanh. 4:7) с помощью *каль ва-хомер* уравнивает Ездру с Моисеем: как Моисей *взошел* на Синай ради получения Торы, так и Ездра *взошел* из Вавилона в Иерусалим ради возвращения Торы. Это лишний раз свидетельствует, что в эпоху Второго Храма образование рассматривалось как миссия, что видно хотя бы в деятельности Павла – например, Деян. 17:11; 1 Тим. 4:16.^[25]

Поэтому, можно заключить, что еврейская миссия эпохи Второго Храма была как обращением в иудаизм (язычников), так и возвращением в иудаизм (евреев).

4. Обрезание как инструмент миссии

Это уже значительно отличало раввинистическую миссию от насильственного обращения в иудаизм, практиковавшегося Хасмонейми в завоеванных областях Палестины: Jos. AJ 13.10.1 §257; 13.11.3 §318-319.^[26] Насильственное обрезание практиковалось и значительно позже Хасмонеев: Jos. Vita 23 §113; ср. случай с пленным римлянином, который решил обрезать ради сохранения жизни, в Jos. VJ 2.17.10 §454.^[27] Именно благодаря принудительному обрезанию жителей покоренного Эдома (Jos. AJ

13.10.1 §257) Ирод в свое время смог претендовать на еврейское царство в нарушение запрета в Вт. 17:15.^[28] В этом плане примечательно сообщение в Jos. AJ 14.15.2 §403:

Антигон обратился к Силону и римскому войску, что они нарушат всякую справедливость, если отдадут царскую власть Ироду, который является совершенно частным лицом и притом иудеянином, т. е., полуевреем, тогда как по справедливости и обычаем эта власть должна принадлежать лишь кровным иудеям.

Позже иудеи услужливо позволили наследнику Ирода^[29] читать свиток Торы словно настоящему еврею: М. Sota 7:8; Т. Sota 7:16; ТВ. Sota 41a-b. (Именно это, как считали раввины, и стало причиной Божьего суда над Иерусалимом.) Формальным основанием могло быть именно его обрезание. Вероятно, с тех пор ортодоксальные евреи Палестины стали осторожнее с обращением *гоев* в иудаизм, во всяком случае – что касается соблюдения внешних признаков иудея, например, субботы: «язычник, придерживающийся дня покоя, достоин смерти» (ТВ. Sanh. 58b, конец, на основании Быт. 8:22). В Вер. г. 39.14 [на 12:5] обращение язычников Авраамом не связано с обрезанием. На мой взгляд, исторический прецедент с воцарением Ирода и его наследников мог послужить резонной причиной для совета адиабенскому царю Изату воздержаться от обрезания как уже не обязательного для обращен-

^[24] McGaughy 1975:235 считает, что притча о талантах была направлена именно против такого мнения.

^[25] Ср. Пеннер 1999:27: «Образование имело явно выраженный миссионерский характер, который сопровождал его с самого начала».

^[26] Подробнее см.: Рыбинский 1898:13–14.

^[27] Это объясняет, почему наши источники не упоминают реального обращения прозелитов к Богу – см. Smith 1999:207.

^[28] Подробнее о еврействе Ирода см.: Cohen 1999b:13–24.

^[29] Smith 1999:237: «возможно, Агриппа I».

ния в иудаизм обряда (Jos. AJ 20.2.4 §41-42; совет последовал от некоего еврейского купца Анании). В перечень праведных дел этого царского дома в ТВ. Nid. 17a не входит обрезание («Люди дома Монобаза совершили три поступка, благодаря которым их вспоминают с почетом»); однако Вер. г. 46.10 [на 17:11] упоминает одновременные обрезания Монобаза и Изата. С другой стороны, послабления по части внешней еврейской святости, что было широко распространено в диаспоре (например, Т. AZ 1:1; 1:3; и др.), также могли стать причиной совета купца царю, за которого переживала его мать Елена (Jos. AJ 20.2.4 §39). Здесь будет наиболее показательной реплика Петрония: «Если же срамную плоть он не обрежет по краю, // ... Мигом спровадит народ. Он кинется в греческий город» (Petron. fr. 37 // Штерн 195). Более того, задолго до этого было известно, что «все финикияне, которые общаются с Элладой, уже больше не подражают египтянам и не обрезают своих детей» (Hdt. 2.104.4). Поэтому под «необрезанными израильтянами» в М. Ned. 3:11 вполне могли подразумеваться евреи диаспоры.^[30] О широком несоблюдении постановлений Торы самими евреями может свидетельствовать и реплика в Деян. 15:10, спровоцированная именно дискуссией о необходимости обрезания для прозелитов.

Этот затяжной спор между ортодоксами и либералами в I в. мог быть почвой для конфликта между апостолом Павлом и его неназванными оппонента-

ми в Послании к Галатам. Основатель церкви в Галатии избрал именно тезис о необязательности обрезания как контраргумент своим противникам, претендовавшим на лидерство в его общинах (позже нечто подобное случилось и в Коринфе). Скорее всего, эмиссары иерусалимской церкви старались уподобить неопитов самому Христу во всем, вплоть до обрезания как знака завета – ср. Гал. 2:4 и 12; из Деян. 21:20-24 очевидно, что члены иерусалимской общины, как и ее лидер Иаков, все еще пребывали в рамках *храмового* иудаизма. 1 Мак. 1:15 отражает взгляд консервативного крыла иудаизма, согласно которому именно «сыны беззаконные» установили необрезание.^[31] В Ass. Mos. 8:1-3 это звучит и вовсе апокалиптически:

Придет к ним мщение и гнев, какого не бывало у них от века до того времени. Тогда восставит им Господь царя из царей земли и мощь из мощи великой, что распнет на кресте исповедующих обрезание. И предаст он пыткам тех, кто откажется, и повелит в оковах отвести в темницу. А жен их отдадут богам языческим, сыновей же их отдадут врачам, чтобы натянуть обратно.

Повеление в Быт. 17:11 отражает явление, достойное отдельного исследования, – придавать уже сложившимся традициям новый, духовный, смысл. Как известно, обрезание издревле практиковалось на Ближнем Востоке^[32] у египтян, финикийцев и сирийцев, что отмечено неоднократно: Hdt. 2.104.2-3; Strabo 17.2.5; Diod. Sic. 1.28.3; 1.55.5; Eus. PE 1.10.33, 44. Согласно Philo. QG 3.48,

^[30] Подробнее см.: Smallwood 1981:120–143 («The Diaspora and Jewish religious liberty»); Бикерман 2000:282–306; Rajak 2001:335–346, особенно 407 («...чей иудаизм был вполне неза-

висимым в то время и, возможно, весьма отличным по характеру»).

^[31] О важности обрезания для zelотов см.: Hengel 1989a:197–199.

^[32] Подробнее см.: Sasson 1966.

«египтяне, арабы, эфиопляне и почти все народы, живущие в южных частях мира вплоть до экватора, обрезаны». Прежде всего и в основном оно применялось в медицинских целях; так, согласно Jos. CA 2.13 §143, к этой крайней мере перед смертью прибег даже ярый критик евреев Апион – если, конечно, реплика еврейского апологета не была литературным приемом. (Поэтому сцена в Бер. г. 93.8 [на 45:2 сл.] не вызывает доверия: «сказал он: “Я – Иосиф, брат ваш”, но они не верили ему, пока он не разделся и не показал, что он обрезан».) Но именно в Торе обрезание принимает сакральный характер, а со временем^[33] становится знаком самоидентификации.^[34] Вероятно, уже во времена апостола Павла многие евреи совершали обратную операцию, о чем свидетельствует $\mu\eta\ \epsilon\pi\sigma\tau\alpha\sigma\theta\omega$ в 1 Кор. 7:18. Несомненно, это был способ избежать насмешек в банях, где евреи, даже раввины, стали частыми гостями: М. AZ 3:4; Т. Ber. 2:20; Tj. Sanh. 7:19, 25d.21-33; TB. Shab. 40b; Vaik. г. 34.3 [на 25:25]; и др. (Непосещение бани Иаковом *Праведным* [Eus. HE 2.23.4-5] может быть объяснено его ревностью по обрезанию.) Такие евреи должны были «повторить обрезание» (Т. Shab. 15:9; единственным возражением против повторной операции была ее опасность) – иначе они, наряду с другими, добавленными в Т. Sanh. 12:9, категориями грешников, не наследовали обещанное в М. Sanh. 10:1 спасение. Замечание Тацита «они и обрезание ввели, чтобы отличать своих от всех прочих» (Tac. Hist. 5.5.2) характеризует этот обряд как главный в представлении язычников.

Наиболее духовное и аллегорическое (даже в сравнении с краткими ремарками апостола Павла) толкование обрезания дал александрийский экзегет Филон (Philo. Spec. 1.8-9):

К этим [причинам обрезания] я бы добавил то, что я рассматриваю обрезание как символ двух необходимых для нашего благополучия вещей. Одна – обрезание удовольствий, которые очаровывают разум. ... Другая причина состоит в том, что человек должен знать себя и очищать душу от тяжелой болезни тщеславия.

Таким образом, основное течение иудаизма Второго Храма вовсе не отрицало и не подвергало сомнению необходимость и важность обрезания как факта *самоидентификации*.^[35]

5. Миссия фарисеев

Однако следует заметить, что обрезание как таковое вовсе не было знаком и смыслом самой миссии, которая идентифицировалась скорее с синагогой и ее традициями (чтением Торы и Пророков и молитвой), чем с какой-либо традицией пролития крови. В известной нам истории развития еврейской миссии прослеживается следующая схема вовлечения язычников в *кагал*: обрезание/миква – синагога – образование. Здесь необходимо отметить несколько примечательных моментов в развитии иудейской миссии в эпоху Второго Храма:

1) евреи никогда не строили зданий религиозного назначения для обращенных народов;

2) в диаспоре синагога (как комната или отдельное здание) была предназна-

^[33] Cohen 1999b:39: «в маккавейский период».

^[34] Дискуссии см. в: Cohen 1999b:39–49; Левинская 2000:25–48; Collins 2001:211–235.

^[35] Ср., однако, Cohen 1999b:49: «С еврейской стороны обрезание не было обычным знаком еврейства».

чена для евреев, желавших собраться в собственном помещении для чтения и молитвы, и была результатом оседлости евреев вне Палестины;

3) синагога не имела миссионеров, которые направлялись бы из Иерусалима в диаспору для создания именно общины верующих из местных народов;

4) если язычники желали посещать синагогу, то они должны были прежде стать прозелитами, т. е., своеобразными «полуевреями»;

5) местные общины в диаспоре не имели собственных раввинов, поэтому не могли заниматься религиозным образованием язычников.

Последний пункт хорошо виден в том, что 1) фарисеи и книжники *приходили из Иерусалима* (Мк. 3:22; 7:1; Мф. 15:1) и 2) гостям была предложена проповедь после *чтения* Закона и Пророков (Деян. 13:15) – вероятно, сами *ἀρχισυναγωγοί* умели читать, но не были достаточно образованы для проповеди.

Таким образом, следует отличать общеврейскую, пассивную, миссию от активной миссии религиозных сект, подобных фарисеям. Разницу можно усмотреть в переходе от общественной к личностной миссии – т. е., от проповеди на городской площади (в Палестине) к проповеди внутри дома (в диаспоре).^[36] Публичное чтение и толкование Торы в Неем. 8:1-11 принципиально отличается от домашней проповеди в Деян. 10:24 сл. Следует отметить, что при всем желании евреи диаспоры (в

основном – торговцы и финансисты) не могли предложить своему языческому окружению постоянного и профессионального образования. Их лидеры (*ἀρχισυναγωγοί*) не могли заменить профессиональных мудрецов, таких, например, как Шауль из Тарса.^[37] Упоминание Иустином (Iust. Trypho 137) *ἀρχισυναγωγοί* как учащих паству в синагогах вовсе не означает их функцию учителей – они показаны руководителями служб: «не издевайтесь над Сыном Божиим и не ругайтесь, последуя наставникам вашим фарисеям, над царем Израилевым, как *ἀρχισυναγωγοί* ваших синагог учат вас после молитвы».^[38] Поэтому, все, что язычники могли сделать в уподоблении себя народу Божьему, состояло в принятии образа жизни, частью которого было обрезание. Подобная ситуация сложилась и в иудео-христианской общине Иерусалима при провинциале Иакове, для которого обрезание, похоже, было важнее образования – ср. упоминания обрезания как иудейской идентификации в Деян. 21:20-24; Гал. 2:12 и полное отсутствие образования в *галахическом* Послании Иакова. Примечательно, что и барайта о правилах для обращения в прозелиты в ТВ. Yev. 47a-b^[39] не упоминает образование.

Фарисеи же, как отделившиеся от *гоев* для Торы согласно Неем. 10:28, обладали эффективным орудием миссии – знанием священных текстов. Именно они показаны в Iust. Trypho 137 наставниками (сам диалог состоялся в диаспоре). Позже раввины зафиксировали

^[36] Crossan 1992:139; о домашних синагогах см.: Feldman 1996:582; Levine 2005:23.

^[37] Об *ἀρχισυναγωγοί* см.: TDNT 7:844–847 [Schrage]; Schürer 2:433–436; Feldman 1996:588–592; Левинская 2000:308; Rajak 2001:393–419; Levine 2005:415–427.

^[38] Ср. Rajak 2001:401: «Иустин, по происхождению самаритянин, наверняка был хорошо осведомлен об иудаизме; но крайне полемический отрывок подобного характера не имеет доказательств, что *archisynagogoi* были настоящими учителями или лидерами молитвы».

^[39] Подробнее см.: Cohen 1999b:198 сл.

этот идеальный образ в М. Yoma 7:1 и Sota 7:7, где свиток Торы передается для чтения от хаззана к главе синагоги и далее до первосвященника. В I в. знание Священного Писания стало отличительным признаком еврейской (прежде всего – фарисейской и христианской) культуры, о чем свидетельствуют разные тексты: Кол. 4:6 (ср. М. Avot 2:14: «усердно изучай Тору, и знай, что возразить эпикурейцу»); 1 Пет. 3:15; Jos. CA 2.19 §178; Vita 2 §9; TB. Git. 58a; Bekh. 8b.

Высокая образованность фарисеев была особенно эффективна для миссии в среде разбогатевших римлян, наподобие «достопочтенного Феофила» (κράτιστε Θεόφιλε) в Лк. 1:3, которые стали увлекаться географией и литературой. Появление новых, в большинстве случаев – восточных, культов в Риме стало естественным следствием римского экспансионизма, но расцвет в Италии некоторых из них (особенно египетских^[40]) был также вызван любопытством горожан. Более того, на фоне римских преследований (обрезанных) евреев после разгромов их восстаний в 73 и 135 гг., упоминаемых различными историками (Jos. VJ 7.6.6 §218; Suet. Dom. 12.2; Dio 65.7.2), обрезание *должно было* уступить место образованию. Именно это могло быть причиной увеличения числа фарисеев после разрушения Храма (Т. Sota 15:11; TB. BB 60b) и их адептов. (Увеличение числа прозелитов в иудаизме заметно в археологических раскопках и надписях.^[41]) В таком случае, фарисеи, в V в. до н. э. отделившись от народов к Торе, со временем, в I н. э., стали приближать их к ней. Позже это даже вылилось в знаменательное выражение: «если язычник занимает

себя изучением Торы, он уподобляется первосвященнику» (TB. BQ 38a; Sanh. 59a; AZ 3a, начало).

Более того, образование как форма миссии помогало реализовать знания Торы, которая заучивалась с детства наизусть. Заучивание с детства делало Тору неизгладимой: «кто изучает Тору в молодости своей, чему подобен? – извести, намазанной на камнях: хотя бы сошли все дожди, они не попортят ее; а кто изучает Тору в старости своей, чему подобен? – извести, намазанной на кирпиче: стоит упасть на нее одной капле воды, как она уже растворилась и сошла» (ARN B.35, начало).

В еврейской ментальности память в совокупности с вдохновением служила важным инструментом в работе и карьере. Philo. Post. 151 сообщает: «добродетель... опять идет к колодцу черпать воду, чтобы ученик и [прежде изученное] прочно закрепил посредством памяти». В Juvil. 32:25 хорошая память выглядит божественным обещанием: «Я приведу все на память твою» (ср. Ин. 14:26). Буквальная память была присуща таким мудрецам, как равви Меир, который «был в Малой Азии, и не оказалось там свитка книги Есфири. Он прочел ее наизусть и записал» (Ber. г. 36.8 [на 9:26], конец); примечательны варианты этого сообщения в TB. Meg. 18b («записал с сердца»); Т. Meg. 2:5 («не нашел там мегиллы, написанной по-еврейски»). Этот случай был приведен как прецедент и контраргумент против мнения о том, что не обязательно помнить Тору наизусть. (Высказывание в М. Avot 3:8[9] сделано от его имени: «кто забыл одно изречение из Мишны своей, тому Писание вменяет это, как если бы он провинился головой своей».) Но хорошая память

^[40] Подробнее см.: Swetnam-Burland 2007.

^[41] Feldman 1996:316.

особенно была необходима для изучения устной Торы.^[42] ТВ. Наг. 9b хорошо отзывается об ученике с феноменальной памятью: «повторивший главу сто раз не может сравниться с повторившим сто один раз»; ср. более скромную цифру в ТВ. Ег. 54b: «Аарон, наученный Моисеем, который получил это от Вездесущего, должен был заучить урок четырежды, тем более простые люди, которые научены простыми учителями». В Philostr. VA 1.7 «Аполлоний обнаружил хорошую память и отменное прилежание. ... а основы Пифагорова учения вы зубрил же так, как птицы порой перенимают слова людей»; ср. Apul. Apol. 69: «лгуну следует обладать хорошей памятью». Согласно Aul. Gell. 13.8.3 (со ссылкой на поэта Афрания), Мудрость – это дочь Опыта и Памяти.

Именно фарисеи («движение мирян»^[43]) прослыли как законоведы и ведущая секта: ср. Деян. 23:6; Фил. 3:5; Гал. 1:14 и Jos. VJ 1.5.2 §110; 2.8.14 §162; AJ 17.2.4 §41; Vita 38 §191. Поэтому они более иных групп иудаизма могли реализовать себя в этой новой форме миссии.

6. Заключение: синтез двух форм

Еврейская миссия на протяжении нескольких веков претерпела сложную трансформацию и стала отражением общих религиозных изменений. Уже в Вавилонском плену иудаизм освоил новую форму поклонения Богу в отсутствии Храма и его обрядов. В дальнейшем эта форма стала известна как синагога и распространилась по всей диаспоре. Понятийное выражение «синагога» (начиная с «синагоги книжников» в 1 Мак. 7:12)

настолько часто употреблялось в иудейском лексиконе, что даже апостол Иаков использует его наряду с традиционным для авторов Нового Завета слова «екклесия» – ср. Иак. 2:1 и 5:14. Это новое поклонение Богу не требовало кровавых жертв и прочих таинств и легко распространялось вдали от Храма и Эрец-Израэль. Соответственно, изменилось и традиционное представление о репрезентативной форме иудаизма, т. е., о том, что эта религия (как и любая иная) показывает окружающим народам. Труды Иосифа Флавия являются показательным примером; этот бывший повстанец нашел свое место в римской элите и преподнес иудаизм в адаптированной для своих читателей форме.^[44] Так, он называет известные в Израиле секты философскими школами (Jos. VJ 2.8.2 §119) и даже нивелирует значимость обрезания (Jos. AJ 20.2.4 §41-42). Апостол Павел в своей миссии в диаспоре следовал этой традиции упрощения и редукции иудаизма, которая была подтверждена на апостольском соборе (Деян. 15). В этой культуре важность образования и знания Торы для иудейской самоидентификации (и даже спасения) никогда не подвергалась сомнению – ср. 1 Тим. 4:16; Ин. 7:49 и М. Avot 2:5; Т. Ber. [6]7:18.

Таким образом, иудейская миссия приобрела ту форму, которая была понятна и приемлема греко-римской аудитории, особенно ее элите. Известно, что палестинские эмиссары приобретали немало сторонников именно среди высших слоев общества: ср. Лк. 1:3; Деян. 1:1; 9:15; 13:7, 12, 50; 17:4, 12, 18 и Jos. AJ 20.2.3

^[42] Safari 1987:75–77.

^[43] Иеремиас 1999:165; также Finkelstein 1962:75; Jeremias 1969:266; Schafer 1991:138 («народная партия»); Штейнзальц, Функенштейн

1997: 41–42, 45–46;

^[44] О читателях Иосифа см.: Meeks 1967:131; Ben Zeev 1998:5–6, 292–293

§34 сл.; Т. Sota 15:8 (= ТВ. Sota 49b); Бер. г. 11:4 [на 2:2] («Учитель наш приготовил угощение для Антонина в субботу»); 75.5 [на 32:5]; и др. Дискуссии еврейских учителей с римскими матронами стали обычной темой в раввинистической литературе: Т. Shev. 3:6; Бер. г. 1.9 [на 1:1]; 11.6 [на 2:3]; и др. (В это же время, в христианстве как новой религии было много представителей из низших слоев с плохой репутацией – ср. 1 Пет. 4:15 и Тас. Ann. 15.44.) Поэтому в диаспоре иудаизм был представлен не жрецами Храма, но учителями различных сект. Для них образование стало более важным признаком иудаизма, чем обрезание.

Тем не менее, религиозное образование как форма миссии в принципе не могло отменить таинство обряда. Проверка евреев на предмет обрезания, которую проводили римляне даже после разрушения Храма, говорит о продолжении этой практики; самый примечательный случай отмечен в Suet. Dom. 12.2: «в многолюдном судилище прокуратор осматривал девяностолетнего старика, не обрезан ли он».^[45] Поэтому обе формы посвящения сохраняли свою значимость для миссии. Разные представители иудаизма в диаспоре делали

свой собственный акцент на той или иной форме; дискуссия в Послании к Галатам – показательный пример. Синтез обеих форм отмечен в учении Иисуса из Назарета – так называемое «Великое поручение» в Мф. 28:19-20 гармонично сочетает в себе оба подхода: сакральное действие (крещение вместо обрезания) и образование. Так или иначе, но авторы различных национальностей и верований отметили распространение христианства в Римской империи: Ин. 11:51-52 (Иерусалим и диаспора, от 30 до 90-х гг.); Тас. Ann. 15.44 (Рим, 60-е гг.); Plin. Ep. 10.96-97 (Вифиния, между 103 и 105 гг.); Деян. 18:2 и Suet. Claud. 25.4 (Рим, 49/50 г.); возможно Тас. Ann. 13.32 (Рим, вторая половина 50-х гг.).^[46] О доступности религиозного образования язычникам можно косвенно судить по следующим ремаркам ортодоксов: «язычник, изучающий Тору, достоин смерти» (ТВ. Sanh. 59a на основании Вт. 33:4) и «знания Торы не могут быть переданы идолопоклоннику» (ТВ. Hag. 13a на основании Пс. 147:8-9). Эти реплики могут отражать стремительное и заметное распространение христианского образования среди язычников и прозелитов там, где прежде уже трудились иудейские миссионеры.

Библиография

Первоисточники

1. Библия

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed-s: K. Elliger, W Rudolph. Stuttgart: Wurttembergergische Bibelanstalt Stuttgart, 1967/1977.
Septuaginta. Ed. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutehe Bibelgeschaft. 1979.

Novum Testamentum Graeca. K. Aland (Eds). 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

2. Словари и справочники

Theological Dictionary of the New Testament. Eds: G. Kittel, G. Friedrich. 12 Vls. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1964.

^[45] Подробнее см.: Smallwood 1981:376–385; Cohen 1999b:42–43.

^[46] Обзор событий в Риме см. в: Mason 2009:308–313.

История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческих цивилизаций. Часть 1: Месопотамия. Ред.: Дьяконов И. М. М.: Наука. 1983.

3. Еврейские и христианские тексты

Авот рабби Нафана. СПб. 1903.
Ветхозаветные апокрифы. СПб.: Амфора. 2000.
 Евсевий Памфил. *Церковная история.* М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 1993.
 Иосиф Флавий. *Иудейская война.* М., Иер.: Gesharim. 1994.
 Иосиф Флавий. *Иудейские древности.* М.: Ладомир. 1994.
 Иосиф Флавий. *Против Апиона // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве.* Иосиф Флавий. *Против Апиона.* М.; Иер.: Gesharim. 1994.
Талмуд. Мишна и Тосефта. Пер.: Н. А. Перферкович. СПб.: Издание П. П. Сойкина. 1902–1905 [репр.].
 Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета.* М.: ГЛК. 2000.
The Babylonian Talmud. Ed.: Epstein I. 18 vls. NY: The Soncino Press. 1978. (CD)
The Dead Sea Scrolls. Study Edition. 2 Vls. Eds: Martinez F. G., Tigchelaar E. J. C. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2000.
Midrash Rabbah. Ed.: Freedman H. NY: The Soncino Press. 1983. (CD)
 Josephus. *Works.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993–1998.
Old Testament Pseudepigrapha. Ed.: Charlesworth J. H.. 2 Vls. NY: Doubleday. 1983.
 Philo. *Works.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1993.
The Tosefta. 2 vls. Peabody, MA: Hendrickson. 2002.
Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von M. Hengel, P. Shafer, H.-J. Becker, F. G. Huttenmeister. Tübingen: Mohr Siebeck.
4. Греко-римские тексты
Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. В 3 т. Ред.: Штерн М. М., Иер.: Gesharim. 1997–2002.
 Светоний, Гай Транквилл. *Жизнь двенадцати цезарей.* М.: Правда. 1991.

Страбон. *География.* М., 1993.
 Тацит, Публий Корнелий. *Анналы. Малые произведения. История.* СПб.: Наука. 1993.
 Dio Cassius. *Roman History.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1914.
 Eusebius. *Die Preparatio Evangelica.* Berlin: Akademie. 1982.

Современные исследования

Амусин И. Д. 1983. *Кумранская община.* М.: Наука.
 Бикерман Э. 2000. *Евреи в эпоху эллинизма.* М., Иер.: Gesharim.
 Иеремияс И. 1999. *Богословие Нового Завета. Часть первая: провозвестие Иисуса.* М.: Восточная литература.
 Левинская И. А. 2000. *Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры.* СПб.: Логос.
 Лурье С. 1923. *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины.* Берлин: изд. З. И. Гржебина.
 Пеннер П. 1999. *Научите все народы.* СПб.: Библия для всех.
 Раджак Т. 1993. *Иосиф Флавий. Историк и общество.* М., Иер.: Гешарим.
 Рыбинский В. П. 1898. *Религиозное влияние иудеев на языческий мир в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства.* Киев: Университет Св. Владимира.
 Штейнзальц А., Функенштейн А. 1997. *Социология невежества.* М., Иер.: Институт изучения иудаизма в СНГ.
 Ben Zeev M. P. 1998. *Jewish Rights in the Roman World.* Tübingen: Mohr Siebeck.
 Blidstein G. J. 1996. «A Note on Rabbinic Missionizing». *JTS* 47/2: 528–531.
 Cohen S. J. D. 1999a. «The Rabbi in Second Century Jewish Society», in *The Cambridge History of Judaism. V. 3: The Early Roman Period.* Eds: Horbury W., Davies W. D., Sturdy J. NY: Cambridge University Press.
 Cohen S. J. D. 1999b. *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties.* Berkeley, CA: University of California Press.
 Collins J. J. 2000. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
 Collins J. J. 2001. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism.* Leiden: Brill.

- Crossan J. D. 1992. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San-Francisco: Harper San-Francisco.
- Cappelletti S. 2006. *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* Leiden: Brill.
- Feldman L. H. 1996. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill.
- Gafni I. M. 1997. *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity*. JSPSup 21. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Goodman M. 2007. *Judaism in the Roman World*. Leiden: Brill.
- Hengel M. 1974. *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 vls. [rep.: Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers. 2003].
- Hengel M. 1989a. *The Zealots. Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A. D.* Edinburgh: T & T Clark.
- Hengel M. 1989b. *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ*. London: SCM Press.
- Jeremias J. 1969. *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Katz S. T. 1984. «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration». *JBL* 103/1: 43–76.
- Levine L. I. 2005. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. 2nd. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Liebeschuetz W. 2001. «The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period». *JJS* 52/2: 236–252.
- Mason S. N. 2009. *Josephus, Judea, and Christian Origins. Methods and Categories*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Matthew S. 2001. *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- McGaughy L. C. 1975. «The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: a Postexilic Maxim and its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents». *JBL* 94/2: 235–245.
- Meeks W. A. 1967. *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: Brill.
- Rajak T. 1983. *Josephus. The Historian and His Society*. Midsomer Norton: Duckworth. [2002]
- Rajak T. 2001. *The Jewish Dialogue with Greece & Rome. Studies in Cultural & Social Interaction*. Leiden: Brill.
- Safrai S. 1987. «Oral Tora», in Safrai S. (Ed) *The Literature of the Sages. Part 1: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Sasson J. M. 1966. «Circumcision in the Ancient Near East». *JBL* 85/4: 473–476.
- Schafer P. 1991. «Der vorrabbinische Pharisaismus», in Hengel M., Heckel U. (Eds) *Paulus und das antike Judentum*. WUNT 58. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Schafer P. 1997. *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schnabel E. J. 2004. *Early Christian Mission*. 2 vls. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Sherwin-White A. N. 1963. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. London: Oxford University Press.
- Smith M. 1999. «The Gentiles in Judaism 125 BCE – CE 66», in Horbury W., Davies W. D., Sturdy J. (Eds). *The Cambridge History of Judaism. V. 3: The Early Roman Period*. NY: Cambridge University Press.
- Smallwood M. E. 1981. *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A study in Political Relations*. Leiden: Brill. [rep.: 2001]
- Schürer E. A., et all. 1995. *History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. 3 vls. Edinburgh: T & T Clark.
- Swetnam-Burland M. 2007. «Egyptian Objects, Roman Contexts: a Taste for Aegyptiaca in Italy», in Bricault L., Versluys M. J., Meyboom P. G. P. (Eds) *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*. Leiden: Brill.
- Wright N. T. 1992. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK.