

**Академия
Фундаментальных
Исследований**

А. Ч. Козаржевский

**ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
РАННЕХРИСТИАНСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

БОГОСЛОВИЕ



А. Ч. Козаржевский

**ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
РАННЕХРИСТИАНСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

Издание второе



URSS
МОСКВА

Козаржевский Андрей Чеславович

Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы.

Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 146 с. (Академия фундаментальных исследований: богословие.)

Вниманию читателей предлагается книга известного отечественного историка и филолога-классика А. Ч. Козаржевского (1918–1995), содержащая его главную работу по библейской тематике. Автор ставит перед собой задачу ввести читателя в круг основных проблем, связанных с исследованием Нового Завета как исторического источника, причем источника не столько фактов, сколько идей. Новый Завет сопоставляется с Ветхим Заветом, кумранскими документами, некоторыми апокрифами, с данными археологии, а также со сведениями античных историков и критиков христианства. В книге рассматриваются вопросы хронологии, авторства, социального адресата, подвергаются оценке рукописи, переводы, научные издания канонических книг.

Книга рекомендуется историкам, богословам, философам, филологам, а также всем заинтересованным читателям.

Рецензенты:

член-корр. АН СССР *И. Р. Григулевич*;

д-р ист. наук *И. С. Свенцицкая*;

канд. ист. наук *Н. Н. Трухина*

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»».

117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56.

Формат 60×90/16. Печ. л. 9,125. Зак. № ЖМ-78.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».

117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-02902-5

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: URSS@URSS.ru
	Каталог изданий в Интернете: http://URSS.ru
	Тел./факс (многоканальный): + 7 (499) 724-25-45
	URSS

12049 ID 161194



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

ВВЕДЕНИЕ

В изучении истории первоначального христианства и его источников методологической основой служат, естественно, труды классиков марксизма-ленинизма, главным образом работы Ф.Энгельса: "Бруно Бауер и первоначальное христианство" (1882 г.), "Книга откровения" (1883 г.) и "К истории первоначального христианства" (1884 г.). Последний очерк как бы подводит итог многолетним исследованиям Энгельса проблем возникновения и сущности христианства. К выработке законченной концепции Энгельс шел от переписки с братьями Греберами в 1830-е годы, в которой Энгельс вскрывает противоречия в разных частях новозаветного канона (генеалогия Иисуса, описание тайной вечери, *Christi ipsissima verba* - "наиподлиннейшие слова Христа"). Энгельс одобрял критику Библии со стороны либерально-протестантской тюбингенской школы, возглавлявшейся Ф.К.Бауром и поддерживавшейся Д.Штраусом, и высоко оценивал осуществленный младогегельянцем Б.Бауром анализ новозаветных сочинений.

Ф.Энгельс прояснил как революционные тенденции, заложенные в религии угнетенных, так и проецирование идеалов социального переустройства в потусторонний мир, что позволило господствующему классу постепенно превратить христианство в свое орудие.

Весьма продуктивными для дальнейших исследований оказались выводы Энгельса касательно многих сторон первоначального христианства: о синтезировании в нем иудейского монотеизма и мессианизма, а также представлений других древневосточных религий и идеалистической греко-римской философии; о социальном составе христианских общин, их уравнивательных тенденциях и идейных противоречиях, о выработке догматики и в частности эсхатологического учения; о хронологии частей новозаветного канона. В свою очередь исследования новейшего времени и археологические находки доказали основательность энгельсовских концепций, легших в основу марксистского религиоведения и научного атеизма.

Конечно, не прекращается работа над новозаветными текстами в теологических кругах и среди философов-идеалистов.

Для католической интерпретации характерна сакрализация каждого слова в каноне и в то же время попытка

соединить неотомизм как господствующее течение в католической философии с современными естественно-научными теориями и взглядами новейших идеалистических школ (например, фрейдизма, феноменологии)¹.

Сложные процессы происходят в отношении к Библии в протестантской среде². Как известно, именно протестанты в свое время в борьбе с католиками ратовали за перевод Писания на национальные языки и за свободу его чтения и толкования каждым верующим. Рационалистическое начало, еще со времени деятельности новотюбингенской школы долго господствовавшее в протестантизме, способствовало детальнейшему изучению библейского, в том числе новозаветного, текста, скрупулезному филологическому, текстологическому, сопоставительному анализу его. За последние полвека возобладали экзистенциалистский подход, имеющих разнообразное проявления - от атеистических тенденций у М.Хейдеггера до открытой религиозности К.Ясперса. Особое распространение получила так называемая "диалектическая теология", истоки которой находятся в философии Кьеркегора, а наиболее законченное выражение - в построениях Р.Бультмана и его последователей: Ш.Огдена и Р.Фуллера. Исходя из представлений современного человека, вероучительную часть Нового Завета - "керигму" стали отделять от мифологизированного повествования; однако сами мифы не подвергаются отрицанию, им лишь придают символический смысл.

Экзистенциалистские концепции получили обстоятельный разбор в статьях Д.М.Угриновича и М.К.Трофимовой³.

В современной борьбе идей западные "советологи", антисоветски настроенные зарубежные клерикальные деятели, реакционные эмигрантские круги используют как наследие русской религиозной философии конца XIX - начала XX вв. (Мережковского, Розанова, Булгакова, Бердяева

¹ Казанова А. Второй Ватиканский собор. Критика идеологии и практики современного католицизма. М., 1973.

² Гараджа В.И. Критика новых течений в протестантской теологии. М., 1977.

³ Угринович Д.М. Попытка "экзистенциальной" интерпретации христианства. - Вопросы философии, 1966, № 8, с.100-104. Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблемы раннего христианства. - Вестник древней Истории, 1967, № 2, с.283-294.

и других), так и современное православие с некоторыми его модернистскими тенденциями (главным образом в области социальных отношений). Этот вопрос освещают В.А.Кувакин ("Религиозная философия в России". М., 1980) и Н.П.Новиков ("Тупики православного модернизма". М., 1979).

Теологическим и философско-идеалистическим построениям буржуазной науки противостоят работы зарубежных марксистов: французов Антуана Казановы и Шарля Эншлена, итальянца Амброджо Донини, англичанина Арчибалда Робертсона, американца Вильяма Монтгомери Брауна и других, хотя отдельные их выводы спорны в свете последних исследований и открытий.

На широкие читательские круги рассчитана научно-популярная книга современного польского писателя Зенона Косидовского "Сказания евангелистов" (1977 г.). При всей своей информативной ценности и живости изложения она местами грешит чрезмерно рационалистическими толкованиями, дорисовкой новозаветных сюжетов на основании побочных данных, некоторой прямолинейностью в оценке социальной позиции Иисуса и Павла, не учитывает новонайденного текста Иосифа Флавия.

Между носителями конфессионального, консервативного направления и марксистскими исследователями за рубежом можно поместить представителей так называемого "христианского социализма". Это течение, отличающееся большим разнообразием форм своего проявления, антинаучно в своей основе, так как пытается сблизить идеи христианства и коммунизма. Такие попытки характерны для так называемых теологий надежды, революции, освобождения. Теология освобождения получила особое распространение в среде латиноамериканских католиков (их главный идеолог - перуанский священник Г.Гутьеррес), высказывающихся за ликвидацию колониального гнета и капиталистической эксплуатации. Сторонники этой теологии опубликовали так называемую Библию Революции, или Новую Библию с комментариями, трактующими историю как результат деятельности народных масс под руководством самого бога и объясняющими евангельские чудеса как иносказания.

Полному переосмыслению подверглась Библия, и прежде всего её новозаветная часть, в "черной теологии", распространенной главным образом в США и выдвигающей версию о негритянском происхождении библейских персонажей. Версия эта породила представление о "черном мес-

сии", "черной богоматери" и т.д. Сторонники "черной теологии", не отрицающие иудео-христианской традиции, все равно придерживаются концепции богоизбранности негритянского народа и видят в Иисусе воплощение протеста против угнетения.

Судьбы христианства в неевропейских регионах капитально исследуют И.Р.Григулевич, Д.Е.Фурман и другие.

В изучении советскими специалистами истории первоначального христианства и в проведении атеистической пропаганды основополагающую роль сыграла статья В.И.Ленина "О значении воинствующего материализма", вышедшая в свет в 1922 г. Огромное значение для понимания закономерности исторического процесса имела опубликованная в 1929 г. лекция В.И.Ленина "О государстве".

В советском религиоведении 20-х - 50-х годов господствовала гипотеза чистого мифа (А.Б.Ранович, Р.Ю.Виппер, С.И.Ковалев, Я.А.Ленцман). Эта гипотеза была продуктивной в выяснении идейных корней христианства, обнаружении противоречий в новозаветной литературе, она способствовала действенности атеистической пропаганды в те десятилетия. Однако некоторые сторонники мифологического направления впоследствии стали пересматривать свою позицию и признавать известную её односторонность. Так, в статье известного антиковеда Я.А.Ленцмана (опубликованной в год его смерти - в 1967 г.) утверждается, что наша атеистическая пропаганда "долгие годы преимущественно, а иногда исключительно вращалась вокруг хотя и важного, но все же частного вопроса об историчности Иисуса. А ведь главным в марксистском подходе к происхождению христианства - это блестяще показано в статьях Энгельса - вскрытие социально-политических корней раннего христианства, определение социального состава приверженцев новой религии, её идеологии и общественного значения в ту эпоху"⁴.

Здесь уместно напомнить, что Энгельс ставил в вину Бруно Бауеру то, что он, "как и все, кто борется с закоренелыми предрассудками, во многом далеко хватил через край", и что в его рассуждениях "исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний об Иисусе и его учениках"⁵.

⁴ Ленцман Я.А. Изучение советскими учеными раннего христианства. - В кн.: Вопросы научного атеизма, вып. 4. М., 1967, с.272.

⁵ Маркс К и Энгельс Ф. Соч., т.22, с.474.

Выявлением именно "исторической почвы", с учетом современного состояния наук, в том или ином аспекте изучающих первоначальное христианство (истории, фило-софии, археологии, этнографии и т.д.), заняты такие специалисты, как И.Д.Амусин, М.М.Кубланов, А.И.Немировский, И.С.Свенцицкая, М.К.Трофимова. Солидная источниковая база и обширная научная литература, отечественная и зарубежная, лежат в основе последних работ И.А.Кривелева по историко-критическому анализу Библии и истории религий.

Превосходные критические обзоры достижений советских историков, философов, религиоведов в изучении истории первоначального христианства имеются в рекомендациях ниже работах Г.М.Лившица, К.П.Коржевой, М.М.Кубланова, Л.Е.Семенова.

Наши исследователи прежде всего рассматривают вопросы возникновения христианства, его социальной природы и эволюции. Собственно источниковедческая сторона работы над древнейшим христианским документом - новозаветным канонem не привлекает особого внимания. А между тем марксистский источниковедческий анализ канона особенно актуален в связи с приближением двух знаменательных для христианских кругов дат: одной - сугубо исторической - тысячелетия принятия христианства на Руси, другой - напротив, условной - двухтысячелетия эры от рождения Христова. Уже сейчас усилилась зарубежная клерикальная пропаганда, смыкающаяся, как это обычно бывает, с антикоммунизмом и антисоветизмом.

Обращение к христианским первоисточникам важно и по другой, несколько неожиданной причине. Дело в том, что группа физиков и математиков (М.М.Постников, А.Т.Фоминко, А.С.Мищенко, Е.М.Никишин) с явной установкой на дешевую сенсацию и саморекламу шумно пропагандирует так называемые "новые методики" в области исследования исторического процесса. Отталкиваясь от абсурдных астрологических теорий Н.Морозова, игнорируя данные письменных и вещественных источников, манипулируя внесоциальными математическими выкладками, эта группа отрицает прохождение древней стадии народами, государствами и культурами Средиземноморья и объявляет поздней подделкой все дошедшие до нас от древнего мира источники, в том числе и христианские. Полную антинаучность подобной "концепции" вскрывают статьи Е.С.Голубцовой, Ю.А.За-

венягина, Г.А.Кошеленко, В.М.Смирин⁶.

Автор данной работы поставил перед собой пропедевтическую задачу: ввести читателя: историка-античника и медиевиста, философа-религиоведа и специалиста по научному атеизму, а также филолога-классика в круг основных проблем, связанных с исследованием Нового Завета как исторического источника, причем источника не столько фактов, сколько идей. Сначала суммируются данные по истории текста, рассматриваются такие вопросы, как сложение канона, его рукописи, издания, переводы на различные языки (как древние, так и новые). Работа с подлинным греческим текстом требует знания особенностей позднегреческого диалекта койне, этой теме отведено специальное место. Далее анализ текстов идет по двум направлениям. Рассматриваются одна за другой все 27 книг, составляющих канон, приводятся гипотезы об их хронологической последовательности, авторской принадлежности, социальных адресатах. Однако Новый Завет при всей разновременности создания его частей, при различии адресатов, при всех противоречиях, при пестроте литературных приемов все же обладает известной цельностью и в идеях, и в системе образов. Поэтому показалось целесообразным выделить наиболее важные для историка проблемы: варианты родословия Иисуса, практическую мораль, христологию, вопрос об исторической достоверности событий и лиц, описанных в новозаветной литературе. Последний вопрос влечет за собой экскурс в свидетельства античной литературы о первоначальном христианстве, при этом нельзя не учитывать критики христианства в древности. Необходимо также представляется коснуться археологических открытий, проливающих свет на некоторые данные Нового Завета.

Для более глубокого уяснения смысла того или иного места в новозаветном тексте иногда привлекаются материалы ветхозаветной части Библии, кумранских документов, раннехристианских апокрифов (в том числе гностических).

⁶

Голубцова Е.С., Кошеленко Г.А. История древнего мира и "новые методики". - Вопросы истории, 1982, №8, с.72-82. Голубцова Е.С., Завенягин Ю.А. Еще раз о "новых методиках" и хронологии древнего мира. - Вопросы истории, 1983, № 12, с. 68-83.

Было бы излишним подвергать анализу толкования Нового Завета в апологетике и патристике (II-IV вв.). Эти толкования имеют значение только как отражение эволюции христианства в поздней античности и раннем средневековье. В связи с этим рекомендуем две монографии: Г.Г.Майорова "Формирование средневековой философии (латинская патристика)" (М., 1979) и С.С.Аверинцева "Поэтика ранневизантийской литературы" (М., 1977).

Книга написана на основе спецкурсов, которые читаются ее автором студентам кафедр истории древнего мира и классической филологии Московского университета. Краткие аннотации спецкурсов помещены в справочнике "Московский университет. Гуманитарные факультеты. Учебный процесс. 1979/80". Отдельные проблемы нашли отражение в публикациях: "Античное ораторское искусство", М., 1980, глава "Раннехристианская проповедь (по новозаветному канону)"; "Изучение проблем раннего христианства на исторических факультетах" - тезисы доклада на Всесоюзной конференции по проблемам истории и классической филологии в Харькове, 1980; "К вопросу о греко-римских традициях в новозаветном каноне" - тезисы доклада на Всесоюзной конференции по историчности и актуальности античной культуры в Тбилиси, 1981. По данной тематике было сделано несколько докладов на Ломоносовских и Сергеевских чтениях в МГУ в 1978-83гг.

Что касается библиографии, то после Введения дается литература ко всей книге. Выдержана такая последовательность: сначала рекомендуются произведения классиков марксизма-ленинизма, затем работы советских исследователей; далее указаны русские переводы трудов зарубежных ученых; включает список новейшая литература на иностранных языках. Соответствующая библиография имеется в конце каждой главы, причем читатель в ряде случаев отсылается к основному перечню.

Л и т е р а т у р а

Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.19.

Энгельс Ф. Книга откровения. - Там же, т.21.

Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. - Там же, т.22.

Ленин В.И. Философские тетради. - Полн. собр. соч., т.29.

Ленин В.И. О значении воинствующего материализма. - Там же, т.45.

Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О религии. М., 1983.

* * *

Аверинцев С.С. Новый Завет. - В кн.: Философская энциклопедия, т.4. М., 1967.

Аверинцев С.С. Христианство. - В кн.: Философская энциклопедия, т.5. М., 1970.

Аверинцев С.С. Иисус Христос. - В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия, т.1. М., 1980.

Аверинцев С.С. Христианская мифология. - В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия, т.2. М., 1982.

Атеистический словарь. Под общей редакцией М.П.Новикова. М., 1983.

Виппер Р.Ю. Возникновение христианской литературы. М.-Л., 1946.

Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.

Ковалев С.И. Основные вопросы происхождения христианства. М.-Л., 1964.

Коржева К.П. Проблемы первохристианства в советской историографии. - Вопросы истории, 1982, №1.

Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М., 1985.

Кубланов М.М. Новый Завет (поиски и находки). М., 1968.

Кубланов М.М. Возникновение христианства. М., 1974.

Ленцман Я.А. Происхождение христианства. М., 1960.

Ленцман Я.А. Сравнительная евангелия. М., 1967.

Лившиц Г.М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

Настольная книга атеиста. М., 1983.

Никольский Н.М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974.

Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933.

Ранович А.Б. О раннем христианстве. Избранные сочинения. М., 1959.

* * *

- Вреде В. Происхождение книг Нового Завета. М., 1908.
Гарнак А. Сущность христианства. - В кн.: Общая история европейской культуры. т. 5, Спб, 1911. Изд. 6. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2012.
Донини А. У истоков христианства. М., 1979.
Древс А. Миф о Христе, т. 1, М.-Л., 1925; т. П, М., 1924.
Каутский К. Происхождение христианства. М., 1930.
Косидовский З. Сказания евангелистов. М., 1977.
Кушу П. Загадка Иисуса. Рязань, 1930.
Немоевский А. Философия жизни Иисуса. М., 1923.
Ревиль А. Иисус Назарянин, т. 1-II, Спб, 1909.
Ренан Э. Жизнь Иисуса. Спб, 1906.
Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959.
Робертсон Д. Первоначальное христианство. М., 1930.
Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965.
Штраус Д. Жизнь Иисуса. Кн. 1-2. Спб, 1907.
Эншлен Ш. Происхождение религии. М., 1954.
Юлихер А. Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора. - В кн.: Общая история европейской культуры, т. 5. Спб, 1911.

* * *

- Bultmann R. Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen. Zürich-Stuttgart, 1963.
Conzelmann H., Lindemann A. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Tübingen, 1982.
Cross F.L. The Oxford dictionary of christian Church. London, New-York, Toronto, 1974.
Fuller R. The New Testament in current Study. London, 1963.
Dibelius M. Die Formengeschichte des Ewangeliums. Tübingen, 1961.
Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu Forschung. München und Hamburg, 1966.
Umwelt des Urchristentums. Hrsg. von J.Leipoldt und W.Grundmann. Bd. I-II, Berlin, 1966-1967.
Wikenhauser K. Einleitung in das Neue Testament. Freiburg, 1956.

СЛОЖЕНИЕ НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА

Прежде всего, следует уточнить значение употребляемых терминов. Греческое слово "канон" /κανων/мно - гозначно. Исконное его значение сугубо конкретно - прут, мерная палочка, мерило. В клириальном употреблении - это обязательное правило в области веры, нравственности, церковного благочиния, а также систематизированный состав священных песен. Уже в античности "канон" понимался как список образцовых греческих писателей; так, известен канон десяти аттических ораторов. Каноном принято называть и окончательный список новозаветных книг.

Что же касается выражения "Новый Завет" /καινή διαθήκη, Testamentum Novum/, то оно заимствовано из слов Иисуса на Тайной вечери: "И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть кровь моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов" /Мф. XXV, 27-28; ср. Мк. XIV, 24, Лк. XXII, 20/. Слово "завет" по значению здесь близко к понятиям "договор", "союз", "обетование". Дословно же греческое διαθήκη означает "расположение", "устройство", а латинское testamentum - "свидетельство", "завещание". Новый Завет противопоставляется Ветхому Завету / παλαιά διαθήκη, Testamentum Vetus/.

Принятый христианскими церквами новозаветный канон состоит из 27 книг, которые образуют следующие группы. Четыре евангелия /εὐαγγέλια- дословно "благостия"/, авторская принадлежность которых выражена при помощи предлога κατά - "по". Этот предлог неудачно переведен на славянский язык словом "от". Традиционный порядок следования евангелий - Матфея, Марка, Луки, Иоанна - настолько упрочился, что для их обозначения часто применяются порядковые числительные; например, Третье Евангелие значит Евангелие Луки. Фактическая же последовательность евангелий иная, как это установлено наукой. Во всяком случае Евангелие Матфея не является наиболее ранним. Таковым, по мнению большинства исследователей, следует считать Евангелие Марка. В последнее время некоторые склонны считать древнейшим Еванге-

¹ Русские переводы из Нового Завета даются по изданию Библии Московской Патриархии. М., 1983.

лие Иоанна. В четвероевангелии излагается земная жизнь Иисуса до его вознесения. Три первых евангелия за сходство в их содержании принято называть синоптическими. Греческое слово *σύνοψις* /ему соответствует латинское слово *conspectus*/ дословно значит "общий обзор", вторичное значение его - "свод". Это название, ставшее со временем термином, впервые появилось в конце XVI в. в заглавии труда Григория Сигеллия *Synopsis historiae Jesu Christi*.

За евангелиями идут составленные сравнительно поздно и обычно приписываемые Луке Деяния апостольские *Πράξεις ἀποστόλων*, *Acta apostolorum*/, повествующие о жизни первоначальных христианских общин после вознесения Иисуса и об апостольской проповеди христианского учения.

Затем помещаются так называемые Соборные, т.е. окружные апостольские послания *Ἐπιστολαὶ καθολικαί*, *Epistolae catholicae*/: одно Иакова, два Петра, три Иоанна и одно Иуды.

Наиболее объемная после четвероевангелия часть новозаветного канона - 14 Посланий Павла: Римлянам, два Коринфянам, Галатам, Эфессянам, Филиппийцам, Колоссянам, два Фессалоникийцам, Евреям. Заключают это собрание послания частным лицам: два Тимофею, по одному Титу и Филимону. Одно из самых больших и важных как по содержанию, так и по адресату посланий - Евреям - оказалось в конце, так как оно было канонизировано позже остальных павловых посланий.

В самом конце канона в любом его варианте: ортодоксальном, католическом, протестантском - находится Откровение *Ἀποκάλυψις*, *Revelatio*/, приписываемое автору четвертого евангелия и трех Соборных посланий - Иоанну Богослову. Однако, как вслед за Энгельсом считает советская наука, это сочинение, повествующее о конечных судьбах мира и человечества, отражает столь архаичные религиозные представления, что его следовало бы поместить в самом начале канона.

Новозаветные книги по их содержанию и целевой направленности принято делить на законоположительные (Евангелия), исторические (Деяния), учительные (Послания), пророческие (Апокалипсис).

Сложение канона было процессом длительным, сложным и противоречивым. Своего рода первая попытка канон-

низации была, по-видимому, предпринята в середине II в. не ортодоксом, а еретиком Маркионом. Он отобрал как подлинные десять павловых посланий и Евангелие Луки (в несколько урезанном виде), предпослав им прологи (ὕποθεσις, argumenta). Древняя христианская церковь выступила против Маркиона, стремясь обосновать подлинность прежде всего всех четырех евангелий, и составила специальные антимаркионовы прологи, где говорилось об авторах евангелий, их содержании и обстоятельствах, при которых они были написаны.

К концу II в. относится список из 23 названий. В него вошли: четыре Евангелия, Деяния, 13 павловых Посланий (без послания к евреям), соборные послания (одно Иуды и два Иоанна), Апокалипсис Иоанна и Апокалипсис Петра. Этот список в рукописи VIII в. долгое время находился в монастыре Баббио, а затем в 1740 г. был обнаружен в миланской библиотеке итальянским исследователем Муратори. По его имени список (содержавший, кстати сказать, сведения об авторах, их целях, адресатах и т.д.) получил название "канон /или фрагмент/ Муратори".

Церковные писатели II-III вв., т.е. апостольского и апологетического периодов, по-разному отбирают новозаветные тексты в число подлинных. Так, Ириней, Тертуллиан, Ориген и другие в свои варианты канона не включают многое из того, что в конце концов было канонизировано, и, наоборот, считают подлинными те сочинения, которые впоследствии были отнесены в число апокрифических.

На Лаодикийском соборе 363 г. был выработан список из 26 новозаветных произведений - без Апокалипсиса Иоанна. Окончательное утверждение канона из 27 книг - дело Карфагенского собора 419 г.

Длительная борьба вокруг канонизации породилась многими причинами как религиозно-догматического, так и социального порядка.

Трудно классифицировать апокрифические произведения и понять, почему же они попали в разряд апокрифов. Так, некоторые писания, не вошедшие в канон, церковь все же не считала еретическими и разрешала их для домашнего чтения. Это творения так называемых "мужей апостольских", живших, по церковному представлению, непосредственно после апостолов Иисуса: Климента Римского, Поликарпа Смирнского, Варнавы, некоего автора ано-

нимного послания к философу Диогнету, Папия Иеропольского и других. Обычно это были главы христианских общин в сане епископов, и послания их были направлены против двух основных врагов христианства: иудаизма и еретичества. На базе преданий были составлены Деяния Петра, Павла, Иоанна, Фомы, Андрея и даже некоей Феклы (возможно это была понтийская царица Трифена, внучка Антония).

Сведения канонических книг восполняют так называемое Протоевангелие Иакова, или "История Иакова о рождении Марии" (2-я половина II в.), Евангелие детства, или "Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Христа" (приблизительно того же времени), анонимное сочинение Об успении Марии (конец IV в.); по-видимому, в III в. были созданы "Письмо Пилата императору Клавдию" и Евангелие Никодима (о деяниях Иисуса при Понтии Пилате и сошествии Иисуса в ад).

Апокрифы, не относимые в разряд еретических, используются церковью как священное предание. На их основе установлены некоторые праздники, особенно те, которые касаются земной жизни Богоматери: зачатие Анны, рождество Богоматери, введение ее в храм, успение. На этой же основе составлены многие литургические тексты: тропари, стихиры, каноны, акафисты и т.д. Широко используется предание в церковных проповедях, религиозно-назидательной литературе, а также в иконописи.

Особый разряд раннехристианской литературы составляют сочинения, признанные церковью безусловно еретическими и запрещенные даже для внецерковного употребления. Это иудео-христианские евангелия: евреев, XII апостолов, назореев, эбионитов.

Большинство апокрифов относится ко II в.

В конце XIX в. в Оксирихе /Египет/ были найдены папирусы с так называемыми "Логиями", т.е. изречениями Иисуса, которые очень важны для уяснения керигматической части Нового Завета, особенно Нагорной проповеди Иисуса в Евангелиях Матфея и Луки.

Под именем апостола Петра сохранился большой фрагмент Евангелия и Апокалипсис. Эсхатологические вопросы ставятся не только в последнем апокрифе, но и в "Пастыре" Ермы. Учение о конце света и страшном суде переплетается с моралью: как истинный христианин во всей своей жизни должен готовить себя к неминуемому от-

вету за все деяния. "Пастырь" Ермы был настолько популярен, что его даже включили в Синайский кодекс. Мораль пронизывает и апокрифическое "Учение XII апостолов" / $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta\ \tau\omega\nu\ \delta\omega\delta\epsilon\kappa\alpha\ \alpha\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omega\nu$ /; его можно рассматривать как своего рода этический трактат.

Перечисленные апокрифы по сравнению с каноническими сочинениями имеют отличия в основном в области христианской мифологии и нравственности. Значительно сложнее и важнее проблема соотношения новозаветного канона с сочинениями гностиков и кумранскими рукописями.

Об одном гностике - Маркионе, сделавшем одну из первых попыток отбора новозаветных книг, будет идти речь. Маркионовы сочинения не сохранились. О них можно судить только по критике со стороны ортодоксальных писателей. Зато наука располагает папирусной гностической библиотекой, найденной в 1945 г. в Верхнем Египте к северу от Луксора, на восточном берегу Нила, в местечке Наг-Хаммади, на месте древнего Хенобоскиона. В эту библиотеку входят евангелия Фомы, Филиппа, Евангелие Истины. Гностики отрицали человеческую природу Иисуса, учили о познании как мистическом озарении (в этом они опирались главным образом на древневосточную магию), о полноте ("плероме") и единстве бытия как совокупности так называемых Зонов, о Логосе как посреднике между божеством и людьми.

Как известно, начиная с 1947 г., в пещерах северо-западного побережья Мертвого моря стали находить древние рукописи на коже, пергамене, папирусе, керамике, металле. Языки этих рукописей в основном древнееврейский и арамейский (разных диалектов и наречий). Для изучения истоков христианства особенно важны Кумранские рукописи. С III в. до н.э. по 68 г. н.э. в Кумране была религиозная община, по своим верованиям близкая к секте ессеев, описанной античными авторами: Иосифом Флавием, Филоном Александрийским, Плинием Старшим. Публиковать Кумранские рукописи начал известный гебраист Сукевик. По вопросу о связях между Кумранскими документами и новозаветной литературой существуют три главных мнения: взгляд на христианскую общину как на "колыбель христианства", даже отождествление кумранитов и первохристиан; отрицание какой-либо зависимости христианства (в силу его исключительности) от кумранитов; признание в кумранитах исторических предшественников хрис-

тианства и утверждение при этом божественности Иисуса и неповторимой сущности основанной им веры.

Близость кумранских и новозаветных источников проявляется во многих планах: хронологическом, территориально-этническом, доктринальном, организационном, терминологическом (взять хотя бы выражения "Новый союз", "сынъ Света"). Но без труда обнаруживается и немало различий. В противовес кумранитам, христиане верят в уже происшедший приход мессии и в связи с этим исповедуют боговоплощение и искупительную жертву Иисуса, триипостасное божество; не замыкаются от внешнего мира, не разделяют ненависти кумранитов к инакомыслящим и уж тем более не сторонятся физически увечных людей.

Исследованию многослойной апокрифической литературы посвящены работы И.С.Свенцицкой. Историко-философскую сторону гностицизма исследует М.К.Трофимова; обширную историографию этого явления духовной культуры анализирует А.И.Сидоров. Результаты изучения Кумранских рукописей сведены в работах И.Д.Амусина, М.М.Елизаровой, К.Б.Старковой. Эти труды (указанные в библиографии) в своей совокупности дают такое широкое и глубокое представление о неканонической литературе, что исключают необходимость в данном спецкурсе делать ее обзор. Целесообразнее будет, в случае необходимости, ограничиться краткими экскурсами в эту область при разборе соответствующих мест новозаветного канона.

Л и т е р а т у р а

Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983.

Елизарова М.М. Община терапевтов. М., 1972.

Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919. Изд. 2. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2011.

Ленцман Я.А. Сравнивая евангелия. М., 1967.

Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. М., 1980.

Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизма позднеантичной культуры в историографии. - В кн.: Актуальные проблемы классической филологии, вып.1. М., 1982, с. 91-148.

Старкова К.Б. Литературные памятники кумранской общины. Палестинский сборник, вып. 24 /87/, Л., 1973.

- Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. См. также рекомендованные ранее работы А.Донини, С.И.Ковалева, И.А.Кривелева, М.М.Кубланова.
- Henneke E. *New Testament Apocrypha*. L., 1963.
- Leipoldt J. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. B., 1909-18.
- Souter A. *The Text and Canon of the New Testament*. Oxf., 1954.
- Vogels H. *Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testaments*. Freiburg, 1957.
- Zahn T. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. 2 Vols. 1888-1892.

РУКОПИСИ НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА

Как никакой другой письменный исторический источник, Новый Завет дошел в удивительном количестве рукописей. Их насчитывается свыше пяти тысяч. Наряду с исключительно богатым манускриптами бросается в глаза краткость временного промежутка между гипотетическими оригиналами и их древнейшими списками.

В самом деле, для произведений античной литературы такой промежуток, как правило, составляет многие сотни лет: ведь обычно рукописи датируются IX—XII веками. Да и общее число манускриптов, содержащих сочинения того или иного античного классика, редко превышает сотню. А вот рукописей с сочинениями, скажем, Еврипида, сохранилось совсем мало. Но если мы с доверием относимся к нескольким поздним рукописям еврипидовых драм, то какие есть основания для того, чтобы не доверять многочисленным древнейшим рукописям Нового Завета?

Попытаемся сделать беглый обзор основных рукописей, классифицируя их по хронологическому и палеографическому признакам.

Сохранилось свыше семи десятков папирусных отрывков Нового Завета. Как известно, папирус — непрочный писчий материал. Папирус дошедших манускриптов отличается низким качеством. Его текст изобилует орфографическими ошибками. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что папирусы включают в себе наиболее популярные новозаветные пассажи. Все это наводит на мысль, что папирусные списки имели хождение среди рядовых верующих.

В научной литературе папирусы обозначаются латинской буквой "p" в сопровождении арабских цифр: p¹, p² и т. д.

Самый древний папирус назван именем Райленда и находится в Манчестере. Он датируется первой четвертью II в. Размер его 8,9 на 5,8 см. На этом куске находится отрывок XVIII главы Евангелия Иоанна, стихи 31-34 и 37-38: диалог Иисуса с Пилатом.

Именно папирус Райленда помогает установлению *terminus ante quem* в датировке определенной части Нового Завета. Ведь естественно, что данный папирус представляет собой список, а не подлинник. Не забудем,

что в Северную Африку, откуда происходит данный папирус христианство пришло сравнительно поздно. Учитывая все это, время сложения иоаннова евангелия следует отнести на конец I в. Это, конечно, гипотеза, но покоится она на реальных основаниях. Что же касается синоптических евангелий, то обычно их считают предшествующими иоаннову. Впрочем, как будет сказано впоследствии, относительно позднее написание четвертого евангелия в настоящее время вызывает весьма серьезные сомнения.

Далее по древности следуют три папируса Честер Битти, хранящиеся в Дублине и датированные III в. Английский коллекционер Альфред Честер Битти приобрел через каких-то перекупщиков одиннадцать (или двенадцать) кодексов опять-таки египетского происхождения. Три из них заключали новозаветные тексты: около 50% Евангелий (в основном Марка и Луки), большую часть Деяний и Посланий Павла, одну треть Откровения.

Другой коллекционер, швейцарец Мартин Бодмер, прославившийся приобретением папирусного текста комедии Менандра "Угрюмец", в 1950-е годы пополнил свою библиотеку папирусами III в., составлявшими кодекс из 154 страниц и содержащими почти полный текст первых 14 глав и фрагменты последних восьми глав евангелия Иоанна. Бодмеровское собрание также располагает папирусными фрагментами Евангелия Луки, Деяний, Посланий Иоанна, Петра и Иуды.

К папирусам с фрагментами канонических текстов примыкает папирус Эджертона, датированный II в. и содержащий отрывки какого-то неканонического евангелия, по содержанию близкого к евангелию Иоанна. Самый факт сходства имеет большое значение для определения хронологии канонического текста.

Небольшим количеством папирусов располагают советские собрания. Так, в Ленинградской Публичной библиотеке хранятся папирусы V-VI вв. с отрывками 1-го Послания Павла к коринфянам.

В разных местах есть и более поздние папирусы - вплоть до VII в. Однако в текстологическом отношении они имеют ограниченное значение, так как уже IV в. дал отличающиеся удивительной полнотой пергаменные кодексы Синайский и Ватиканский, открывающие серию унциальных рукописей, тянущуюся до IX-X вв., т.е. до того времени, от которого дошло большинство рукописей античных сочинений.

Всего унциалов насчитывается около 250. По предложению амстердамского текстолога Веттштейна, они обозначаются большими латинскими буквами, причем при повторении буквы применяется астериск - звездочка (с правой стороны). В дальнейшем пришлось добавлять и греческие буквы, и арабские цифры с предшествующим нулем. Это было введено Грегору (ум. в 1917 г.). Синайская же рукопись получила обозначение еврейской буквой aleph. В пятерку главных унциальных (майюскульных) рукописей входят пять кодексов: помимо упомянутых Синайского и Ватиканского - Александрийский, Ефремов и Безовский (Кембриджский).

Романтическая история открытия Синайской рукописи описывалась неоднократно. Из практически доступных книг подробное описание содержится в переведенном на русский язык труде Л. Дойеля "Завещанное временем" (изд-во "Наука", М., 1980 г.). Рукопись, предназначенную невесткам монахов для сожжения, обнаружил в 1840-х годах в Синайском монастыре св. Екатерины немецкий ученый Фридрих Константин фон Тишендорф. Сначала он снял копию с рукописи, затем после долгих переговоров, перипетий и злключениям убедил монахов, понявших ценность рукописи, преподнести ее в дар русскому императору Александру II. "Дарение", правда, было весьма своеобразным, так как русский царь в ответ пожаловал 7 тыс. рублей Синайскому монастырю, а заодно - 2 тыс. рублей монастырю Фаворскому.

Тишендорф в Лейпциге подготовил издание рукописи, которое было осуществлено в России в 1862 г., будучи приурочено к 1000-летию русской монархии. Изданная рукопись получила пышное название: "Codex biblicus Sinaiticus Petropolitanus, спасенный из мрака под покровительством Его императорского Величества императора Александра II, доставленный в Европу и изданный к вящему благу и славе христианского учения трудами К.Т." Фотокопия же рукописи была опубликована в 1911-1912 гг. в Оксфорде под руководством Кэрсона Дейка.

Заслуги Тишендорфа не умаляет то обстоятельство, что с Синайским кодексом впервые ознакомился, возможно, не он, а русский ученый монах Порфирий Успенский (1804-1885). Сам Успенский пишет об этом в труде "Мнение о Синайской рукописи, содержащей в себе Ветхий Завет неполный и весь Новый Завет" (СПб, 1862) и в дневниках,

вошедших в книгу "Второе путешествие архимандрита Порфирия в Синайский монастырь в 1850 году" (СПб, 1856).

Синайская рукопись в настоящее время находится в Британском музее. Охарактеризуем вкратце Синайскую рукопись. В ней 346 листов: Ветхий Завет - 198, Новый Завет - 148. В ветхозаветной части (греческом переводе - Септуагинте) много купюр, новозаветная часть дошла полностью и помимо канонических произведений заключает в себе апокрифы: Послание Варнавы и "Пастырь" Ермы. Пергамен тонкий. Строчки идут в четыре столбца. Текст представлял большие трудности для копирования и издания из-за того, что многие места выцвели; кроме того, листы испещрены тысячами редакторских поправок. Остается неизвестным, откуда же попала данная рукопись на Синай.

Ровесник Синайской рукописи - Ватиканский кодекс /"В"/. В нем 734 листа, на которых разместились весь Ветхий Завет; в Новом Завете не хватает павловых посланий к Титу, Тимофею и Филимону. И к этой рукописи приложил руку Тишендорф: он скопировал ее отрывки. Хотя Ватиканский кодекс издал знаменитый издатель Анжело Май (его имя связано с открытием трактата Цицерона "О государстве"), тем не менее, это издание научностью не отличается. Фотоиздание новозаветной части было предпринято в 1904 г.

Веком моложе Александрийский кодекс /"А"/, хранящийся в Англии. В нем находятся с большими пробелами оба Завета и два послания Климента. Примечательная палеографическая особенность данной рукописи - коптское начертание букв альфы и ю.

Тишендорфу принадлежит заслуга освоения так называемого Ефремова кодекса /"С"/, хранящегося в Париже и относимого специалистами к V в. Эта рукопись - палимпсест. Новозаветный текст (он сохранился приблизительно на 2/3) в XII в. был соскоблен пемзой и записан трактатом ранневизантийского писателя Ефрема Сирина. Не располагая нынешними средствами вроде ультрафиолетовых лучей, Тишендорфу все же удалось прочесть палимпсест, держа его против света.

Из майюскульных манускриптов, особенно учитываемых издателями, упомянем кодекс Безы Кантабрийского /"D"/, хранящийся в Кембридже. В этом кодексе находятся греческий и латинский тексты евангелий и Деяний (с пропусками). Рукопись датируется V-VI вв.

В Ленинграде хранится так называемый Пурпурный кодекс/'N'/ VI в. с евангельскими текстами. Название объясняется тем, что пергамен окрашен в пурпурный цвет, а буквы выведены золотой и серебряной красками. Кроме того, в советских собраниях есть кодексы Евфалийский (VI в.), Порфирианский (IX в.); в частности, в московском Историческом музее хранятся фрагменты многих кодексов, преимущественно поздних.

Что касается минускульных рукописей Нового Завета, то они значительно моложе. Для критики текста имеют значение те минускулы, которые представляют собой списки с утраченных майюскулов. Минускулы принято обозначать цифрами с прибавлением латинских букв, начинающих названия частей новозаветного канона: e(vangelium), a(postolus), P(aulus), r(evelatio) и т.д.

Сохранилось около двух тысяч лекционариев: четвероевангелий и апостоляриев - для литургических чтений. Казалось бы, богослужебные списки в силу их предельно клерикальной направленности имеют небольшое значение для критики текста. На самом же деле они часто доносят нам текст в наименее поврежденном виде. Дело в том, что церковный обиход отличается консерватизмом: тексты Нового Завета периодически повторяются, общеизвестны, и всякие изменения в нем, даже незначительные, сразу замечаются и воспринимаются с неодобрением. Можно представить себе, какое смущение у рядового верующего вызвала бы простая перестановка слов в старославянском тексте молитвы "Наш Отец" вместо "Отец наш".

А теперь - о палеографической стороне древних рукописей. Их прежде всего характеризует непрерывный, сплошной текст без пробелов между словами и знаков препинания. Диакритические надстрочные обозначения ударений и придыханий не употребляются. Такое написание называется *scriptio continua*. Строчки шли в одну колонку в минускулах, в несколько колонок (до четырех) в майюскулах. Буквы в майюскулах были высотой обычно около 25 мм.

Существовало и курсивное письмо со связанными друг с другом буквами и условными сокращениями. Именно на курсив опиралось при своем возникновении около IX в. минускульное письмо. По существу это скоропись с лигатурами, сокращениями, словоразделом, знаками ударения,

придыхания, препинания.

Кодексы переписывались наемными писцами. Для точности оплаты их труда строка (стихос) имела определенную длину: на ней должен был уместиться гексаметр в 16 слогов.

Уже рано возникла потребность разделить новозаветный текст на части по тематическому признаку. Этого требовало цитирование отрезков Писания и их сопоставление (особенно это касалось синоптических евангелий). С делением евангелий на своего рода секции мы встречаемся у Евсевия в его "Церковной истории" и диакона Аммония: у Матфея 355 секций, у Марка - 233, у Луки - 342, у Иоанна - 233.

Несколько позже неким Евфалием - то ли епископом, то ли дьяконом - было осуществлено деление Деяний и Посланий на отрезки по чисто риторическому принципу - в зависимости от количества слов, произносимых на одном дыхании. В XII в. было проведено деление Нового Завета на 260 глав *κεφάλαια* - capitula/ архиепископом Кентерберийским Стефаном Лангтоном или доминиканцем-кардиналом Гугоном. Каждая глава имела название / *τίτλος*/. Для библейской координации, так называемой "симфонии", потребовалось деление на стихи, что и осуществил парижский издатель Роберт Стефан в 1551 г.

Неоднократно предпринимались попытки классифицировать новозаветные рукописи по редакционному признаку. Коснемся попытки, предпринятой в этой области издателем Мерком, и проследим эту классификацию на первом пласте канона, т.е. евангелий. Первым назван Гесихиев /H/, т.е. египетский вариант текста (по имени египетского священника IV в. Гесихия). Этот вариант лежит в основе Синайского, Ватиканского и Ефремова кодексов, а также некоторых минускулов и лекционариев. На него при цитировании ориентируются Ориген и Афанасий. Этот вариант, кроме того, называют нейтральным из-за простоты стиля. Следующая семья текстов обозначается буквой "D", принятой для обозначения кодекса Безы. Иначе эта семья называется Западной; она послужила основой старолатинских и сирийских переводов, ее цитируют Маркион, Татиан, Юстин. К ней близки бодмеровские манускрипты. Для группы "D" характерно стремление объяснить трудное для понимания чтение и стереть стилистические шероховатости.

Семья "С", т.е. Кесарийская, носит название от Палестинской Кесарии, где происходила редакционная работа над этой семьей, обнимающей кодекс IX в. Koridethi (находящийся в Тбилиси и содержащий евангельские тексты) и папирус Честер Битти, а также многие минускулы. Цитаты из этой семьи текстов встречаются у Оригена, Евсевия, Кирилла Иерусалимского. Кесарийская версия во многом переключается с Гесихиевой.

Семья "К" обозначается первой буквой слова $\kappa\omicron\upsilon\lambda\eta$ "общий", так как она была общей для всех греков. В основе этой группы - Александрийский кодекс. Язык отличается даже некоторым изяществом. Чувствуется стремление к выравниванию соответствующих мест в разных евангелиях. Поскольку этот текст редактировался в IV в. в Антиохии, его иногда называют Антиохийским. Именно семья $\kappa\omicron\upsilon\lambda\eta$ со временем легла в основу *textus receptus* - общепринятого текста, значение которого в глазах исследователей постепенно падало. Рукописи остальных частей новозаветного канона в той или иной мере распределены между этими четырьмя семьями.

Есть свидетельство, что во II в. апологет Татиан, ученик Юстина, живя в Риме, составил свод канонических евангелий, назвав его музыкальным термином "Диатессарон", дословно "по четырем" $\delta\iota\delta\ \tau\epsilon\sigma\sigma\alpha\rho\omega\upsilon$. Подлинник был написан, по-видимому, на греческом языке, а затем переведен на сирийский язык, родной для Татиана. Татиан был обвинен в ереси, уехал из Рима, а его "Диатессарон" церковь официально запретила. Уже Евсевий скептически относился к труду Татиана, называя его "лоскутной мешаниной из евангелий". В 1933 г. Хопкинс нашел в Дуре Европосе в Месопотамии пергамен, по всей видимости, копию первой четверти III в., с отрывком "Диатессарона". В основе это марков рассказ о приходе Иосифа к Пилату с просьбой выдать тело Иисуса; но в этот рассказ включены данные из других евангелий. Интересно, что в 1836 г. в Венеции был опубликован армянский перевод комментария Ефрема Сирина к "Диатессарону". Затем были открыты "гармонии" четвероевангелия на латинском, немецком, французском, английском языках. В конце концов был найден и оказался в коллекции Честер Битти упомянутый ефремов комментарий в размере не менее двух третей оригинала.

Одним из важных текстуальных источников новозавет-

ного канона служат цитаты из него в трудах древнехристианских писателей апостолического, апологетического и патристического периодов: Киприана, Тертуллиана, Оригена, Василия Кесарийского, Иоанна Хрисостома и др. Нередко цитирование /например, у Киприана, умершего в 258 г./произведено по не дошедшим до нас вариантам рукописей Нового Завета. Новозаветный канон цитируют и некоторые апокрифы.

Л и т е р а т у р а

- Aland K. Kurzgefässte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. В. - N-у, 1963.
- Aland K. Das Neue Testament auf Papyrus. Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes. В. 1967.
- Birdsall I.N. The Bodmer Papyrus of the Cospel of the Gospel of John. L., 1960.
- British Museum. The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus with a preface by Milne H.I.M. and Skeat I.C. L., 1955.
- Colwell F.C. The Origin of the Texttypes of New Testament Manuscripts. L., 1960.
- Gregory C.R. Die griechische Handschriften des Neuen Testament. Lpz., 1908.
- Gregory C.R. Textkritik des Neuen Testaments. Bd.1-3. Lpz. 1900-1909.
- Kenyon Fr. G. Handbook of the Textual Criticism of the New Testament. Grand Rapids, 1953.
- Kraeling C.H. A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura. L., 1935.
- Martin V. Bibliotheca Bodmeriana. Cologny-Geneve, 1956-1958.
- Metzger B.M. The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration. N-J.-L., 1964.
- Metzger B.M. A textual commentary on the greek New Testament. United bible Societies. L.-N-J., 1975.

ИЗДАНИЯ ГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТА НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА

Печатные издания Библии начинаются, естественно, с Гуттенберга. В 1452-1456гг. он напечатал латинский перевод Библии по 42 строчки на листе.

В 1514 г. толедский кардинал Хименес предпринял первое печатное издание греческого Нового Завета - так называемую Комплютенскую Полиглотту. Название объясняется тем, что ветхозаветная часть была напечатана на еврейском, халдейском, греческом и латинском языках. Латинский перевод сопровождал и новозаветный текст, составлявший пятый том всего издания. Издание было далеко от научной критичности, поскольку основывалось на поздних и весьма несовершенных рукописях.

Тоже молодые манускрипты (из доминиканского монастыря) в 1516 г. легли в основу издания Эразма Роттердамского в Базеле. К греческому тексту был приложен латинский перевод и комментарий рационалистического направления. Два года позже в Венеции напечатали Новый Завет Альды. Ориентируясь на Комплютенскую полиглотту и эразмово издание, Роберт /Стефан/ Эзье: в 1550 г. выпустил Новый Завет в Париже. Там же, начиная с 1565 г., девять изданий выдержал греко-латинский Новый Завет Теодора Безы. Именно на безовское издание ориентировались братья Эльзевиров, перепечатывая семь раз, начиная с 1624 г., в Лейдене новозаветный текст. В предисловии ко второму /1633 г./ изданию Эльзевиров впервые прозвучало и с того момента вошло в обиход понятие "Общепризнанный текст": *textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus*. "Итак ты имеешь теперь всеми признанный текст, в котором мы не даем ничего измененного или поврежденного".

Среди изданий XVIII в. выделяется двухтомный Новый Завет с критическим аппаратом и параллелями И.И. Веттштейна /Амстердам, 1752/. Обобщающую работу над вариантами рукописей проделал И. Грисбах /Галле, 1777/; он различал три редакции, или, как он выражался, "рецензии" новозаветного текста: александрийскую, или восточную, западную (Италия, Галлия и другие провинции) и константинопольскую (Греция, Малая Азия), причем сам отдавал предпочтение первой редакции. Наоборот, константинопольскую редакцию взял за основу небезызвест -

ный Хр. Фр. Маттеи, перебравший в Московской синодальной библиотеке сотни манускриптов и осуществивший грандиозное предприятие - двенадцатитомное издание Писания в Риге в 1782-1788 гг.

Но не все издатели принимали "общепризнанный текст". Так, попытался порвать с ним и восстановить древнейший текст Карл Лахманн в берлинских изданиях: стереотипном 1831 г. и критическом двухтомном 1842-1850 гг. И вот мы вплотную подошли к неутомимому и ловкому энтузиасту К. Тишендорфу, о котором шла речь. За 1869-1872 гг. он подготовил восемь критических изданий, вслед за Лахманном отрицательно относясь к "общепризнанному тексту" и опираясь главным образом на открытый им Синайский кодекс и широко используя патристические цитаты из Нового Завета.

Крупным достижением было завершение в 1881 г. в Кембридже и Лондоне тридцатилетнего труда В.Ф. Весткотта и Ф.И.А. Хорта - критического издания Нового Завета с опорой на Синайский и Ватиканский кодексы. Х. Зоден, создавший себе имя классификацией новозаветных рукописей, предпринял, кроме того, самостоятельное издание Нового Завета (Геттинген, 1913), учтя опыт, с одной стороны, Весткотта и Хорта, с другой, - Тишендорфа. Далее следуют издания Д. Вейса (Берлин, 1912), Н.И. Фогельса (Дюссельдорф, 1922), А. Сутера (Оксфорд, 1947), И.М. Бовера (Фрейбург, 1956). Нет нужды перечислять все новые издания. Постепенно в этой области образовались как бы два центра притяжения: католики стали ориентироваться на издания А. Мерка (Рим, 1964 и сл.), а протестанты - на издания Е. Нестле (Штуттгарт, 1963 и сл.).

В настоящее время особым авторитетом пользуются критические издания и исследования новозаветного текста К. Аланда, М. Блэка, Б. Метцгера, А. Викгрена. В России критические издания Нового Завета не принимались.

Л и т е р а т у р а

- Novi Testamenti Biblia graeca et latina critico apparatus aucta edidit I.M. Bover. Madrid, 1952, Freiburg, 1956.
Novum Testamentum Graece et Latine apparatus critico instructum edidit Augustinus Merk. Romae, 1964.
Novum Testamentum Graece cum apparatus critico curavit D. Dr. Eberhard Nestle, novis curis elaboraverunt D. Dr.

Erwin Nestle et D. Kurt Aland. Stuttgart, 1963.
The greek New Testament by K. Aland, M.Black, D.Metzger,
A. Wikgren Stuttgart, 1966.
Sunopsis quattuor evangeliorum locis parallelis evange-
liorum apocryphorum et patrum adhibiti edidit K.Aland.
Stuttgart, 1977.

ПЕРЕВОДЫ НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА

А. Переводы на древние языки

Из древних переводов Нового Завета (как и Библии в целом) наибольшее значение для научного обихода имеют переводы на латинский язык. Ведь христианство распространилось прежде всего в странах, вошедших в состав Римской империи и населенных людьми, говорившими по-латыни. Во II в. был осуществлен латинский перевод Библии, в дальнейшем названный *Itala*. Место его возникновения, по-видимому, Северная Африка, отсюда термин *versio Afr.* Несмотря на то, что перевод был во многих отношениях несовершенным, Августин, Тертуллиан и Киприан при цитировании и анализе канона ориентируются именно на этот перевод. Августин дает ему такую восторженную оценку: *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praefatur: nam est verborum tenacior cum prospicuitate sententiae... Qui enim scripturas ex haebrea lingua in graecam vertunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo /De doctrina Christiana, 11, 15-16/.* "Среди же самих переводов *Итала* превосходит остальные: она точнее в словесном выражении и основательнее по содержанию... Тех, кто перевели с еврейского языка на греческий, можно перечесть, латинских же переводчиков - никоим образом" ("О христианской доктрине", 11, 15-16).

С 386 по 405 г. над новым переводом Библии на латинский язык трудился известный отец церкви Иероним. Его перевод называется Иеронимов, или Вульгата. Новый Завет Иероним переводил, естественно, с греческого языка, а Ветхий Завет - не с греческой Септуагинты /перевода 70 толковников/, а с еврейского. *Итала* же сделана с Септуагинты. Иероним довел перевод до Деяний апостольских. За многие века перевод был доведен до конца, а иеронимова часть подверглась поправкам и изменениям. В таком виде Вульгата была на Тридентском соборе 1546 г. признана официальным и обязательным переводом для католической церкви: "*sacrosancta Synodus statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, ut nemo illam relicere quovis praetextu audeat vel praesumat*" - "Священный Собор постановляет и объявляет,

что это древнее и общепризнанное издание должно считаться аутентичным в публичных чтениях, диспутах, проповедях и пересказах, поскольку прошло проверку в самой церкви при употреблении в течение стольких веков. И пусть никто ни под каким предлогом не осмеливается или не вознамеривается его отвергать".

Латинская Вульгата сохранилась в незначительном количестве рукописей. Важнейшие из них следующие: A=Amiatinus VII-VIII вв. (Флоренция), C=Cauensis IX в. /Толедо/ D=Armachanus IX в. /Дублин/, F=Fuldensis VI в., G=Sangermanensis IX в. /Париж/, H=Hubertianus IX-X вв. /Лондон/, V=Vallicellanus IX в. /Рим/.

Что касается первых изданий Вульгаты, то особым авторитетом пользуются Сикстинское 1590 г. (по имени папы Сикста V) и Клементинское 1592 г. (по имени папы Климента VIII). В обиходе католической церкви находятся "Клементины" разных годов.

Как ни удивительно, переводы Библии и Нового Завета, в частности, на латинский язык, предпринимались и в новое время, не говоря уже о Средневековье (IX-XV вв.).

Следует подчеркнуть, что римская церковь вплоть до III в. применяла в богослужении греческий язык. На этом же языке составлялись надгробные надписи.

Не менее, чем тишендорфовская эпопея в Синайском монастыре, романтично обнаружение там же в 1890-е годы двумя сестрами-англичанками Агнес Люис и Маргарет Гибсон древнейшего сирийского перевода четвероевангелия. История этого открытия увлекательно описана упоминая Дойелом. До этого открытия сирийский перевод был известен по найденной в 1842 г. рукописи, хранящейся в Британском музее и носящей имя ее исследователя Кьюртонна. Синайский сирийский манускрипт оказался палимпсестом: поверх соскобленного первоначального евангельского текста были написаны жития святых. Четвероевангелие по сирийскому палимпсесту было опубликовано дважды: сначала в объеме приблизительно 80% дошедшего текста - кембриджскими учеными, а затем полностью - самой А. Люис.

Выяснилось, что сирийско-синайский текст близок к греческому тексту Синайского и Ватиканского кодексов. Если кьюртоновская рукопись датируется V в., то палимпсест - скорее IV в. Во всяком случае он, по мнению исследователей, старше сирийского Нового Завета, так называемого Пешитто, именуемого также Сирийской Вульга-

той. Последняя рукопись содержала новозаветные книги без четырех Соборных посланий и Откровения. Датируется она V в., и некоторыми приписывается эдесскому епископу Раббуле. Другой сирийский перевод Филоксениана - не что иное, как ревизованная по греческому оригиналу Пешитто.

Сирийские переводы имеют для науки непреходящее значение. Во-первых, они помогают восполнить некоторые лакуны в греческих манускриптах; во-вторых, их язык - это сиро-арамейский диалект, на котором говорили в Галилее, выходцем из которой был евангельский Иисус.

Переводы Нового Завета на другие языки нужно упомянуть хотя бы потому, что переводы эти были связаны с принятием христианства в различных регионах древнего и раннесредневекового мира. Это прежде всего коптские переводы III-V вв., осуществленные на двух диалектах: сандском (около Луксора) и бохаирском (в дельте Нила). В Эфиопии переводы появились в IV-V вв. В Армении Новый Завет переводил известный просветитель V в. Месроп со своими учениками. Его перевод был сделан с греческого текста; но был и другой перевод, сделанный на основе сирийского. Грузинский перевод (так называемый "Георгийский") был подготовлен около 450 г. не по греческому, а по армянскому тексту. Сирийский перевод лег в основу арабского (IX в.). Один из самых ранних переводов - готский, осуществленный Ульфилой в IV в.

Б. Переводы на старославянский язык

Очень сложна своими перипетиями, часто носившими драматический характер, история перевода Библии на старославянский язык.

Как известно, моравский князь Ростислав попросил в 862 г. византийского императора Михаила III прислать церковную миссию. В этом в равной мере были заинтересованы и Моравия и Византия, так как желательно было ограничить немецкое политическое и религиозное влияние в восточной Европе. Ответственная миссия была возложена на братьев Кирилла (Константина) и Мефодия, греков из Солуни, где они жили среди славян. Братья прибыли в Моравию в 863 г. Еще живя в Греции, они начали переводить на славянский язык те части Библии, которые вошли в литургический обиход. Известно также, что Кирилл, прозванный современниками за ученость "философом",

именно в это время на основе греческого уставного алфавита создал славянскую азбуку "кириллицу". А впрочем, в науке до сих пор дебатруется вопрос о том, не был ли Кирилл создателем глаголического письма, восходящего в основном к греческому минускульному алфавиту. Кирилл умер в 869 г. Мефодий же после многих превратностей судьбы последний год своей жизни /884-885/ посвятил переводу всех частей Библии кроме книг Маккавеев. Ценную "Библиографию по кирилло-мефодиевской проблематике 1945-1974 гг." составила И.Е. Можаяева (М., 1980). Древнейшие жизнеописания Кирилла и Мефодия переведены и прокомментированы Б.Н. Флорей в книге "Сказания о начале славянской письменности" (М., 1981). Соотношение славянского перевода с греческим подлинником рассматривает в ряде работ Е.М. Верещагин (см. библиографию).

На Руси кириллица была введена в связи с христианизацией в X-XI вв. Самый древний памятник кириллического письма и вместе с тем древнейший памятник русского языка - Остромирово евангелие XI в. Имя новгородского посадника Остромира, для которого дьякон Григорий написал это евангелие, сразу вводит нас в важнейший центр древнерусской культуры - новгородское княжество. В XII в. там же были написаны Мстиславово, Юрьевское, Симеоново (Добрилинское) евангелия. На XII в. приходится появление кириллических списков евангелий в Сербии (Мирославово), Болгарии (Добромирово). Что касается глаголического письма, то им написаны в XI в. Зографское (Македония), Мариинское (Сербия) и Ассеманиево евангелия.

Нельзя преуменьшать значение перевода Библии на славянский язык. Славянские народы благодаря этому получили представление о древневосточной и античной культуре в различных ее проявлениях; славянские языки обогатились новой терминологией во многих сферах духовной и материальной жизни. Вместе с тем, была преодолена раннесредневековая теория трехязычия, т.е. признания в богослужении и литературе только трех языков: греческого, латинского и древнееврейского.

Оригинала кирилло-мефодиева перевода не сохранилось. На первоначальный вариант перевода впоследствии наслонились местные языковые особенности и многочисленные редакции. Старославянский язык, пронизанный местными славянскими элементами, стали называть церковнославянским языком. Нельзя не учитывать того обстоятельства,

что при переписке в текст перевода Библии вкралось немало ошибок. Так, например, путались между собой слова "треба", "трава", "тварь".

Большой вклад в исправление славянского текста внес крупнейший и высокообразованный деятель середины XIV в. московский митрополит Алексий. Эта работа была продолжена при его преемниках Киприане и Филиппе. Однако результаты этих кропотливых трудов не были размножены и внедрены в литургический и повседневный обиход.

Любопытно, что новгородский митрополит Геннадий в конце XV в. исправлял славянский текст, ориентируясь на католическую латинскую Библию, т.е. Вульгату.

Вопрос об исправлении Библии стоял на Стоглавом соборе 1551 г., созванном по инициативе Ивана Грозного. Новый этап в судьбах славянского текста открыл первопечатный Апостол 1564 г. Ивана Федорова. Полный же текст славянской Библии был отпечатан двумя десятилетиями позже в Остроге на Волини - Острожская Библия. Полагают, что в создании этого варианта славянской Библии в известной мере сказалось влияние протестантизма.

Московская первопечатная Библия 1663 г. не содержала сколько-нибудь существенных исправлений. Поддерживаемый патриархом Никоном, знаменитый ученый Епифаний Славинецкий заново стал переводить на славянский язык Новый Завет, но закончить перевод не успел. Само же по себе исправление богослужебных книг при Никоне было одной из причин раскола в русской церкви.

Во исполнение петровского указа 1712 г. о новом издании славянской Библии над сверкой перевода с греческим текстом много лет работала комиссия, в которую входил и наставник московской Славяно-греко-латинской академии Софроний Лихуда. Лишь в 1751 г. в двух фолиантах вышла в свет так называемая Елизаветинская Библия, находящаяся в употреблении русской православной церкви до сих пор. Радикальной новизны в редакции текста не получилось, прежде всего по той причине, что невозможно еще было сделать критический отбор греческих рукописей. Кроме того, калькирование греческого подлинника привело в ряде случаев к неудобопонимаемости. Правда, были заменены некоторые безнадежно устаревшие слова и обороты речи.

В начале XX в. встал вопрос о научном издании сла-

инского библейского текста, но на этот раз для нужд не столько церкви, сколько славянской филологии. Для этого в 1915 г. при Петербургской духовной академии была создана Библейская комиссия, в состав которой входили не только профессора духовных академий, но и специалисты из Российской академии наук и университетов. Возглавил комиссию известный ученый-славист И.Е. Евсеев /ум. в 1921 г./. С 1918 г. по 1927 г. комиссия находилась в составе Отделения русского языка и словесности Академии наук, а затем - в связи с перестройкой Академии наук - была ликвидирована. В 1971 г. в архиве АН СССР был обнаружен ценнейший архив Библейской комиссии: положение о комиссии, правила издания славянской Библии, протоколы заседаний, подготовительные работы, переписки И.Е. Евсеева с членами комиссии. Этот материал ждет своего научного исследования.

Остается сообщить, что в 1969 г. в Ленинградской духовной академии создана Библейская группа под руководством известного богослова и экумениста митрополита Никодима Ротова /ум. в 1978 г./.

В. Переводы на национальные языки

Есть все основания считать, что древнехристианская церковь не запрещала своим рядовым членам читать Библию. Деятели патристического периода Иероним, Августин, Иоанн Хрисостом, напротив, ревностно поощряли домашнее чтение Писания. Потребность в назидательном чтении в VIII-X вв. вызвала стихотворные переложения библейских текстов. Первая такая переделка появилась в Англии на древнеанглосаксонском языке, она относится к VIII в. и приписывается пастуху Цедмону. Однако папа Григорий VII в 1080 г. объявил латынь единственным церковным языком и запретил употребление национальных языков в богослужении и чтении Писания. В борьбе с ересью вальденцев папа Иннокентий III и соборы в Тулузе /1229 г./ и Везиете /1233 г./ запретили чтение Библии на живых национальных языках. Собор в Таррагоне /1234 г./ решил считать еретиком каждого, кто, обладая переводом Библии, не принесет его в восьмидневный срок для сожжения. "Дозволить народу читать Библию значит давать святыню псам и метать бисер перед свиньями", - так энергично и безапелляционно выразился кардинал Хозий.

Вопрос о переводе Библии на национальные языки

сделался знаменем борьбы с папской курией сначала еретиков типа альбигойцев и вальденцев в XII-XIII вв., а затем деятелей Реформации. Предвестником последней явились переводы библейских текстов Виклефом в Англии, Гусом в Богемии. В XV в. появляются переводы на испанский, голландский, итальянский, французский языки, на верхненемецкий и нижненемецкий диалекты. Сильный толчок библейским переводам дало изобретение книгопечатания.

Переводы Библии способствовали развитию национальных языков и, прежде всего, обогащению их лексики. Особенно это касается лютеровых переводов. Его перевод Нового Завета на немецкий язык был опубликован в Вартбурге в 1522 г. Лютеров перевод изумил современников как точностью, так и силой родного языка. Он был осуществлен в содружестве с Меланхтоном и другими учеными по изданию Эразма Роттердамского. За 35 лет лютеровский перевод Нового Завета выдержал 72 издания. Католическая церковь осудила его как еретический и даже пыталась противопоставить ему переводы католических богословов (Эмзера, Дитенбергера), Лютеров перевод послужил основой перевода реформатора Цвингли на швейцарско-немецкое наречие (1524). Для французских протестантов предназначался перевод, осуществленный Оливетаном, двоюродным братом Цвингли. Англиканская церковь при королеве Елизавете в 1568 г. получила перевод, сделанный под руководством архиепископа Кентерберийского Паркера.

Бурной переводческой практике способствовала деятельность протестантских библейских обществ и миссионерство. Работа над переводами Библии, естественно, продолжается и теперь. Так, в начале 1970-х годов в Каунасе подготовлен литовский перевод Библии, носящий экуменический характер, поскольку предназначен для католиков, лютеран, реформатов.

Интересна история переводов библейского канона на языки южных и западных славян. В Чехии и Моравии боролись две обрядности: латино-немецкая и греко-славянская. В чешских монастырях было написано знаменитое кирилло-глаголическое Реймское Евангелие XI-XIV вв. Переводы на народный язык осуществляла община Чешских Братьев. В 1579-1593 гг. в Кралицах была издана так называемая Кралицкая Библия - образец чешского языка. Главным переводчиком явился Ян Благослав. Чешская Библия была в употреблении словаков-протестантов; словаки-

католики позаботились о переводе на словенский язык. В XIV-XVI вв. чешский язык был весьма распространен в Польше, и знание его служило признаком образованности. Первое печатное издание польской Библии (Краков, 1561 г.) было сделано по чешской Библии. Большим авторитетом пользуется польский перевод иезуита Якова Вуйка (Краков, 1599 г.).

Хорватские переводы, подготовленные в Далмации в эпоху Реформации XVI в., усиленно уничтожались при католической реакции XVII в., и только с конца XVIII в. стали появляться новые переводы на этот язык. Формирование современного сербского литературного языка связано с переводом Библии Вукой Стефановичем Караджичем. При Болгарском Возрождении после падения турецкого ига в начале XIX в. появилась Библия на новоболгарском языке.

В 1517 г., а затем в 1525 г. в Праге были опубликованы переводы Ветхого Завета и Апостола, сделанные Франциском Скориной. Большинство исследователей считают, что языком перевода был белорусский; однако такой авторитет, как А.И. Соболевский, склонен думать, что это был старославянский текст, в который были внесены исправления. К сожалению, остался неизданным одобренный Российской Академией Наук украинский перевод Нового Завета И. Костомарова /1863 г./. Только в 1880 г. во Львове вышло в свет "Святе письмо Нового Завету. Переклад на українську мову..." Это издание было предназначено прежде всего для Галиции.

Г. Переводы на русский язык

В древней Руси не было стимулов к переводу Писания на разговорный язык. По свидетельству князя А. Курбского, духовные и светские наставники внушали юношам, желавшим "навыкнуть Священному Писанию": "Не читайте книг многих" и указывали на тех, "кто ума иступил: и он сица в книгах зашолся, и он сица в ересь впал".

В широкую просветительную программу Петра I входило не только издание славянской Библии (о чем уже говорилось), но и перевод ее на разговорный русский язык. Это труд дважды предпринимал пастор Эрнст Глюк (из дома которого родом была Екатерина I). Первый перевод погиб при взятии Мариенбурга в 1703 г., а судьба

второго перевода неизвестна.

Вслед за Британским Библейским обществом аналогичное общество образовалось в России. Оно просуществовало с 1812 г. по 1826 г. В него входили представители разных вероисповеданий: православные, католики, протестанты, григорианцы. Эта многослойность Российского Библейского общества, а также подозрения в его связи с мистически настроенными кругами вплоть до масонов и сектантов вызвали отрицательную реакцию в официальных сферах и в конце концов привели к роспуску общества. Однако последнему за пятнадцать лет своего существования удалось предпринять переводы Нового Завета на многочисленные языки, прежде всего на русский, затем на языки, бытовавшие в Российской империи: латышский, литовский, эстонский, финский, польский, молдавский, татарский, мордовский, чувашский, калмыцкий, зырянский, монгольский, киргизский, армянский и др.

Консервативному окружению Николая I хотелось придать славянскому тексту Библии, и в том числе Нового Завета, непогрешимость и незаменимость латинской Вульгаты и не допускать домашнего чтения Писания. После долгих дискуссий в синодальных верхах победило предложение московского митрополита Филарета (Дроздова) приступить к русскому переводу Библии. С 1860 г. по 1862 г. по изданию Эльзевиров был подготовлен перевод Нового Завета, до сих пор остающийся единственным в русском православном обиходе и переиздающийся Московской патриархией. Обер-прокурор Святейшего синода К. Победоносцев, который, по выражению А. Блока, "над Россией простер совиные крыла", в 1907 г. сделал попытку привнести свои редакционные поправки в перевод новозаветного канона с целью усилить церковнославянские элементы.

Интересно, что в переводе Нового Завета пробовали свои силы некоторые русские писатели. Так, в 1840-е годы В.А. Жуковский перевел избранные места из него. Они были опубликованы в конце XIX в. в Берлине, а в 1902 г. перепечатаны в журнале "Странник" (т. I, ч. 1). Своего рода курьез представляют собой переводы евангельских отрывков (причем больших по объему и многочисленных) Л.Н. Толстого (1892-1893 гг.). В соответствии со своими религиозными установками писатель нарочито русифицирует и модернизирует древнепалестинскую обстановку, снижает языковой стиль. Вот некоторые образцы толстовских

переводов, опубликованных в XXIV т. Полного собрания сочинений Л.Н. Толстого (М., 1957): "...и если пропадет копейка у бабы, то ведь всю избу выметет и ищет, пока не найдет"; "Иисус сказал: смотрите, бойтесь закваски православных учителей. Берегитесь и закваски старообрядцев и закваски правительственной"; "и так сделал приказчик: призвал мужиков, должников хозяйских, и переписал им расписки" (Лука, XV, 6; XII, 1; XVI, 1).

Патриарх Тихон (Белавин) и Всероссийский поместный собор в 1918 г. задумали приступить к новому переводу Писания, но осуществлению этого замысла помешала не столько политическая обстановка, сколько внутрицерковная борьба с обновленческим расколом.

С 1953 г. по 1970 г. в русских эмигрантских кругах за границей шла работа над так называемым "парижско-брюссельским" переводом Нового Завета. Основную роль здесь играли епископ Кассиан (Безобразов), А. Васильев, Н. Куломзин. Перевод делался по изданию Нестле и был издан Британским и Иностранным Библейским обществом. Переводчики пытались предельно приблизиться к современному разговорному языку, но это приближение, конечно, оказалось весьма относительным, так как эмигранты оторваны от живой стихии языка, на котором теперь говорят на их далекой Родине.

Итак, научный перевод новозаветного канона на современный русский литературный язык остается вопросом нерешенным.

Л и т е р а т у р а

- Верецагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971.
- Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг. 1916.
- Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.
- Садов А. Латинский язык в памятниках христианской письменности древнейшего времени. Ч. I. Пг. 1917.
- Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. Спб., 1899. Изд. 4. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2012.
- Aland K. Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaterzitate und Lektionare. В. - N. - J., 1972.

Grill S. Das Neue Testament nach Syrischen Text.
Klosterneuburg, 1955.

Ronsch H. Itala und Vulgata. Marburg-Leipzig, 1875.

Vööbus A. Early Versions of the New Testament.
Oxford, 1954.

ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА

В эпоху эллинизма и римского владычества, начиная с III в. до н.э., греческий язык распространяется по всему Средиземноморью. Походы Александра Македонского и создание эллинистических монархий способствовали стиранию границ между греческими регионами с их особыми диалектами. Вместе с тем, нужно было как-то преодолеть диалектальное разнообразие в войсках эллинистических правителей. И после завоевания Греции Римом значение греческого языка во всем древнем мире было чрезвычайно велико. На аттической основе, но с примесью ионизмов вырабатывается общегреческий диалект койне, который стал господствующим в разговорном обиходе. Хотя в письменной речи продолжал преобладать в качестве литературной нормы аттицизм, все же новозаветный канон запечатлел многие особенности койне и наряду с греческим переводом Ветхого Завета - Септуагинтой, эпиграфическим материалом, папирусными рукописями неканонического содержания является одним из важнейших источников сведений об этом диалекте. В чисто лингвистическом отношении для понимания койне много дает изучение процессов в греческом языке византийского и османского периодов и в современном греческом языке с его двумя нормами - "кафаревусой" и "димотики". Повторяем, в Новом Завете койне нашла лишь частичное отражение, в основном же язык его весьма классицистичен.

О фонетических особенностях койне судить трудно из-за отсутствия в рукописях диакритических знаков придыхания и ударения, а также из-за уравнивательных тенденций в позднем произношении. Например, как звук [и] стала произноситься не только "йота", но и "эта", и "ипсилон", а также диграфы с этими буквами. Посредством анализа транслитерации греческих слов в других древних языках можно в какой-то мере судить о колебаниях в употреблении тонкого и густого придыханий в диалекте койне. Зато непосредственное чтение самих новозаветных текстов позволяет сделать наблюдение такого, например, явления, как редкость некоторых фонетических процессов: ассимиляции, диссимиляции, элизии, красиса.

В морфологии ясно ощущается тенденция взаимопроникновения и выравнивания форм. Начнем с морфологии имени. Двойственное число исчезает, заменяется множественным. При обращении вместо звательного падежа часто

употребляется именительный падеж. Заменяются между собой формы разных склонений: ἡ νίκη—τὸ νίκος, ὁ πλοῦτος—τὸ πλοῦτος. В I склонении в родительном и дательном падежах единственного числа встречаются ионийские формы: μαχαίρη, σκεῆρς. У отдельных прилагательных сравнительная степень образуется одновременно двумя способами: μεῖζότερος или в одной форме соединяются элементы сравнительной и превосходной степеней: ἐλαχίστερος. Переходя к морфологии глагола, следует отметить взаимопроникновение форм глаголов 1-го и 2-го спряжений, слитных глаголов: νικόουντι вм. νικῶντι, ἐλεᾶτε вм. ἐλεεῖτε, первых и вторых форма аориста: εἶπα вм. εἶπον, ἔεσα вм. ἔεσον, выравнивание основ единственного и множественного чисел у атематических глаголов: ἐθήκαμεν, ἤκαμεν, ἔδοκαμεν, οἶδαμεν вм. ἔθεμεν, εἶμεν, ἔδομεν, ἴσαμεν.

В синтаксисе койне есть ряд особенностей. Так, возвратное местоимение третьего лица εαυτῶν /себя/ употребляется и по отношению к первому и второму лицам. Числительное εἷς /один/ по своей функции может приближаться к неопределенному местоимению /какой-то/. Нет разницы в употреблении предлогов ἐν и εἰς /в, на/ в зависимости от вопросов "где?" и "куда?". При подлежащем, выраженном именем среднего рода во множественном числе, глагольная часть сказуемого может употребляться тоже во множественном числе. В силу расплывчатости своего значения постепенно исчезает медиальный залог. Чаще, чем в классическом языке, в койне применяется отрицание μή, а не οὐ. Встречаются предложные конструкции вместо родительного разделительного: τινὲς ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν (некоторые из братьев) и дательного инструментального: ἐν ἀκοντίῳ φουεύεσθαι (убивать копьем). Развиваются аналитические конструкции типа: ἔχω с инфинитивом, εἶμι с причастием. Очень своеобразно выражение именной части сказуемого через предлог εἰς с существительным в аккумулятиве: ἐσεσθε μοι εἰς υἱοὺς /будете мне сыновьями/.

Разумеется, есть сдвиги и в лексике. Развивается полисемия слов. Так, союз εἴνα вводит не только целевые предложения, как в классическом языке, а и предложения подлежащие, дополнительные, причинные, условные, следственные и соответственно переводится "чтобы", "что", "потому что", "если", "так что". Развитие значения многих слов идет от конкретного к абстрактному, от материального к спиритуалистическому.

Что касается плеонастических сочетаний однокоренных или однозначных слов, то их нужно рассматривать как риторические приемы: χαρῆ χαίρει /радостью радуется/, ἐπιθυμία ἐπεθύμησα /желанием возжелал/; причастия λέγων, εἰπών, ἀποκριθεὶς при личных формах глаголов ἀποκρίνομαι, λαλεῖν, βλέποντες при βλέπετε.

А теперь об орфографии и морфологии иноязычных слов в новозаветном тексте. Вполне понятно, что здесь приходится нарушать классический закон о крайней ограниченном числе конечных согласных. Еврейские слова могут оканчиваться на любой согласный звук. Из еврейских собственных имен и географических названий большинство не склоняется:

Ἀβραάμ, Ἀβιούδ, Ἰσραήλ, Δαβίδ, Ἐλισαβέτ, Ἀδάμ, Ἰακώβ, Μαρίαμ, Ἱεροσολήμ и Ἱεροσόλυμα.

Некоторые слова изменяются по 1 скл.: Μαρία, ας, Μαγδαλήνη, ης, Ἠλίας, ου, по 2 скл.: Ἰησοῦς, οῦ, οῦ, οὔν, οὔ, по 3 склон.: Σολομών, ῶνος, Σίμων, ῶνος.

Одни из семитских слов сопровождаются греческим переводом, другие остаются без перевода: μεσσίας, σάββατον, ἑβραῖα, ἄββα, ραββί, γαββαθα, γολγοθα, πάσχα.

Встречаются семитические словосочетания, даже целые предложения: ταλιθα κουρι /завица, встань!/, Ἠλί, Ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί /боже, боже, зачем ты меня оставил?/. Последние слова, заимствованные из псалма 21/22, сказаны на галилейско-арамейском наречии. Латинские слова передаются греческими буквами по общим правилам морфологически изменяются: Μάρκος, ου.

Об особенностях диалекта койне в свое время написал большую статью крупнейший русский филолог-классик, профессор Московского университета С.И. Соболевский /1864-1963/, но, к сожалению, поместил ее в малодоступной современному читателю книге - Православной богословской энциклопедии, т. IX. Спб., 1908 (с библиографическими дополнениями в т. X, 1909).

Критики греческого новозаветного текста указывают на возможность ошибок при переписке манускриптов. Эти ошибки, выявляемые прежде всего филологическим анализом, могли вкрасться в текст по разным причинам. Например, при диктовке разные буквы могли звучать одинаково: ἰδε εἰ δε или мог быть неясен словораздел: ἄλλοις-ἄλλοις, συνεχισκοποις-σὺν ἐπισκ. При скорописи могли допускаться пропуски или, наоборот, повторения слов, смешивались буквы при их неясном начертании в копируемой рукописи, например, ἀνηγγειλαν - Ἀπήγγειλαν.

Наконец, надо принять во внимание, что переписчики и редакторы могли сознательно вносить в текст свои исправления и пояснения.

Л и т е р а т у р а

- Глубоковский Н.Н. Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания. - Гермес, 1915, № 2-8.
- Фокков Н. К синтаксису новозаветного языка. М., 1887.
Изд. 2. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2012.
- Blass F. - Debrunner A. Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch. Göttingen, 1975
- Moulton I.H. Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments. Heidelberg, 1911.
- Nestle D. Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Giessen-Basel, 1977.
- Thumb A. Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der $\kappa\omicron\iota\nu\eta$. Strassburg, 1901.
- Rademacher L. Neutestamentliche Grammatik. Tübingen, 1925.
- Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur. B.-N.-J. 1971.

ЧАСТИ НОВОЗАВЕТНОГО КАНОНА, ИХ СОДЕРЖАНИЕ, ХРОНОЛОГИЯ, АВТОРСКАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ, СОЦИАЛЬНЫЙ АДРЕСАТ

Чтобы строить более или менее веские гипотезы об авторах Нового Завета и их задачах, необходимо учитывать многие факторы: исторические условия возникновения христианства, реалии общественной, государственной и частной жизни древних палестинцев, соотношение Нового Завета с предшествующей и современной ему литературой: античной /особенно философской/ и иудейской: Ветхим Заветом, Кумранскими рукописями, некоторыми апокрифами, прежде всего гностическими. Крайне важно не смотреть на Новый Завет сквозь призму его толкования и переосмысления в раннехристианской апологетике и патристике, средневековой схоластике, плоско рационалистической и вульгарно-социологической критике, в теологических и философско идеалистических трудах нового времени, модернизаторских экзистенциалистских построениях. Повидимому, целесообразнее всего будет отталкиваться прежде всего от самого Нового Завета как источника.

Ориентация первоначального христианства в целом на социальные низы средиземноморского общества не означает идентичности социальных адресатов авторов новозаветных книг. Такими адресатами могли быть палестинские евреи и евреи диаспоры, христиане из язычников - греков и римлян. Направленность той или иной книги Нового Завета определенным общественным кругам сказывается в мифолого-повествовательной и керигматической частях, в практической морали, эсхатологических и мессианистических чаяниях. Противоречия между иудео-христианами и новообращенными язычниками находят выражение в так называемом "петраизме" и "паулинизме".

Для удобства будем придерживаться традиционной последовательности книг новозаветного канона.

А. Четвероевангелие

1. Евангелие от Матфея

Считается, что Матфей сам приводит биографические данные о себе: "Проходя оттуда, Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфей, и говорит ему: следуй за мною. И тот встал и последовал за

ним¹ /IX, 9/. У Марка /II, 14/ и у Луки /V, 27/ Матфей имеет прозвище Левий. Ориген и Климент Александрийский считали Матфея и Левия разными лицами. Отец Матфея - Алфей. Таким образом, возможно, братом Матфея был Иаков Алфеев, один из учеников Иисуса. При перечислении двенадцати апостолов Матфей занимает седьмое или восьмое место, причем обязательно рядом с Фомой. Занятие Матфея было позорным в глазах иудеев: он был мытарем, т.е. собирал в Капернауме дань для ненавистных римлян. Предание приписывает ему проповедническую деятельность в Сирии, Мидии, Персии, Парфии, Эфиопии и традиционную в апостольских житиях мученическую кончину.

Евангелие Матфея среднее по объему: в нем 28 глав. Сходное в материале с сочинениями остальных евангелистов составляет свыше половины текста. Керигматическая часть втрое больше повествовательной.

Автор обнаруживает большие знания иудейской традиции и терминологии, денежных отношений и топографии Палестины. Заметно увлечение экскурсами в Ветхий Завет. На него делается свыше 60 ссылок. Новозаветные события представляются как осуществление ветхозаветных пророчеств. Так, зачатие Марией Иисуса связывается с пророчеством Исаяи; рождение Иисуса в Вифлееме - с пророчеством Михея; избиение Иродом младенцев - с пророчеством Иереми и т.д. На всем лежит ярко выраженный еврейский колорит: на описаниях повседневного быта, праздников, богослужений. Израильское начало всячески подчеркивается. Иисус говорит о себе: "Я послан к овцам погибшим дома Израилева", а после того, как Пилат демонстративно умыл руки в знак непричастности к голгофской казни, иудеи закричали: "Кровь его на нас и на детях наших".

Мессианистическое призвание Иисуса - своего рода идейный стержень евангелия Матфея, причем с самых первых строк. Так, родословие Иисуса возводится к Аврааму, и Иисус предстает как обетованный мессия, законный потомок праотца Авраама и царя Давида. Предсказываемое Иисусом разрушение Иерусалима осмысливается как божья кара иудеям за неприятие мессии. Можно даже проследить, как Матфей посвящает основным трем функциям мессии специальные разделы своего сочинения: об Иисусе как пророке и законодателе он говорит в главах 5-7,

как о царе мира - в главах 8-25, как о первосвященнике и искупителе - в главах 26-27. Чувствуется, что Матфей пытается реабилитировать Пилата и возложить всю ответственность за невинную смерть Иисуса на иудеев.

Матфей далек от богословских спекуляций, он делает заметный акцент на практической морали, выраженной в Нагорной проповеди, которая у него в несколько раз пространнее Нагорной проповеди в редакции Луки. Матфей как бы избегает говорить о божьем величии, что сказалось и на лексике: выражение "царство небесное" встречается несизмеримо чаще, чем словосочетание "царство божье"; чрезвычайно часто повторяются слова "тот, который на небесах". Эсхатологическая картина при всей своей мрачности все же далека от напряженного ожидания скорого прихода конца света и предполагает решающую роль морального критерия при воздаянии на небесах.

В Евангелии Матфея, как и в других новозаветных сочинениях, нетрудно обнаружить противоречия, фактические ошибки, странные повторения. Мелкие погрешности легко объяснимы и, так сказать, погоды не делают. Не стоит придавать им чрезмерное значение и на основании их делать категорические выводы. Для сравнения обратимся к гомеровым поэмам. Как много в них несогласованности и просто несуразностей! Например, в 5-й песне "Илиады" отец оплакивает смерть сына, а в 13-й песне этот сын участвует в сражении. И отец и сын - персонажи третьестепенные, мелькающие эпизодично. Это ведь не Ахилл, не Агамемнон, не Одиссей. В "Дон Кихоте" Сервантеса жене Санчо Пансы зовут то Марией, то Терезой. Невязки можно обнаружить и в других больших эпических полотнах, например, в "Войне и мире" Л.Толстого. В этих случаях мы имеем дело с обыкновенной забывчивостью - *lapsus memoriae*. Этим же можно объяснить и то, что у Матфея в 3-й главе Иоанн Предтеча называет Иисуса мессией, а в 11-й главе спрашивает, не мессия ли Иисус.

Некоторые противоречия в литературных произведениях бывают кажущимися и могут быть объяснены нежеланием автора сообщать незначительные с его точки зрения факты. Так, в "Илиаде" иной герой сражается то с мечом в руках, то с копьем, то пешком, то на колеснице. Читателю, а вернее слушателю, не нужно было обладать особой проницательностью, чтобы понять, что в какой-то момент воин отбросил копье и бросился в рукопашный бой,

выхватив меч; или соскочил с колесницы (а, может быть, конь у нее был убит или просто упал) и стал биться с врагами пешком. И вот, Матфей в 4-й главе пишет о призвании четырех апостолов, а в дальнейшем их оказывается двенадцать. Значит, он не считает нужным сообщать, как постепенно расширялся круг учеников Иисуса. Есть разница в описании конкретных условий произнесения Нагорной проповеди у двух новозаветных авторов. У Матфея Иисус проповедует ученикам сидя на горе. У Луки Иисус стоит на ровном месте и обращается к народу. Можно предположить, что Иисус находился на ровном выступе горы; во время беседы то сидел, то стоял; ближе всех к нему находились, естественно, ученики, а за ними расположилась постепенно разраставшаяся толпа, собравшаяся послушать популярного проповедника. Матфеевский Иисус в качестве примера очень малой величины приводит горчичное зерно. Вряд ли принципиальное значение имеет то обстоятельство, что у иных растений зерна еще более мелкие.

Не исключено, конечно, что в Евангелии Матфея и в других книгах Нового Завета кое-какие несоответствия объясняются напластованиями разных времен. Так, трудно понять, почему один и тот же автор в двух смежных главах (14-й и 15-й) почти в одинаковых выражениях пишет о чудесном насыщении толпы пятью и семью хлебами.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что в новозаветном каноне немало противоречий по кардинальным, идейным вопросам, противоречий, приводящих в замешательство и рядовых верующих, и теологов, и научную критику. Вот что требует пристального внимания и исследования.

До сих пор неизвестно, на каком языке написан подлинный текст матфеева евангелия: на греческом или арамейском, Евсевий цитирует такое свидетельство фригийского епископа Папия /II в./: *Ματθαῖος Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἤρῃνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος* - "Матфей записал изречения (логи) на еврейском языке, а переводил их кто как мог". Иными словами, до нас дошел перевод подлинника.

Прежде всего, о понятии "логи". Они - одна из основных частей (а именно - керигматическая) канонического четвероевангелия и, как показывают папирусы, евангелий апокрифических, например, гностического Евангелия Фомы. Логии принято обозначать буквой Q, с которой начинается немецкое слово Quelle /источник/.

В настоящее время свидетельство Папия подвергается сильному сомнению. Дело в том, что Матфей приводит цитаты из Ветхого Завета по греческому переводу 70 толковников-Септуагинте, а не по еврейскому подлиннику. В свою очередь, цитаты из евангелия Матфея у Климента, Игнатия, Поликарпа, в "Пастыре" Ермы, в "Дидахи XII апостолов" и в других раннехристианских сочинениях даны по греческому тексту. Греческий язык матфеева евангелия отличается чистотой и легкостью. Это восточно-греческая койне с небольшими вкраплениями гебраизмов. Существует несколько гипотез: Матфей сам перевел свое сочинение с арамейского языка на греческий; дошедший греческий перевод не является первым; наконец - греческий текст вообще не перевод, а подлинник.

Конечно, имя Матфея как автора первого канонического евангелия (равно как имена авторов других частей канона) сейчас расценивается как условное. Принимаемая теологами дата написания евангелия - 42 г. Однако если расценивать пророчество о разрушении Иерусалима как отражение уже совершившегося исторического факта и в некоторых эпизодах усматривать смутные намеки на преследование христиан при Домициане, то временем создания матфеева сочинения можно считать последнее десятилетие первого века или самое начало второго века. Адресат данного евангелия - евреи. Остается неясным, были ли это палестинские евреи или евреи диаспоры.

2. Евангелие от Марка

Евангелие, приписываемое Марку, во многих отношениях загадочное. Полное имя евангелиста - Иоанн Марк. Он не входил в число двенадцати апостолов, а, по преданию, был одним из 70 апостолов или последователей Иисуса, племянником Варнавы. По-видимому, он происходил из состоятельной семьи. В Деяниях /XII, 12/ говорится, что дом его матери Марии в дальнейшем стал местом молитвенных собраний христианской общины. Сначала Марк являлся спутником Павла, затем Петра. У Евсевия приводятся данные упомянутого Папия со ссылкой на некоего пресвитера Иоанна: "Марк - спутник и переводчик Петра, записывавший по памяти его проповеди"; "поэтому, - заключает Папий, - Марк не допустил никакой погрешности, описывая события так, как подсказывала ему память. Заботой его было ничего из услышанного не упус-

тить и не исказить".

Евангелие Марка самое краткое: в нем всего 16 глав. Отсутствуют родословная Иисуса, данные о его рождении и бегстве в Египет, Нагорная проповедь. В композиции наблюдается диспропорция: целая треть повествования отведена описанию последней недели жизни Иисуса.

Обычно считается, что Марк как бы "растворяется" в других евангелистах, поскольку только 7% того, что сообщает Марк, не повторяется в остальных евангелиях. Правильнее же будет сказать, что Марк, точнее Перво-марк, как и логиИ Иисуса, лег в основу синоптического части четвероевангелия. В то время как логиИ представляют собой керигматическое начало, Первомарк - это мифолого-повествовательный компонент.

Если Матфей делает упор на мессианизме Иисуса, то у Марка наблюдается акцент на деяниях Иисуса как сына божьего, на его божественной силе, проявляющейся в чудесах, которых у Марка особенно много - двадцать. Второе, страшное пришествие Иисуса не отодвигается на неопределенно далекое время, а мыслится в ближайшем будущем. Марк считает нужным разъяснить еврейские реалиИ, как бы предполагая, что они незнакомы читателю.

Композиция всего произведения линейная и безыскусная. Язык отличается архаической шероховатостью. В нем проскальзывают латинизмы, особенно в терминологии. Не случайно, разумеется, евангелист носит римское имя Марк.

Все вместе взятое позволяет сделать вывод, что, во-первых, Евангелие Марка древнейшее среди остальных, по крайней мере синоптических, и что, во-вторых, оно адресовано христианам из язычников. Церковная же традиция говорит, что Марк написал евангелие в Риме около 62-63 гг. Та же традиция приписывает Марку составление литургического чина для александрийских христиан и мученическую смерть в Александрии. Особое почитание Марка в Венеции объясняется тем, что в IX в. в этот город были перенесены из Египта останки евангелиста.

3. Евангелие от Луки

Имя "Лука" невольно вызывает ассоциации с именами Луккий, Лукан, Лукиан. По-видимому, Лука был не евреем, а греком из Антиохии. Во всяком случае, Павел в послании к Колоссянам /IV, II, 14/ отличает его от обрезанных. В том же месте Лука назван врачом. Предание гово-

рит о занятиях Луки живописью и приписывает ему множество икон Богоматери. По данным Нового Завета /Фил., I, 24; 2 Тим., 4, 10/, Лука был постоянным спутником Павла на западе. Он не входил в число двенадцати апостолов, но теологическая традиция помещает его в перечень семидесяти апостолов и видит в Луке /наряду с Клеопой/ одного из путников, повстречавшихся Иисусу по дороге в Эммаус, и называет местом его казни египетскую Фиваиду.

Третье Евангелие самое большое по объему: в нем 24 главы. Места, сходные в нем и других евангелиях, составляют свыше 40%. Повествовательная и керигматическая части соотносятся как один к трем.

Евангелие Луки наиболее литературное. Развитие сюжета идет плавно, неторопливо, с явной установкой на занимательность. Лука - превосходный рассказчик и мастер литературного портрета. В духе греко-римской литературы Лука посвящает свое евангелие (а также Деяния) не коему Феофилу, проявляет склонность к хронологической точности, стремление увязать жизненный путь Иисуса, Марии, Иоанна Предтечи и других персонажей с событиями гражданской истории. Так, например, в 3-й главе мы читаем: "В пятнадцатый год правления Тиберия Кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четверовластным в Галилее, Филипп, брат его, четверовластным в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четверовластным в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне!"

Лука равнодушен к ветхозаветным пророчествам и не делает акцента на исключительности израильского народа. Родословное древо Иисуса Лука ведет от Адама и самого бога, как бы подчеркивая этим мессианство Иисуса не только для Израиля, но и для язычников и вообще для всего человечества.

Становится ясным адресат Луки: это прежде всего христиане из язычников. Не случайно в положительном свете выставлены те, кто не исповедовал ортодоксального иудаизма: милосердный самарянин, благодарный самарянин, исцелившийся от проказы, вспоминаемые Лукой ветхозаветные лица - сарептская вдова и сириец Нееман. Приводимые Лукой притчи и проповеди Иисуса полны выпадов против фарисеев и их узкообрядового формализма, их представления о мессии как земном монархе-победителе. По-эллински звучит у Луки протест против религиозного и нравственного педантизма. Многие у Луки созаучно с

выдвинутой в Посланиях Павла антиномией Закона, т.е. норм и запретов, и Свободы, связанной с Благодатью.

Главное же, что отличает Луку от других новозаветных авторов, — это гуманистическая направленность. Сам Иисус — при всей его божественности — и окружающие его лица поданы прежде всего в человеческом плане и при том повышенно эмоционально. В идиллических тонах выдержаны сцены благовещения, встречи Марии и Елизаветы, рождение Иисуса, сретение. Большое место в повествовании Луки занимают женские образы, отсутствующие или имеющие минимальное значение у других евангелистов. По античному выпуклы и пластичны многие житейские эпизоды: Иисус у Марфы и Марии, притчи о блудном сыне, о богаче и Лазаре и др.; в некоторых из них даже присутствуют элементы жанра.

В литературоведческом плане было бы плодотворно проследить связь Евангелия Луки с античными жанрами биографии, мемуаров. Что касается сорока притч у Луки (семнадцать из них оригинальные), то прослеживается их родство как с древнеиудейским машалом, так и с античной басней и сказкой.

Язык Луки в основе — восточно-греческая койне, но временами автор переходит на чистый аттический диалект. Семитизмы играют роль незначительной примеси.

По клерикальной версии время написания Третьего Евангелия — 62–63 гг. Однако литературная изощренность и общий тон повествования говорят о том, что это сочинение принадлежит к позднейшим частям новозаветного канона.

4. Евангелие от Иоанна

Среди двенадцати апостолов Иоанн занимал особое положение. За ним и его братом Иаковом, сыновьями Зааведея и Саломии (мироносицы) укрепилось данное Иисусом прозвище "сыны грома" /Воанаргес/, что, по-видимому, было вызвано пылкостью веры братьев. Иоанн — рыбак с Геннисаретского озера в Галилее. Сначала был учеником Иоанна Предтечи, а затем вместе с Андреем (Первозванным) безоглядно пошел за Иисусом и стал его любимым учеником. Он явился непосредственным свидетелем важнейших событий земной жизни Иисуса: воскрешения дочери Иаира, преобразования, гефсиманского моления о чаше, голгофской казни; получил от умирающего Иисуса завеща-

ние сыновнего попечения о Богородице; на тайной вечере возлежал на груди своего учителя; первым прибежал к опустевшей гробнице Иисуса. Последний раз мы видим Иоанна у того же Генисаретского озера во время прощальной беседы Иисуса с учениками перед вознесением. Затем, по общецерковному преданию, Иоанн был одним из руководителей иерусалимской христианской общины, проповедовал в Малой Азии, главным образом в Эфесе, который после разрушения Иерусалима стал христианским центром. Некоторое время находился в ссылке на острове Патмосе, где после мистического видения написал Апокалипсис, наконец возвратился в Палестину, где и умер естественной смертью в глубокой старости. Однако есть и другая версия, передаваемая неоднократно упоминавшимся Папием: Иоанн и Иаков Заведеевы были казнены иудеями.

Тот же Папий, цитируемый Евсевием /III, 39, 6/, различает двух Иоаннов: евангелиста и автора Апокалипсиса, ученика Иисуса. Энергично защищает подлинность Четвертого Евангелия Августин в трактате "О согласии евангелистов"; не сомневается в авторстве Иоанна Ириней Лионский, который в сочинении "Против ересей" /180 г./ пишет: "Затем Иоанн, который лежал на его груди, в свою очередь издал Евангелие, находясь в Эфесе, в Азии". По свидетельству Евсевия, Иоанна лично знал Поликарп. Проблема автора Четвертого Евангелия со временем разрослась в так называемый "Иоаннитский вопрос". Так, антимонофизиты и алогеры отвергали Евангелие Иоанна. В дальнейшем это сочинение приписывали некоему пресвитеру Иоанну или просто неизвестному лицу, так как считали развитую христологию противоестественной для ученика Иисуса. Много потрудились над анализом этого евангелия тюбингенская школа во главе с Ф.Бауром.

При сравнении Четвертого Евангелия с синоптическими полезно принять во внимание слова Климента Александрийского: "Последний из евангелистов Иоанн, заметив, что в евангелиях возведено только о телесном, ... написал евангелие духовное". Итак, появилось сопоставление $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu\ \sigma\omega\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\nu$ и $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu\ \pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\nu$. Подсчитано, что у Иоанна менее десятой части материала сходно с тем, что содержится у синоптиков.

Интересно проследить соотношение Иоанна и синоптиков на примере описания чудес Иисуса. У синоптиков в

общей сложности 29 чудес. Два из них: насыщение хлебами и хождение по водам - приводятся и у Иоанна; но только этот евангелист повествует о других пяти чудесах: превращении воды в вино на свадьбе в Кане Галилейской, исцелении царедворца, расслабленного и слепого, воскрешении Лазаря.

У Иоанна иная сюжетная канва: отсутствуют родословие, рассказы о благовещении, рождении Иисуса и т.д. Зато очень подробно рассказывается о пребывании Иисуса в Иерусалиме. Основное содержание евангелия Иоанна - речи Иисуса. Они далеки от характерного для синоптиков потока логий, часто слабо друг с другом связанных. Беседы иоаннова Иисуса представляют собой логически развивающиеся рассуждения, отличающиеся несколько однообразной и отвлеченной манерой выражения. У синоптиков Иисус демократичнее, если так можно выразиться, проще. Его собеседники в основном - люди из народа, и практическую мораль учитель излагает для них в общедоступной форме, живо, наглядно. У Иоанна Иисус беседует с людьми образованными - членами синедриона, раввинами или с учениками, которые, благодаря постоянному общению с учителем, были в какой-то мере подготовлены к восприятию глубоких и сложных идей.

Часто Иисус подвергает какую-нибудь важную мысль всестороннему освещению. Чтобы понимание у читателя было более последовательным и острым, евангелист заставляет собеседников прерывать речи учителя вопросами и возражениями. Длительные речи пронизаны своего рода лейтмотивами. Одна и та же мысль повторяется в разных вариантах. Приведем типичный образец построения фразы: "Если бы вы были от мира, то мир бы любил свое; а как вы не от мира, но я избрал вас от мира, поэтому ненавидит вас мир" /XV, 19/.

Иисус Четвертого Евангелия далек от вопросов религиозного и нравственного обихода (молитвы, поста, милостыни, отношения к материальным благам, вопросов семьи, брака и т.д.). Главные стержни, вокруг которых подобно спирали накручиваются все рассуждения и поучения, это вера в Иисуса как в сына и посланника божьего и самозабвенная любовь к ближнему. В глазах Иисуса страшно не столько грехопадение как таковое, сколько отсутствие веры и любви. Эсхатология не проецирована в неопределенное будущее и не наделена конкретными чер-

тами. Кто не имеет веры, осужден уже при своей земной жизни.

Чудеса преподносятся евангелистом не столько как акты человеколюбия, сколько как средство проявления божественности Иисуса, причем раскрывается символический смысл этих чудес: Иисус - не просто исцелитель слепого, а сам источник света истины; насыщение голодных хлебом инносказательно означает преподание хлеба жизни и т.п. Много символики и в беседах Иисуса, достаточно вспомнить "живую воду" /τὸ ὕδωρ ζῶν/, символизирующую истинное учение в разговоре Иисуса с самарянкой. Однако символичность у Иоанна носит особый характер. Это совсем иное, чем скажем, моральные выводы притчей Луки. Кстати сказать, иоаннов Иисус не питает расположения к притчам.

Уникально для всей новозаветной литературы философское введение евангелия Иоанна - учение о Логосе, о чем речь будет особая.

По свидетельству Иринея, Иеронима и других, Иоанн написал свое евангелие по просьбе малоазиатских епископов ради обличения еретического учения гностика Керинта из Эбона. Нужно заметить, что прямая полемика с еретиками содержится скорее в приписываемом Иоанну первом послании. В то же время от восточных гностиков заимствована Иоанном терминология и некоторые стилистические приемы, в частности антиномические пары: свет-тьма, истина-ложь, верх-низ, свобода-рабство и т.п. Такой точки зрения придерживается Бультман. Однако отдельные заимствования не предполагают того, что гностицизм как таковой составляет основу иоаннова евангелия. Одни усматривают в этом сочинении ветхозаветную основу /Хоскинс/, другие - эллинистическую /Додд, Баррет/, третьи - классическую греческую, точнее - платоновско-стоическую /Аббот/. Некоторые исследователи высказываются за возможность синкретизма кумранских документов и четвероевангелия /Рейке/, но это проблема особая.

Главная особенность Четвертого Евангелия - в теоретической разработке христологии, и это свидетельствует о том, что данное евангелие моложе синоптических и что оно составлено, вероятно, в 90-е годы. Некоторые историки и философы, в основном представители мифологической школы, исходя из принятой ими схемы развития религиозных представлений - от бога абстрактного к богу

конкретному, человекоподобному, - склонны поместить Евангелие Иоанна в начале новозаветного канона. Эта попытка не представляется убедительной, так как иоаннов Иисус отнюдь не лишен чисто человеческих черт, а Четвертое Евангелие в целом отражает весьма развитую богословскую мысль, далекую от архаизма Апокалипсиса и тем более кумранских документов.

Существуют по крайней мере три версии касательно места написания иоаннова Евангелия; это может быть Эфес /Ириней, Иероним/, Сирия /Ефрем Сирийский/, Патмос /католическая традиция/. Пока наука не располагает достаточными данными, чтобы сделать окончательный вывод.

О Четвертом Евангелии написано больше всего исследований; выдвигаются новые, часто исключаящие друг друга гипотезы о цели этого сочинения. Одни видят цель в простом дополнении синоптиков /Цан/, другие - в создании новой формы /Лагранж, отчасти Бульман/, а иные - даже в отвержении и вытеснении синоптиков /Виндшис/.

После канонизации четыре евангелиста стали осмысливаться мистически. Их соотнесли с четырьмя существами в видении пророка Иезекииля /1, 10/: "Подобие лиц их - лицо человека и лицо льва с правой стороны. у всех их четырех; а с левой стороны - лицо тельца у всех четырех и лицо орла у всех четырех". С человеческим существом ассоциировался Матфей, поскольку он делал акцент на Иисусе как богочеловеке; с львом - Марк, подчеркивающий могущество Иисуса; с тельцом - Лука за его особое внимание к мессианизму и жертвенности Иисуса; с орлом - Иоанн, принимая во внимание парение его богословской мысли (недаром церковь присвоила этому евангелисту постоянное прозвище "Богослов").

Самому числу четыре уже в ранней апологетике придавался символический смысл твердости, а также всеобщности для всех стран света. Византийское церковное пятиглавие символизировало Иисуса в окружении четырех евангелистов. Постепенно сложился иконографический тип авторов четвероевангелия. Со своими ветхозаветными ипостасями они изображаются на окладах богослужебных евангелий, на царских вратах православных храмов, на треугольниках-парусах, образующихся на стыках верхней и нижней частей храмов.

5. Краткий обзор содержания четвероевангелия

Вступление-обращение к читателю /Лк/. Учение о Логосе /Ин/.

Детство Иисуса. Родословие Иисуса /Мф, Лк/. Благовестие Марии о рождении у нее Иисуса /Лк/. Рождение Иоанна Предтечи /Крестителя/ у Захария и Елисаветы /Лк/. Рождение Иисуса в Вифлееме /Мф, Лк/. Обрезание Иисуса /Лк/. Принесение Иисуса в храм иерусалимский, пророчество Симеона и Анны /Лк/. Поклонение волхвов /Мф/. Бегство в Египет /Мф/. Избиение вифлеемских младенцев по приказу Ирода /Мф/. Возращение семьи Иисуса из Египта и поселение в Назарете /Мф/. Двенадцатилетний Иисус в иерусалимском храме /Лк/.

Приготовление к общественному служению. Проповедь Иоанна Предтечи, крещение Иисуса в Иордане /Мф, Мк, Лк, Ин/. Искушение Иисуса в пустыне /Мф, Мк, Лк/.

Общественное служение Иисуса с 30 лет. От первой пасхи до второй. Проповедь Иисуса в Иудее /Ин/. Первое чудо - превращение воды в вино на свадьбе в Кане Галилейской /Ин/. Изгнание торгующих из храма /Ин/. Беседа с самарянкой /Ин/. Исцеления больных /Мф, Мк, Лк/. Служение в Галилее. Призвание первых апостолов /Мф, Мк, Лк/.

От второй пасхи до третьей. Исцеление расслабленного в купальне Вифезде /Ин/. Беседы о субботе /Мф, Мк, Лк/. Избрание XII апостолов /Мф, Мк, Лк/. Нагорная проповедь /Мф, Лк/. Прощение грешницы /Лк/. Притчи Иисуса /Мф, Мк, Лк/. Заключение и смерть Иоанна Предтечи /Мф, Мк, Лк/. Различные чудеса в Галилее и Геннисарете /Мф, Мк, Лк/. Хождение Иисуса по водам /Мф, Мк, Ин/.

От третьей Пасхи до праздника куцей. Проповедническая и чудотворческая деятельность Иисуса в Десятиградии и около Кесарии Филипповой /Мф, Мк, Лк/. Предупреждение ученикам касательно закваски фарисейской, садукейской, иродовой /Мф, Лк/. Преображение /Мф, Мк, Лк/. Служение в Иудее и Заиорданье. Удаление из Галилеи /Мф, Мк, Лк/. Отправление 70 на проповедь /Мк, Лк/. Столкновение с иудеями в Иерусалиме /Ин/. Иисус у Марфы и Марии в Вифании /Лк/. Беседа о добром пастыре /Ин/. Притчи о бесплодной смоковнице, заблудшей овце, потерянной драхме, блудном сыне, богаче и Лазаре, мытаре и фарисее и др. /Лк/. Воскрешение Лазаря в Вифании /Ин/. Последнее путешествие Иисуса в Иерусалим и его смерть. Решение синедриона убить Иисуса /Ин/. Беседы о конце света и страшном суде, притчи о брачном пире, десяти девах и талантах /Мф, Мк, Лк/. Вечеря в доме Симона прокаженного, возлияние Марией мира на Иисуса /Мф, Лк,

Ин/. Вход Иисуса в Иерусалим /Мф, Мк, Лк, Ин/. Ответы Иисуса на искусительные вопросы иудеев, в том числе ответ о динарии кесаря /Мф, Мк, Ин/. Заговор иудеев против Иисуса, предательство Иуды /Мф, Мк, Ин/. Последняя пасха: омовение Иисусом ног ученикам /Ин/, тайная вечеря /Мф, Мк, Лк/, прощальная беседа с учениками/Ин/. Моление о чаше в Гефсиманском саду, взятие Иисуса под стражу /Мф, Мк, Лк, Ин/. Суд над Иисусом у духовной власти /синедриона, первосвященника/ и у светской власти /Пилата, Ирода//Мф, Мк, Лк, Ин/. Самоубийство Иуды /Мф/. Голгофская казнь Иисуса /Мф, Мк, Лк, Ин/. Снятие с креста и погребение Иисуса /Мф, Мк, Лк, Ин/. Мироносицы у гроба /Мф, Мк, Лк/. Явление воскресшего Иисуса Марии Магдалине и ученикам, уверение Фомы /Мф, Мк, Лк, Ин/. Благословение Иисусом апостолов на всемирную проповедь /Мф, Мк/. Вознесение Иисуса с горы Елеонской близ Вифании на 40-й день после пасхи /Мк, Лк/. Заключение имеет только евангелие Иоанна.

Б. Деяния апостолов

К четвероевангелию тематически непосредственно примыкают Деяния апостолов, причем, заключительный эпизод евангелий - вознесение Иисуса - повторяется в начале Деяний. Деяния четко делятся на две части. В первой /главы 1-12/ речь идет об иудейских христианских общинах и о деятельности Петра. Вторая часть /главы 13-28/ посвящена проповеди Павла в языческих странах.

Основные темы первой части следующие: упомянутое вознесение Иисуса, сошествие святого духа на апостолов, обращение в христианство трех, а затем пяти тысяч человек, преследование апостолов синедрионом, внутреннее противоречие в христианских общинах, гонение на христиан и побивание камнями архидиакона Стефана, обращение Савла /Павла/ в христианство, апостольская деятельность Петра среди иудеев рассеяния, начало распространения христианства среди язычников в Палестине, Сирии, Антиохии, одновременное преследование христиан в Иерусалиме духовными иудейскими властями и римской администрацией, в частности Иродом Агриппой, казнь Иакова Заведеева, кратковременное тюремное заключение Петра.

Данные второй части Деяний соотносятся с Посланиями Павла и легко ими проверяются. Речь идет о миссионерских путешествиях Павла в сопровождении разных лиц.

Первое путешествие он предпринял с Варнавой и Марком Иоанном /главы XIII-XIV/ по следующим местам древнего мира: Антиохии Сирийской, Селевкии, Кипру, Саламину, Пафу, Персии, Антиохии Писидийской, Иконии, Листре, Дервизу, Пергии, Атталии. Закончилось это путешествие опять в Антиохии Сирийской. Оно продолжалось, по-видимому, около пяти лет. Затем в Иерусалиме состоялся апостольский собор /обычно его датируют 49-м годом/, о котором говорит и Павел в Послании к Галатам. На соборе главную роль играл первый иерусалимский епископ Иаков. По его настоянию собор принял очень важное для распространения христианства среди иудейского населения решение о необязательности обрезания для новообращенных христиан из язычников.

Во второе путешествие /главы XV, 36-XVIII, 22/ Павел отправился с Силой и Тимофеем, опять имея исходным и конечным пунктом Антиохию Сирийскую. На этот раз христианское учение проповедовалось в основном в Греции и Македонии. До прибытия в Афины (сохранявшие после утраты своей государственной независимости значение общеполитического университета и музея) Павел со спутниками посетил следующие места: Сирию, Киликию, Дервиз, Листру, Фригию, Галатию, Троаду, Самофракию, Неаполь (приморский город в Стримонском заливе), Филиппы (здесь Павла некоторое время держали в тюрьме), Амфиполь, Аполлонию, Фессалоники, Берию. В проповеди на афинском ареопаге Павел отталкивался от увиденной им надписи на одном языческом храме "Неведомому богу". Однако павлова речь успеха у афинян не имела. Такое же отношение вызвало выступление апостола перед местными иудеями в коринфской синагоге. Все же Павел пробыл в Коринфе около полутора лет, проповедуя среди язычников. Затем через Эфес и Кесарию проповедник возвратился в Антиохию.

Третье путешествие /XVIII, 23-XXI, 16/ в сопровождении Тимофея и других лиц Павел предпринял не столько с миссионерской целью, сколько ради благоустройства основанных общин и укрепления в вере новообращенных. Началом этого путешествия ознаменовалось важным событием - выступлением в качестве христианского проповедника Аполлоса, ученого иудея из Александрии, где, напомним, в то время процветало иудейско-эллинистическое богословие, крупнейшим представителем которого был Филон, разрабатывавший учение о Логосе. В то время как Павел нахо-

дился в Галатии и Фригии, Аполлос с поразительным успехом развил проповедническую деятельность в Коринфе. Это успех имел и отрицательные последствия: в коринфской общине произошел раскол между приверженцами Павла, Аполлоса, Кифы /Петра/ и Христа/!/. Узнав об этом от друзей, Павел во время третьего путешествия обращается к коринфянам с двумя посланиями, содержащими не только увещания, но и угрозы.

Затем Павел направился в Эфес, где находилось одно из чудес света - храм Артемиды. Здесь Павел приблизительно два года проповедовал сначала в синагоге, а потом в частной школе некоего Тиранна, то ли греческого философа или риторы, то ли иудейского раввина, носившего греческое имя. Главным объектом идейной борьбы Павла стала всякого рода магия. Борьба завершилась массовым сожжением книг, посвященных чародейству. На этот же период приходится безуспешная попытка антихристианского выступления. Попытку эту сделал было ремесленник Димитрий, терпевший убыток в своем ремесле - изготовлении серебрянных медалей с изображением храма Артемиды. Эфес был местом пристального внимания Павла. Поэтому после посещения Македонии, Ахайи и Троады, прибыв в Милет, он вызвал к себе для длительной наставительной беседы эфесских пресвитеров. После этого Павел со спутниками Лукой и Аристархом пошли в ликийский приморский город Патару, Тир, Птолемаиду и Кесарию, а оттуда в Иерусалим.

Несмотря на то, что по совету главы иерусалимской общины Иакова Павел принял обет временного назорейства с целью уменьшить раздражение сторонников моисеева закона, фанатичная толпа учинила бы самосуд над апостолом, если бы тысяченачальник гарнизона не взял Павла под стражу. От пыток и закования в кандалы Павел, как римский гражданин, был избавлен. На суде синедриона он умело воспользовался противоречиями между фарисеями и саддукеями. Римские власти перевели Павла в Кесарию, и там он выступил с защитительными речами, причем один раз в присутствии императора Агриппы. Прокуратор решил отправить Павла с его спутниками в Рим. Путь лежал через Сидон, Кипр, Миры Ликийские, Книд, Крит. Морские бури вынудили тюремные власти задержать Павла и прочих узников в течение трех месяцев на Мальте /Мелите/. Заключительный этап морского путешествия проходил от

Мальты через Сиракузы, Регию в Путеолы. Далее путь непосредственно на Рим шел уже по суше. Префект претория решил содержать Павла под домашним арестом, что дало возможность проповеднику общаться с римскими иудеями, однако его проповедь успеха не имела. Поэтому Павел вспомнил слова пророка Исаи о том, что "огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат и очи свои сомкнули"... Деяния заканчиваются заявлением Павла: "Итак, да будет вам известно, что спасенье божье послано язычникам", они и услышат" /XXVIII, 28/. Согласно Деяниям, Павел проповедовал в Риме два года.

Название "Деяния" не совсем соответствует содержанию этого сочинения. В самом деле, описывается жизнь только двух, правда, "первоверховных", апостолов - Петра и Павла. Вместе с тем, большую роль играют христианские проповедники, не входящие в число апостолов: Варнава, Стефан, Филипп, Аполлос.

По жанру Деяния ближе всего к историческим сочинениям. На это указывает и само заглавие **Πράξεις**. Это распространенный в античности термин прилагался как к мифологическим героям, так и к историческим персонажам - Гераклу, Александру Македонскому, Ганнибалу.

В Деяниях главное внимание уделяется не христианским идеям, а истории их распространения в древнем мире, жизни первоначальных христианских общин с их материально уравнительными тенденциями, сложными отношениями с государством, противоречиями в отношении к моисееву законодательству, требовавшему обрезания, запрещавшему вкушать идоложертвенное мясо, допускавшему брак при определенной степени родства. Приводимый в XV, 23-29 декрет апостольского собора по этому вопросу, несомненно, отражает реальные факты: идейные дебаты в общинах и соответствующие решения, которые принимались в итоге этих дебатов.

Как всякое древнее историческое сочинение, Деяния изобилуют речами, построенными по риторическим правилам того времени. Так, например, речь Павла в Ареопаге /XVII, 22-31/ - это образец миссионерской проповеди. Как во всех библейских книгах, в Деяниях много чудес и мистических действий святого Духа. Некоторые, обычно незначительные, несогласованности в фактах, сообщаемых в Деяниях и павловых Посланиях, могут объясняться разновременностью составления обоих сочинений.

В повествование от третьего лица иногда врывается рассказ от первого лица множественного числа. Эти так называемые "Мы-отрывки" находятся в XV, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-28. Они представляют собой, по мнению многих исследователей, выдержки из своего рода путевого дневника.

Традиция видит в Луке автора и Третьего Евангелия и Деяний. Это подтверждает обращение к одному и тому же лицу - Феофилу, а также выявленное А.Гарнаком единство грамматически-лексического стиля, но главное - литературность. В Деяниях много речей и диалогов; ряд сцен написан с большой живостью и наглядностью, что так характерно для писательской манеры Луки, например, побиение камнями Стефана, обращение Савла, наказание Анания и Сапфиры, утаивших от общины часть денег, вырученных от продажи личного имущества, плавание Павла из Кесарии в Рим и др. Присутствуют кое-где нотки жанризма. Например, в торжественной и экспрессивной сцене сошествия святого Духа на апостолов вдруг проявляется грубоватый комизм: слыша, как одухотворенные ученики Иисуса заговорили на разных языках, окружающие подумали, что они "напились сладкого вина".

Есть между двумя произведениями соприкосновения и идейного характера. По-видимому, имея своим адресатом главным образом язычников, автор Деяний с особым чувством пишет об излиянии святого Духа на них /X, 44-48/; вспомним заключительное восклицание Павла о том, что "спасенье божье послано язычникам и они услышат"/XVIII, 28/. Подобно Иисусу, клеймившему фарисеев в Третьем Евангелии, Стефан в Деяниях изобличает иудеев, далеких от истинной веры: "Жестоковыйные, люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу святому". Стефан ведь был выразителем умонастроения эллинизированных иудеев, а не косных в своих убеждениях и привычках правоверных иудеев Иерусалима.

Однако в целом второе творение Луки заметно уступает первому во многих отношениях. В Деяниях мало былой гуманности и лиризма, а картина наказания Анания и Сапфиры настолько поражает беспощадностью и жестокостью, что некоторые считают этот эпизод поздней вставкой. Странно выглядит внезапность, с которой обрывается повествование как о Петре в XII главе, так и о Павле в XXVII.

Датировать Деяния каким-либо определенным десятилетием затруднительно. Уже в древности существовали разные мнения о времени написания этого сочинения. Так, Ириной полагал, что Деяния составлены после смерти Павла, а Евсевий, Иероним и другие высказывали мнение, что они написаны во время двухлетнего пребывания Павла в тюрьме. Одно ясно: Третье Евангелие и Деяния - самые поздние части новозаветного канона. За это говорят детальная разработка мифологизированной биографии Иисуса, его близких и последователей, а также известная литературная изощренность.

В. Послания

Следующий тематический и в то же время жанровый пласт новозаветного канона - Послания, которые в свою очередь состоят из семи соборных Посланий Иакова, Петра, Иоанна и Иуды и четырнадцати Посланий Павла. Последовательность этих двух разделов бывает разной. В старославянской Библии соборные послания предшествуют павловым.

Соборные послания

Термин "соборные" является калькой с греческого *καθολικὰ ἐπιστολαί*, католическая церковь предпочитает название *epistolae canonicae*. Эти послания разрабатывают общие вероучительные проблемы; ставят вопросы борьбы с ересями, отношения к гонителям христианства - язычникам, объединенным римской государственной машиной, и иудеям, приверженцам закона; разъяряют, как должны христиане готовиться ко второму пришествию. Эти послания (кроме, пожалуй, второго и третьего иоанновых) адресованы или всему христианскому миру или широкому кругу читателей, но не определенным общинам и, тем более, не отдельным лицам.

В жанровом отношении послания примыкают к античным письмам Цицерона, Сенеки. Это литературные произведения, соответствующим образом отредактированные и рассчитанные на читательскую публику. Однако античные образцы были во много раз короче христианских.

Послание Иакова

Первым среди апостольских Посланий обычно помещается Послание Иакова. Это сочинение отсутствует во фраг-

менте Муратори, не упоминают его Киприан и Тертуллиан.

Вопрос авторства довольно сложен, так как в окружении Иисуса были три Иакова: Иаков Заведеев, брат Иоанна /так называемый Иаков Старший/ и Иаков Алфеев, входившие в число двенадцати апостолов, и Иаков двоюродный брат Иисуса, сын Марии Клеоповой, сестры Богоматери, один из 70 апостолов (по апокрифическому варианту сын Иосифа обручника Марии). Существует мнение, что Иаков был родным братом Иисуса. Во всяком случае, в Евангелии Марка он назван в числе братьев и сестер иисусовых. Павел и Иосиф Флавий, называя Иакова братом Иисуса, употребляют слово *ἀδελφός*, которое, как правило обозначало родного брата. Впоследствии этот Иаков стал первым иерусалимским епископом, председателем апостольского собора (Деяния, XV, 13) и вообще пользовался среди первохристиан особым авторитетом (Деяния, XII, 17, Галат., II,9). Уже приводилось свидетельство Флавия о том, что, по приказу первосвященника Анана Иаков был казнен: "Анан собрал синедрион, представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как и несколько других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями" /"Иудейские древности", XX, 9, I/. Хегесипп, цитируемый Евсевием /II, 23/, пишет, что апостол был сброшен с крыла иерусалимского храма и побит камнями в 63 г. Католики и протестанты обычно отождествляют Иакова, брата Иисуса, с Иаковом Алфеевым, поскольку Алфей и Клеопа это иудейский и галлилейский варианты одного и того же имени. Такого "синтезированного" Иакова считают автором послания. Логически это обоснованно, если принять во внимание высокое положение Иакова в общине. Но если предположить, что он был одним из двенадцати учеников Иисуса, странно отсутствие воспоминаний автора о личной близости к учителю.

Кто бы ни был автор данного послания, ясно, что оно принадлежит и наиболее ранним новозаветным книгам. Своим адресатом оно прямо называет "двенадцать колен, находящихся в рассеянии", иными словами, ориентируется на иудеохристиан в Сирии и Киликии, а не на христиан из язычников. В послании не развиваются теоретические /христологические и сотериологические/ идеи, а ставятся вопросы религиозно-нравственной практики. В этом отношении Послание Иакова близко к ветхозаветным Книгам премудростей и к Нагорной проповеди Иисуса в Евангелии Матфея. Много говорится о терпении в житейских

бедствиях, пользе искушений, воздержанности в мыслях, словах и делах, о мертвенности веры без дел и т.д. Уделяется внимание и эсхатологическим проблемам.

Применительно, что христианские собрания называются синагогами /II, 2/, а не церковью, как у Павла. Еще одно отличие от павловых посланий - отсутствие учения об оправдании верой без выполнения предписаний древне-иудейского закона. Но усматривать в этом сознательный антипаулинизм нет оснований. Послание Иакова и по форме приметно отличается от остальных посланий: в нем нет вступления, приветов, заключительного благословения. Не исключена возможность, что это сочинение подверглось более позднему редактированию.

Послания Петра

Первоначальное имя Петра - Симон; исполненное внутреннего смысла арамейское прозвище Кифа (камень), по-гречески Петрос, он получил от Иисуса, сказавшего, что на этом камне будет создана и станет неколебимой Христова церковь.

Отцом Петра Новый Завет называет Иоанна /Ин. 1,42; XXI, 17/ или Иону (Мф, XVI, 17). Петр, как и брат его Андрей, был рыбаком и по первому зову пошел за Иисусом, хотя, по другим данным (Мк, 1,29 и 1 Кор, IX,5), был женат. Матфей так пишет о призвании братьев: "Проходя близ моря Галилейского, Иисус увидел двух братьев, Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И говорит им: идите за мною, и я сделаю вас ловцами людей. И они тотчас, оставивши сети, последовали за ним". По другой версии /Ин, I,40-42/ первым за Иисусом последовал Андрей, а потом он привел к Иисусу своего брата. Когда синоптики перечисляют двенадцать апостолов, первым из них они называют Петра. Вместе с Иоанном и Иаковом Петр присутствовал при важнейших событиях в жизни Иисуса. Именно ему обещано дать ключи царства небесного и поручено быть пастырем верующих.

Петр - несомненно самый колоритный персонаж в Новом Завете. Это натура горячая, импульсивная, трогательно преданная учителю и в то же время способная на трехкратное отречение от него (что впоследствии сам Иисус как бы снял трехкратным вопрошанием о любви и получением утвердительных ответов). В Деяниях расска-

зывается о проповеднической деятельности Петра, крещении новообращенных, исцелениях больных и воскрешении умершей девушки. Рассказ о Петре обрывается на том, что апостол был чудесным образом освобожден из тюрьмы, куда его заключил Ирод Агриппа. Данейшая жизнь проповедника прослеживается по апокрифическим сказаниям. Проповедник некоторое время возглавлял антиохийскую общину, затем из Сирии направился в Каппадокию, Галатию и Понт, где долгое время был главой синопской церкви. По преданию, Петр посрамил антихристианского чародея Симона, пытавшегося при помощи демонской силы совершить вознесение. Закончился путь Петра в Риме, где он был распят головой вниз. Согласно легенде, перед этим Петру, пытавшемуся избежать ареста и казни, чудесным образом явился Иисус и своим укором побудил ученика добровольно принять мученическую кончину.

Прямых свидетельств о проповеднической деятельности /и даже епископстве/ Петра в Риме в письменных источниках I в. нет. Орывочные сведения о пребывании Петра в Риме находятся у цитируемых Евсевием писателей II в. Климента, Оригена, а также у Тертуллиана. С III в. римские епископы начинают считать себя преемниками Петра. С известной долей осторожности можно усмотреть указание на жизнь Петра в Риме в первом петровом послании, где малоазийским христианам передается привет от вавилонской церкви. Возможно, здесь, как и в Апокалипсисе Иоанна, под Вавилоном имеется в виду Рим.

Церковная традиция относит смерть Петра на время гонений христиан при Нероне, причем считает, что она произошла одновременно с казнью апостола Павла. Это отразилось в литургике и иконографии.

Петру помимо вошедших в канон двух посланий приписывали ряд апокрифических сочинений: Евангелие, Деяния, Апокалипсис, Керигму и др.

Первое послание в самом начале четко называет адресат: "Петр, апостол Иисуса Христа, пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии", т.е. иудеям диаспоры. В самом конце упоминаются конкретные лица: "Это кратко написал я вам через Силуана, верного, как думаю, вашего брата... Приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне и Марк, сын мой". Силуан (может быть, Сила?) был спутником Павла, его имя называется в начале двух павловых посланий к

Фессалоникийцам. Как уже говорилось, под Вавилоном может подразумеваться Рим (так считают, например, Евсевий и Иероним), но не исключено, что никакого иносказания здесь и нет. Что касается Марка, то сыновство его по отношению к Петру, разумеется, нужно понимать в духовном смысле.

Это послание не отличается внутренним логическим единством; оно представляет собой цепь поучений о бренности земного бытия, о христианском поведении в языческом окружении: долготерпении, воздаянии злом на зло, о повинении граждан государству, рабов - господам, младших - старшим, о кротости и любви. В позднейшем литургическом и проповедническом обиходе стали своего рода сакральными формулами слова послания: "любовь покрывает множество грехов", "Бог гордым противится, а смиренным дает благодать". Сильна эсхатологическая настроенность послания, всемерно подчеркивается ответственная роль пастырей в подготовке духовного стада ко второму пришествию и страшному суду.

Авторство Петра вызывает возражения. При этом приводятся такие доводы: в послании говорится о систематических гонениях на христиан, какие были характерны не для 60-х, а для 90-х годов; классически чист и несколько риторичен греческий язык послания, семитизмы встречаются как исключение; Ветхий Завет цитируется не по еврейскому подлиннику, а по греческому переводу-Септуагинте; отсутствуют личные воспоминания Петра об Иисусе. Исходя из этого, некоторые склонны считать автором послания упомянутого Силуана.

Довод относительно языка недостаточно убедителен: греческий язык был распространен в древнем мире повсеместно, и проповедники совершенствовались в нем благодаря своей интенсивной миссионерской деятельности. В гонениях подчеркивается не столько систематичность, сколько их размах, характерный как раз для времени Нерона. Развернутых воспоминаний об Иисусе, действительно, нет, но в начале последней главы есть указание на общение с ним: "Я, соучастник и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться". Но так или иначе, с точки зрения советской науки, имена авторов новозаветных книг, в том числе и данного послания, условны.

Второе послание Петра вызывает еще больше сомнений и споров. Прежде всего, оно плохо засвидетельст-

вовано у древних авторов. Сомнения в авторстве Петра выражали Ориген, Евсевий, Дидим. Иероним /Письма, 120/ считал, что Петр пользовался двумя помощниками: *duae epistulae, quae feruntur Petri, stylo inter se et caractere discrepant structuraque verborum, ex quo intellegimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus* - "два послания, приписываемые Петру, отличаются друг от друга стилем, характером, словесной структурой, из чего мы заключаем по необходимости, что он пользовался двумя помощниками". Второе послание отсутствует в древнейшем сирийском переводе и во фрагменте Муратори. Тем не менее, с конца IV в. оно признано повсеместно.

В начале послания автор заявляет, что он " - Симон Петр, раб и апостол Иисуса Христа", и далее выражает предчувствие близкой кончины: "Зная, что скоро должен оставить храмину мою, ... буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память" /I, 14-15/. Затем идет личное воспоминание о присутствии на Фаворской горе при преображении /1, 17/. Наконец, автор напоминает: "Это уже второе послание пишу к вам, возлюбленные" /II, I/.

Итак, если на основании авторских заявлений расценивать это послание как подлинное и к тому же как предсмертное завещание, то его придется отнести к 60-м годам, а местом его составления считать Рим. Современных исследователей (как некогда и Иеронима) повергает в сомнение разница в содержании, идеях и стиле обоих посланий и разительное (вплоть до дословных совпадений) сходство второго послания Петра с посланием Иуды, о котором речь пойдет позже. Полагают, что Петр это псевдоним позднего писателя; в этом случае послание можно датировать 80-ми и более поздними годами.

Адресат у второго послания тот же, что и у первого. В содержании наблюдается больше единства и внутренней связи. Выявляется такая структура: нравоучение - обличение - пророчество - увещание. Цель послания - предостеречь верующих от лжеучителей, от искаженного понимания свободы как своеволия, от легкомысленного отношения ко второму пришествию. Что касается порицания либертинизма, то вряд ли можно расценивать его как антипаулинизм, тем более, что делается ссылка на Павла, который назван "возлюбленным братом нашим" и у

которого отмечается "данная ему премудрость". Софизмам лжеучителей противопоставляются истинные ветхозаветные события и пророчества: низвержение в ад падших ангелов, истребление Содома и Гоморры, мудрость Валаамовой ослицы, всемирный потоп.

Есть известный сдвиг в эсхатологическом учении: вместо нетерпеливого ожидания скорого второго пришествия мы встречаемся с акцентированием повествования на неопределенности сроков страшного суда и необходимости длительной подготовки к нему. Интересны замечания об огне и воде. "В начале небеса и земля составлены из воды и водю" /III, 5/. Итак, вода в христианской мифологии, как и в других мифологиях, осмысливается как первоначальное состояние всего сущего, как первобытный хаос. Вместе в тем вода - и причина первой гибели мира, всемирного потопа. В день же страшного суда разрушительной силой будет огонь /III, 7, 10, 12/.

Автор прибегает к фольклорным образам: "Но с ними (отпавшими от истинной веры. - А.К.) случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и вымытая свинья идет валяться в грязи" /II, 22/. Первую часть пословицы приводят ветхозаветные Притчи /XXVI, II/.

Послания Иоанна

Под именем Иоанна Богослова дошли три соборных послания. О Иоанне как новозаветном персонаже и авторе /согласно традиции/ Четвертого Евангелия уже шла речь.

В первом послании /ни в заглавии, ни в самом тексте имя Иоанна не упоминается, однако автор заявляет /I, 1-3/, что он был свидетелем жизни Иисуса. Авторство Иоанна признавали Поликарп, Евсевий, Ириней, Тертуллиан, Ориген. Данное послание как иоанново упомянуто во фрагменте Муратори, переведено на сирийский язык. Точный адресат не назван. Автор ограничивается такими обращениями: "дети мои", "отцы", "возлюбленные". Послание нельзя отнести к узко эпистолярному жанру; оно напоминает отчасти богословский трактат, отчасти беседу. Послание по идейному содержанию и стилю настолько близко к Четвертому Евангелию, что может расцениваться как своего рода предисловие к нему.

Трудно нащупать в этом послании тематический стержень. Сначала длительно говорится о хождении в свете. Далее любовь к богу противопоставляется мирским соб-

лазнам. Перечисление пороков: "похоть плоти, похоть очей и гордость житейская" /II, 16/, утверждение, что "мир во зле лежит" /V, 19/ стали употребляться как формулы, равно как и заключение об отпадших от истины: "они вышли от нас, но не были наши" /II, 19/. Сначала непонятно, кого имеет в виду Иоанн под "антихристами" и "лжепророками", из дальнейшего повествования становится ясным, что это еретики, не признающие Иисуса мессией /II, 2/, отрицающие его воплощение /IV, 3/, ограничивающиеся одним знанием бога, но не выполняющие его заповедей /II, 4/. Автор призывает к вере, истинному познанию и любви. Чеканный тезис о троице: "ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и святой Дух, и эти три суть едино" /V, 7/ обычно считается поздней вставкой, поскольку этих слов нет в древнейших рукописях и переводах. Приведем пример параллелизма, типичного стилистического приема первого послания /как и Четвертого Евангелия/: "Итак, что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас; если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце" /II, 24/.

Второе и третье: Послания Иоанна вызывают серьезные сомнения в подлинности. Прежде всего они в пять раз короче первого. Эту краткость сам автор объясняет предпочтительностью непосредственного общения и оперирования устным словом. Содержание обоих посланий в общем сходное: отрывочные призывы к любви и крепости в вере. Автор называет себя **πρεσβύτερος**, что можно понимать как "старец" и как "пресвитер". Второе послание адресовано "избранной госпоже и детям ее" /I, I/. В этой "госпоже" видели малоазийскую диакониссу или сестру Лазаря Марию или какую-нибудь женщину, уверовавшую в Иисуса через Иоанна. Было высказано мнение, что слово **Ἐκλεκτή** (избранная) — это собственное имя. Климент Александрийский считает, что "госпожа" это какая-то христианская община, а упоминаемые в конце "дети сестры ее" — члены церкви Эфесской. Все эти гипотезы, конечно, недоказуемы.

В третьем послании упоминаются три мужских имени. Послание обращено к "возлюбленному Гаю", по-видимому, уважаемому и богатому христианину. Автор утверждает, что некий Диотреф не признает его и терроризирует общину. Глухо и непонятно сказано о каком-то Димитрии.

Засвидетельствованность обоих посланий в древности очень неровная. Возможно, автором их был пресвитер Ио-

анн, упоминаемый Папием, которого цитирует Евсевий / III, 31/. Другая версия, что послания написаны Марком-Иоанном, маловероятна.

Послание Иуды

Краткость отличает и послание Иуды, который во введении называет себя рабом Иисуса Христа, братом Иакова. Этот Иуда, иногда называемый в Евангелиях Неискариотским, имел второе имя Леввей или Фаддей. Что касается его брата, то им был сын Алфея или Клеопы. Предание считает Иуду преемником Иакова в иерусалимском епископстве. Адресует же Иуда послание, как и Иаков и Петр, христианам в Малой Азии, а поводом послужило усиление ересей. Выдержано послание в форме этического наставления, бичующего лжеучение о свободе как разнузданности. Аргументация основана на примерах из Ветхого Завета, а также из древнеиудейских апокрифов. Вероятно, послание составлено после падения Иерусалима. Еще раз отметим удивительное, трудно объяснимое сходство Послания Иуды и второго Послания Петра.

Г. Послания Павла

В отличие от соборных Посланий Иакова, Петра, Иоанна и Иуды, павловы послания направлены определенным христианским общинам и отдельным лицам. Размеры их велики. Менее всего сомнений в авторстве Павла вызывают послания к Римлянам, Коринфянам, Галатам. Особенно много возражений было против подлинности послания к Евреям. Недаром оно заняло в каноне последнее место.

Миссионерская деятельность Павла прослежена при анализе Деяний. Сейчас уместно обратиться к его жизни до знаменитых проповеднических путешествий. Павел/латинское Paulus, т.е. малый/ - это римское имя Савла /Саула/, происходившего из колена Вениаминова. Родился будущий апостол в киликийском городе Тарсе /Деяния, XXI, 39/, принадлежал к фарисеям /Флип., III, 4-5/, учился у иерусалимского раввина Гамалиила /Деяния, XXII, XVIII, 3/. Павел имел права римского гражданина /Деяния, XVI, 37; XXII, 27/. Неоднократное цитирование языческих писателей говорит о его знакомстве с античной литературой.

Как правоверный иудей Павел преследовал христиан и участвовал в убийстве архидиакона Стефана /Деяния, VII;

58/. На пути из Иерусалима в Дамаск Павлу, согласно рас-
сказу в Деяниях /IX, 3-20/, было чудесное видение:осо-
бый небесный свет, от которого он временно ослеп,и воз-
глас: "Савл, Савл! Что ты гонишь меня?" Из гонителя Савл
становится адептом новой религии, ее миссионером. По
преданию, он одновременно с Петром принял в Риме муче-
ническую кончину около 65 г. Как римский гражданин он
не был распят на кресте, ему отрубили голову.

Помимо вошедших в канон четырнадцати посланий Пав-
лу приписывалась переписка с Сенекой и Алокалипсис,рас-
сказывавший о посещении апостолом ада ирая.

Павловы послания в жанровом отношении близки к ан-
тичной диатрибе, возникшей в III в. до н.э. в школе
киников, а затем получившей развитие у стоиков. Это -
пронизанная полемическим началом философская речь.Диат-
риба, естественно, предназначалась для устного общения,
в то время как сочинения Павла - это письменные посла-
ния. Однако они пронизаны разговорностью, отличаются
живостью, образностью, сентенциозностью. Автор
часто вступает в диалог с воображаемым собеседником,
причем глаголы нередко употребляет в форме второго ли-
ца единственного, а не множественного числа: "Как же
ты, уча другого, не учишь самого себя? Проповедуя не
красть, крадешь? Говоря "Не прелюбодействуй", прелюбо-
действуешь?". Эти и другие вопрошания рассчитаны как
бы на восприятие со слуха.

Даже гиперкритически настроенные представители ми-
фологической школы склонны признать личность Павла ис-
торической. Само собой разумеется, биография этого дея-
теля подверглась сильной мифологизации, обросла разно-
го рода чудесами.

Послание к Римлянам самое большое из павловых
посланий, в нем 16 глав. После обычных приветствий и
призывании благодати перечисляются человеческие грехи,
навлекающие божий гнев. Затем излагается сложное учение о
первородном грехе и его искуплении, о соумирании и со-
воскресении человека с Иисусом, о свободе от греха не
по закону, а по благодати, о действии греха помимо во-
ли человека, что выражено формулой парадокса: "Добра,
которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, де-
лаю" /VII, 19/. Резко противопоставляются жизнь по плоти
и жизнь по духу. Мертвенный иудейский закон имену-
ется "камнем преткновения". Настойчиво повторяется:
"Нет различия между иудеем и эллином, потому что один

господь у всех" /X, 12/. С чувством гордости Павел называет себя "апостолом язычников" и с большой экспрессией призывает своих духовных детей к любви. Эти призывы стали афоризмами: "уклонись от зла и сотвори благо", "радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими", "побеждай зло добром", "отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света". Без особой связи с предыдущим Павел переходит к вопросу о повиновении властям и о неосуждении ближних.

В заключительных главах Павел пишет о своей миссионерской деятельности, о том, что предпочитает вести ее там, где еще не потрудились другие проповедники, "чтобы не созидать на чужом основании" /XV, 20/, и высказывает намерение направиться из Иерусалима в Испанию, а по пути навестить верующих римлян. Апостол представляет римлянам диакониссу Фиву и шлет привет христианам, в том числе упоминаемым в Деяниях Прискилле и Акиле. В самом конце не преминул присоединить приветственные слова непосредственно от своего лица тот, кого можно назвать секретарем Павла: "Приветствую вас в Господе и я Третий, писавший сие послание".

Первое послание к Коринфянам по своему объему приближается к посланию к Римлянам. Павел сетует на разногласия в коринфской общине, на то, что одни считают себя последователями Павла, другие - Петра, третьи - Аполлоса, четвертые - Христа. Он так определяет суть миссионерства: "Я насадил, Аполлос поливал, но взрастил Бог" /III, 6/. На примере личной практики Павел строит рассуждение о моральных правах и обязанностях проповедника; чуть ли не целую XIV главу отводит доказательству того, как важно миссионеру знать разные языки.

Переходя от субъекта проповеди к ее объекту Павел интересно пишет об индивидуальных склонностях и способностях, правда, добавляя при этом, что все это не есть нечто природное, а является даром свыше. Павел тонко подмечает обусловленное историческими причинами своеобразие в умонастроении иудеев и эллинов, а, следовательно, и особенности их отношения к христианскому учению: иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости; поэтому новая религия для первых - соблазн, для вторых - безумие /I, 22-23/.

Не оставляет без внимания Павел и идейно-философские, точнее богословские проблемы. Он стремится снять

характерный для предшествующих философских систем и религий дуализм духовного и физического начал и учит, что человеческое тело это храм божественного духа. Рассуждение о кресте построено на антитезах: мудрость мира обращена в безумие, а верующие спасаются юродством проповеди. Усложненно трактует автор послания воскресение Иисуса и предстоящее воскресение людей при втором пришествии. Вслед за пророком Осией /XIII,14/ он торжественно восклицает: "Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?" В третий раз этот возглас прозвучит в IV в. в огласительном пасхальном слове Иоанна Златоуста.

Поскольку суть христианства не сводится к проповеди, а проявляется и в мистическом ритуале, Павел говорит о таинстве евхаристии /XI, 23-29/. Апостол обстоятельно пишет и о повседневном обиходе христиан. Так, он высказывается за большую свободу в пище, но с одним условием: не вводить в соблазн ни иудеев ни эллинов /X,32/. Много места отводится изложению взглядов на отношение полов, брак и семью.

Вдохновенно пишет Павел о любви: "Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится" /XIII, I-8/.

Во-первых, здесь отразились гуманистические взгляды прогрессивных кругов того времени на человеческие отношения. Во-вторых, проявлена определенная смелость: любовь поставлена выше веры и мученичества за эту веру.

Вступление и заключение наполнены традиционными приветствиями и призыванием благодати. Кроме того, провозглашается анафема тем, кто не приемлет христианства.

Второе послание к Коринфянам написано в скорбном тоне: "От великой скорби и стесненного сердца я

писал вам со многими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы вы познали любовь, которую я в избытке имею к вам" /II,4/. Скорбь порождена сложностью, трагичностью положения христианина в языческом мире, чему в основном и посвящено данное послание. Автор прибегает к излюбленному у проповедников напряженному нанизыванию антиномий: "Мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, но мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем владем" /VI, 9-10/. Призывы к христианам не входить в общение с неверными Павел облекает в форму риторических вопрошаний: "Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?" /VI, 14/.

Это послание очень автобиографично. Павел перечисляет перенесенные им страдания: голод, холод, изнурительный труд, побои, тюремные заключения, кораблекрушения, нападения разбойников и т.д. В описание чисто житейских невзгод автор вкрапливает мифологические пассажи - чудесные видения и откровения. Вместе с тем он заявляет, что ему самому нечем похвастаться кроме как немощами, впрочем тут же приводит парадоксальную формулу божественного откровения: "Сила моя в немощи совершается" /XII,9/.

Образно противопоставляются друг другу Ветхий и Новый Заветы: "Когда они /иудеи. - А.К./ читают Моисея, покрывало лежит на сердце их. Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается" /III, 15-16/. Всемерно подчеркивается принципиальная новизна христианского учения: "Древнее прошло, теперь все новое" /V,17/.

Павел неоднократно воздает похвалу своему спутнику и другу Титу. Заключительное призывание благодати впоследствии стало началом евхаристического канона литургии.

Послание к Галатам тоже содержит немало автобиографического. Павел вспоминает свое обращение в христианство и перечисляет места, в которых побывал с проповедью. Он порицает Петра за то, что тот ел вместе с язычниками и пытался скрыть этот поступок от иудеев. Довод Павла достаточно логичен: "Если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?" /II,14/.

Многословно доказывается преимущество Нового Завета перед Ветхим, причем в последнем он усматривает про-

образовательное значение. Такое переосмысление станет господствующим в апологетике, пагристике и богословии нового времени. Павел убежден, что рождение у рабыни Агари сына Измаила от Авраама символизирует синайское законодательство, а появление у свободорожденной Сарры сына Исаака - христианство, колыбелью которого был Иерусалим.

Уничтожение новозаветной религией социальных перегородок выражено постулатом, ставшим классическим в христианской литературе: "Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе" /III, 28/.

Павел предостерегает против понимания свободы как разнузданности плоти и приводит свод плотских грехов (этот свод используется как своеобразный вопросник на исповеди в христианской церкви) и противопоставляет им плоды духа, ставя на первое место любовь. Призывая творить дела веры и любви, апостол приводит народную поговорку "Что посеет человек, то и пожнет" /VI, 7/.

Рассмотренные четыре павловых послания выделены из канона тюрбингенской школой как подлинные. Четыре канонических послания: к Эфесянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону, если верить указаниям самого Павла, написаны им в тюремном заключении. Послание Филимону целесообразно рассмотреть среди писем Павла к частным лицам. Послания из тюрьмы передавались на волю через посредников. В роли таковых упоминаются Эпафродит и Тихик. Итак, обратимся к посланиям, адресованным большим общинам.

Послание к Эфесянам пронизано идеей всемирной церкви, объединяющей иудеев и язычников: "Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, который над всеми, и через всех, и во всех нас" /IV, 5-6/. Снова и снова Павел делает акцент на христианстве как новом качестве, для чего привлекает ставшее уже общим местом противопоставление "свет-тьма" /V, 8/, призывает отказаться от образа жизни "ветхого" человека, облечься в "нового" человека и вести жизнь, достойную этого звания. В учительной части послания интересны призывы к труду /IV, 28/, к полному использованию кратковременной жизни, ибо "дни лукавы" /V, 16/, требование повиновения низшим высшим во всех социальных сферах. Именно здесь излагается учение о семье, которым руководствуется церковь.

По содержанию и аргументации послание типично павлово, только несколько тяжеловат стиль. Сомнение вызывает не столько авторство Павла, сколько адресат, поскольку эфесская община не была основана Павлом и, кроме того, в ряде рукописей нет слов "находящимся в Эфесе". Возможно, послание было направлено другой общине (например, лаодикийской) или являлось окружным.

Послание к Филиппийцам, общине в римской колонии в Македонии, представляет интерес двумя местами: указанием на правоверное иудейское прошлое Павла /"еврей от евреев" - III,5/ и чеканным по форме изложением догмата воплощения. Так как ни в Деяниях, ни в Посланиях ничего не говорится непосредственно о матери Иисуса и только это место косвенно касается ее, то оно используется в богородичном литургическом цикле.

Послание к Колоссянам по содержанию и даже по словесному выражению во многом сходно с посланием к Эфессянам. Здесь мы снова слышим совет совлечь с себя ветхого человека и облечься в нового /III,9/, утверждение всеобщего равенства во Христе /III, II/, призывы к повиновению в семье, обществе, государстве /III, 18-22/, перечисление пороков, которые необходимо преодолеть. Новое, что отличает данное послание от других - это резкий выпад против философии: "Смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в нем обитает вся полнота божества телесно, и вы имеете полноту в нем, который есть глава всякого начала и власти" /II, 8-10/ и далее: "Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом" /II, 18/.

Уже тюрингенец В.Х. Баур отрицал авторство Павла и считал, что это сочинение вышло из антигностических кругов II в. Действительно, как упоминалось, гностики выдвинули учение о полноте /"плероме"/ бытия как совокупности зонов, извечных сущностей, которые порождены божеством, и о знании, постижении /"гносисе"/ как мистическом слиянии с божеством. Добавим, что некоторые гностики приписывали сотворение материального мира ангелам, а не богу.

Сказанное в данном послании в какой-то мере перекликается с предостережением в послании к Эфессянам:

"Никто да не обольщает вас пустыми словами" /V, 6/ и в послании к Евреям, "Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь" /XIII, 9/, не говоря уже о провозглашении полноты /"плеромы"/ Логоса в Евангелии Иоанна /I, 14, 16/.

Первое послание к Фессалоникийцам, по-видимому, принадлежит к наиболее ранним павловым посланиям. Его признавал Маркион, оно включено во фрагмент Мура-тори. Тюбингенцы же считают, что в нем нет характерной для творений Павла самостоятельности и глубины в раскрытии догматов.

Павел воздаёт хвалу фессалоникийской общине как "образцу для всех верующих в Македонии и Ахаии" /I, 7/ и вспоминает о своих плодотворных трудах в ней. И здесь среди традиционных поучений о любви, молитве и т.д. мы встречаем призыв "работать своими руками" /IV, II/. Главное же внимание обращено на второе пришествие и воскресение умерших, в силу чего это место стало одним из основных чтений в заупокойном литургическом чине.

Второе послание к Фессалоникийцам можно было бы расценивать как простое дополнение первого. Опять затрагивается тема труда: "Ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою день и ночь" /III, 8/, - пишет о себе апостол и добавляет тезис, ставший афоризмом: "Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь" /III, 10/. И в этом сочинении основное место отведено эсхатологической картине. Однако, в отличие от первого послания, здесь говорится, что второе пришествие не окажется внезапным, а будет предвдаться различными знаменами, главное же - явлением и лжечудесами антихриста, посланного сатаной. Павел пишет, что об этом он уже говорил, находясь в Фессалониках.

Вреде, автор монографии о Павле /М., 1907/, отстаивает гипотезу о составлении этого послания в более позднее время, то есть после жизни и деятельности Павла.

Осталось рассмотреть послания Павла к частным лицам.

Первое послание к Тимофею, который назван "истинным сыном в вере" /I, 2/, не отличается четкостью плана. Друг на друга нанизываются увещания, часто несоизмеримые по своему теоретическому и практическому значению: о вреде увлечения родословиями, баснями, пустыми спорами; о роли женщины в семье и обществе; о пагубности сребролюбия и т.д.

Однако важны в источниковедческом плане места, где выдвигаются требования к священнослужителям разных сте-

пней: епископам, пресвитерам, дьяконам. "Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив. Хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо тот, кто не умеет управлять собственным домом, будет ли пещись о церкви божией?" /III, 2-5/. "Достоинство начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении... Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях" /V, 17, 19/. "Диаконы также должны быть честны, не двоязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, хранящие таинство веры и чистой совести... Диакон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим" /III, 8, 9 12/. Возможно однако, что во времена составления этого послания епископат как таковой не выделился, были только две степени священства, и термины "епископ" и "пресвитер" употреблялись в одинаковом значении.

Ценные данные о структуре первоначальной христианской общины дополняются любопытными сведениями о выбранном институте так называемых вдовиц: "Вдовица должна быть избираема не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа, известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу" /V, 9-10/. Остаются неясными функции этих вдовиц. Может быть, некоторые из них были диакониссами вроде Фивы, упоминаемой в послании к Римлянам /VI, I/. В том же послании названы имена других благочестивых женщин: Прискиллы, Трифены, Трифосы, Персиды, а в послании к Филиппийцам - имена Еводии и Синтии.

Другое оригинальное место данного послания примечательно в ином, этическом плане. Апостол смело пишет о радостях жизни и делает резкие выпады против запретов брака, употребления той или иной пищи, так как "всякое творение божье хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением" /IV, 4/. Невольно вспоминается вдохновенный гимн природе и жизни в 103-м псалме Давида. Павел обращается с призывом не пренебрегать юностью /IV, 12/, не относиться нерадиво к своим дарованиям /IV, 14/, заботиться о своих домашних

/V, 8/. Вместе с тем автор послания с жаром порицает всяческие житейские излишества и в сентенциозной форме делает вывод: "Мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него" /VI, 7/.

Второе послание к Тимофею, в отличие от первого, носит личный характер, и сказуемые в нем употреблены в форме второго лица. Подобно второму посланию к Коринфянам данное письмо проникнуто печалью. Автор вспоминает гонения, которым он подвергался в разных местах, с горечью восклицает: "Один Лука со мною... Все оставили меня" /IV, 10, 16/, делится предчувствием близкой кончины: "Я уже становлюсь жертвой, и время моего отшествия настало... теперь готовится мне венец правды" /IV, 6, 8/ и обращается с чисто житейской просьбой: "Когда пойдешь, принеси фелю, которую я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные" /IV, 13/.

Для изучения первых ересей важно указание Павла, что некие "Имений и Филит... отступили от истины, говоря, что воскресение уже было, и разрушают в некоторых веру" /II, 17, 18/.

Есть предположение, что это послание направлено из тюрьмы в Риме и является последним, предсмертным. Доводы тюрбингенцев и других исследователей нового времени против подлинности основываются на анализе языка и стиля: лексика здесь иная, чем в других павловых посланиях, прежде всего в тех четырех, подлинность которых не оспаривается. Гипотетично это объясняют возможной редакционной работой Луки.

Послание к Титу, "истинному сыну по общей вере" /I, 4/, чуть ли не дословно повторяет то, что в первом послании к Тимофею сказано о непременных качествах епископа, о вреде увлечения родословиями, словопрениями. Тит, по поручению автора послания, должен был упорядочить жизнь общины на Крите, назначить пресвитеров, разоблачить иудействующих.

Послание к Филимону, "возлюбленному и сотруднику" /I, I/, как сказано, написано в тюрьме и представляет собой самое краткое послание Павла, уместившееся в одной главе. Поучительный элемент совершенно отсутствует. Послание сводится к выражению просьбы принять беглого раба-христианина Онисима.

Послание к Евреям с первых же слов настолько отличается от остальных павловых посланий, что ста-

новится ясным, почему долго сомневались в его подлинности и канонизировали его после остального наследия Павла. На читателя буквально обрушивается поток цитат из Ветхого Завета, в основном из псалмов и книги "Числа". Много говорится об ангелах, о вечном первосвященническом достоинстве Иисуса и как его прообраз вспоминается священник всевышнего бога Мелхиседек, благословивший Авраама и в его лице всех ветхозаветных первосвященников. Автор послания попутно делает подробный экскурс в устройство моисеевой скинии. Ежедневная ветхозаветная жертва, приносимая за грехи людские, противопоставляется однократной искупительной жертве, в которую себя принес Иисус, основатель Нового Завета. Говоря о значении веры в ветхозаветные времена, Павел приводит примеры от Адама. Перед читателями чредой проходят древнеиудейские праведники Авель, Енох, Ной, Авраам, Сарра, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей и другие. Не только к свершению великих дел приводила их вера, за веру многие - еще до пришествия мессии - пострадали. Среди наставлений особое место занимает предписание воспринимать жизненные тяготы как испытание, посланное свыше. Опять звучит предостережение: "Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь" /XIII, 9/. В заключение автор сообщает, что Тимофей освобожден из заключения, и выражает надежду вместе с ним прийти к тем, кому направлено это послание. Однако сам адресат ни разу не упомянут, и послание не имеет обращения к нему.

В древности Послание к Евреям засвидетельствовано в апокрифической литературе, например, в "Пастыре" Ермы, а западные апологеты, вроде Тертуллиана, просто отрицали авторство Павла. Климент полагал, что подлинник послания был составлен на еврейском языке, а перевод на греческий осуществил Лука.

В новое время послание приписывали какому-либо соратнику или духовному ученику Павла, например, Аполлосу, усматривали перекличку с иудейским александринизмом, нашедшим свое выражение в сочинениях Филона, в четвертой книге Маккавеев. Католические круги, обычно отличающиеся консерватизмом, на этот раз пошли на компромисс. В 1914 г. папская библейская комиссия в своем определении высказалась в пользу авторства Павла, но не исключила возможности литературной обработки со стороны другого лица.

По жанру Послание к Евреям близко как к богословскому трактату, так и к синагогальной проповеди. Широта постановки проблем, примеры, самый тон повествования заставляют думать, что послание адресовано широким слоям христиан. Сильный иудейский элемент в поучениях можно расценивать двояко: то ли он рассчитан на читателей-иудеохристиан, то ли предназначен для читателей-христиан из язычников и в таком случае формально-ритуальному иудаизму, в который могли бы впасть верующие, противопоставлено подлинное благочестие ветхозаветных праведников.

Из выражений послания, ставших крылатыми и вошедших в клерикальную и светскую литературу, отметим такие: "для вас нужно молоко, а не твердая пища", "страшно впасть в руки бога живого", "поминайте наставников ваших, подражайте вере их", "Господь кого любит, того наказывает".

Д. Апокалипсис Иоанна

Предстоит объяснить структуру Апокалипсиса /Откровения/, сделать краткий обзор его содержания и попытаться вскрыть генетические корни и социальную подоплеку эсхатологической символики.

Апокалипсис носит форму окружного послания семи малоазийским христианским общинам: Эфесской, Смирнской, Фиатирской, Сардисской, Филадельфийской, Пергамской, Лаодикийской. Семеричность, но отнюдь не троичность, пронизывает весь Апокалипсис.

Сначала на общины призывается благодать от того, кто есть - $\omega\upsilon$, кто был - $\eta\upsilon$, кто грядет - $\epsilon\rho\chi\theta\upsilon\varsigma$, что затем истолковывалось как выражение трипостатности. Здесь же дается и другое определение божества: "альфа и омега, начало и конец". Благодать призывается и от семи духов с явной ориентацией на пророчество Исайи о том, что на мессии почиют дух господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия /XI, 2/. Иоанн непосредственно от своего имени говорит о чудесном видении ему на Патмосе сына человеческого среди семи светильников-ангелов с семью звездами-церквами.

Обращения к церквам - ценный источник сведений о положении в раннехристианских общинах. Так, разоблачается лжеучение "николаитов". Николай, иерусалимский

дьякон-гностики, учил, что пороки касаются тела, а не души. Обрушивается Иоанн и на сторонников Валаама и Иезавель, склоняющих иудеохристиан к вкушению идоложертвенного и к любодеянию. Делается интересный в психологическом отношении выпад против религиозной теплоты: "Но как ты тепел, а не горяч, то извергну тебя из уст моих" /III, 16/. Теплота - это самодовольство, которое безнадеежнее холодности.

После увещательной части начинается часть пророческая, своего рода эсхатологическая многоактная драма - борьба бога с сатаной за "царство мира". Драма эта закончится картиной всеобщего воскресения, страшного суда и вечного божьего царства и небесного Иерусалима, а сейчас она начинается таинственным видением: некто, сидящий на престоле, видом подобный яспису /зеленый цвет/ и смарагду /красный цвет/. Возможно, это Саваоф в окружении 24 старцев в белых одеждах /символ чистоты/ и золотых венцах /символ величия/. Может быть, тут имеются в виду 12 ветхозаветных патриархов и 12 апостолов. Здесь же присутствуют четыре шестикрылых многооких живых существа: лев, телец, человек и орел. Это чуть ли не дословно совпадает с видением пророка Иезекииля /I, 1-12/. Как сказано, эти существа в богословской и литургической практике стали символами четырех евангелистов. В их уста вложена песнь шестикрылых серафимов из видения Исайи: "Свят, свят, свят Господь Саваоф..." /IV, 2/. У сидящего /Саваофа/ - книга с семью печатями, которые одну за другой начинает снимать заклотый агнец с семью рогами и семью очами /т.е. семью божественными духами/.

После снятия первых четырех печатей появятся четыре всадника, которых часто будут изображать на фресках и иконах: всадник с луком на белом коне, всадник с мечом на рыжем коне, всадник с весами на вороном коне и всадник, имя которому Смерть, на так называемом "бледном" / *χλωρός*, pallidus/ коне. Обычно эти всадники трактуются соответственно как бескровная борьба, кровопролитие, скудость и свирепость.

Когда была снята пятая печать, явились души христианских мучеников. Снятие шестой печати ознаменовалось страшными стихийными явлениями: землетрясением, затмением солнца, окрашиванием луны в кровавый цвет, падением звезд, свертыванием неба в свиток и бегством людей в пещеры и горы. Ангелы кладут божьи печати на

144 тысячи праведников из всех 12 колен израилевых /по 12 тысяч на каждое колено/. Множество одетых в белые одежды христианских мучеников всех времен и народов пребывает в вечном блаженстве перед престолом всевышнего. Со снятием последней, седьмой печати на небе появляются семь ангелов с трубами. При звуке каждой трубы на людей и на природу стали обрушиваться страшные несчастья, поражая по одной трети земли, моря, рек и их обитателей: град и огонь, смешанные с кровью; низвержение огнедышащей горы в море; падение несущей горечь звезды; затмение трети солнца и других небесных светил; нашествие ядовитой саранчи; появление коней, изрыгающих губительный огонь, дым и серу. Оставшиеся в живых уклонились в идолопоклонство и предавались блуду.

Иоанн хотел было записать "громовые слова" явившегося с неба ангела, но это было запрещено. Тот же ангел подал Иоанну таинственную книгу и повелел съесть ее. Во рту она была сладкой, а в желудке вызвала горечь. Символическое значение сладости и горечи прозрачно: это дух благодати и истины, с одной стороны, и предстоящие муки за греховность, с другой. В данном эпизоде совершенно очевидна ветхозаветная реминисценция: поедание Иезекиилем свитка, на котором было начертано: "плач и стон и горе" /Иезек., II, 8-10 - III, 1-3/. В обоих Заветах поедание рукописи связано с представлением о пророческом даре.

На Ветхий же Завет ориентировано пророчество о попирации святого города язычниками в течение 42 месяцев и о деятельности в это время двух пророков, которые примут мученическую кончину от зверя из бездны, но через три с половиной дня будут воскрешены. В этих предтечах второго пришествия можно видеть Илью и Еноха, взятых, согласно ветхозаветному сказанию, живыми на небо. Не совсем понятна мистика числа 3,5. Речь идет не только о 3,5 днях смертного состояния пророков, но и о 3,5 годах торжества язычников. 3,5 года - это 42 месяца, только что упомянутые, или 1260 дней. Несколько позже /XII, 14/ этот срок определяется так: время, времена и полвремени, т.е. 1+2+0,5. Ясно одно: в основе чисел лежит семерка или ее половина. Встречаются они неоднократно. Примечательно, что согласно новозаветному свидетельству, общественное служение Иисуса продолжалось 3,5 года. Город, где убиты пророки, конечно, Иерусалим. Однако он "духовно (πνευματικῶς,

spiritualiter) называется Содом и Египет, где и Господь наш распят" /XI,8/. Содом и Египет в библейском представлении олицетворяли разврат и беззаконие.

При звуке седьмой трубы с неба возглашается, что "царство мира сделалось царством Господа". В грозе, буре, землетрясении на небесах является храм и ковчег Завета, а затем жена, облеченная в солнце, в венце из 12 звезд и с луной под ногами. В муках она рождает сына, будущего пастыря народов. Ему угрожает красный дракон с семью головами и десятью рогами, который свергает с неба на землю треть звезд. Однако младенец вознесен к божьему престолу, а жена в течение 1260 дней спасается в пустыне. Вряд ли в жене можно усмотреть богиню, а в младенце - Иисуса. Скорее всего это символ христианской церкви, облеченной светом истины и опирающейся на двенадцать апостолов. При таком понимании младенец мужского пола будет символизировать мужественных в своей вере сынов церкви. И это место не обошлось без переклички с Ветхим Заветом, в данном случае с пророком Исаией: "Еще не мучилась родами, а родила; прежде нежели наступили боли ее, разрешилась сыном" /IXVI,7/.

Мистическая семерка в отрицательном аспекте может быть понята как темные силы, противоположные семи дарам святого Духа, а десятка - как грехи, против которых направлено моисеево десятословие. Треть падших звезд - это или часть небесных сил, ангелов-отступников или отступившие от своей веры христиане. Дракон далее называется сатаной, дьяволом, кратко описывается победоносная борьба с ним архангела Михаила. Теологическая традиция приписывает Михаилу особую роль ангела-хранителя еврейского народа, однако во всем Ветхом Завете этот ангел по имени называется только в книге пророка Даниила /X,13,21; XII,1/. Низвержение дьявола Апокалипсис связывает с воскресением и вознесением Иисуса; в Евангелии Иоанна Иисус говорит: "Ныне князь мира сего изгнан будет вон" /Ин, XII,31/. Под преследованием драконом жены ясно разумеются гонения на церковь.

В стремлении объяснить буквально каждое слово Апокалипсиса толкователи усматривают в двух крыльях, на которых дева улетела, символ то Ветхого и Нового Завета, то Западной и Восточной империи. Дракон испускает из пасти реку, чтобы погубить жену, но реку поглощает земля. Образ этот кажется предельно материализованным,

но если вдуматься, он оказывается опять-таки иносказанием. Натянутым выглядит объяснение /Мейера и Оберлена/: река - это поток варваров, а земля - цивилизованный мир, в данном случае римское государство. Наверное, в образе реки воплощены силы, враждебные христианству-гонения, ереси. Зато намек на определенный исторический факт - отпадение от христианства многих людей - с полным основанием можно видеть в кратком замечании, что дракон напал на тех, кто сохранял божественные заповеди /XII,17/.

Затем повествуется о появлении фантастических зверей. Из моря вышло чудовище с туловищем барса, медвежьими лапами и львиной пастью, с семью головами и десятью рогами. Четырехсоставной апокалиптический зверь - это как бы совокупность четырех зверей в видении пророка Даниила /VII,1-7/: "Один подобен льву с орлиными крыльями, другой похож на медведя, третий - на барса, четвертый не похож ни на какого известного зверя, у него железные зубы, а на голове десять рогов". С этими зверями соотносится приснившийся Навуходоносору четырехчастный истукан /из золота, серебра, меди и железа/. И сон Навуходоносора и явление четырех зверей трактуются у Даниила как четыре царства. Обычно ими считаются государства вавилонское, мидо-персидское, греческое и римское. Семь голов чудовища в данном случае, как и раньше, может обозначать пороки; но, возможно, здесь есть намек на семь холмов Рима или на семь государств древнего мира. 42 месяца предстоит ему вести войну с христианами, и только одна голова его будет ранена, что, вероятно, символизирует удары первоначальной /апостольской/ проповеди по многобожью.

Если зверя из моря расценивать как предтечу антихриста, то сам лжепророк-антихрист появляется в виде двурогого зверя из земли /бездны/. Основное его оружие-обольщение людей. И вот, автор Апокалипсиса записывает знаменитое "звериное" число 666, которое как антихристовая печать будет клеймить правые руки и лица людей. Попытки расшифровать это число начались уже в апологетический период /особенно в сочинениях Ириния/. Они подогревались такими словами Апокалипсиса: "Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот пусть сочтет число зверя, ибо это число человеческое" /XIII,18/.

Поскольку греческие буквы имеют и цифровое значение, то в 666 видели разные зашифрованные слова: **ϞϞϞ**

/титан/, Δατεῖνος /латинянин/, ἄρνος ἄδικος /агнец неправедный/, ἀληθῆς βλαβερὸς /истинно-вредящий/, εὐάνθας /процветающий/. Мистическое значение придавали шестерке, постепенно возвышающейся в разрядах единиц, десятков, сотен. Исходя из библейского сказания о шести днях творения, считали, что число шесть это символ будничного труда и усталости; с другой стороны, шестерка составляет половину сакральной дюжины и, таким образом, обозначает половинчатость, неполноту, несовершенство. Обращали внимание даже на само написание 666 греческими буквенными обозначениями - χξς Первая "хи", обозначающая сотни, и конечная "стигма", обозначающая единицы, являются крайними буквами в имени та", обозначающая единицы, являются крайними буквами Христа / Χριστός /. Змеевидная "кси", обозначающая десятки, ассоциировалась с сатанинским началом, а стигма с крестом / σταυρός /.

Ф.Энгельс разделяет версию, что в числе 666 зашифровано словосочетание "Нерон Кесарь", написанное еврейскими буквами, тоже имевшими числовые значения, причем нужно учесть, что гласные [е] и [а] в еврейском языке буквенно не выражались. Итак, получается ряд: "нун" - 50, "реш" - 200, "вав" - 6, "нун" - 50, "коф" - 100, "самех" - 60, "реш" - 200, Однако у Ириния фигурирует не 666, а 616, что объясняется, по-видимому, тем, что в имени "Нерон" конечное н /"нун"/ отпадает.

Контрастом мрачному видению антихриста служит светлое явление Агнца на горе Сионе и 140 тысяч праведников, поющих новую песнь, а также трех ангелов, воздающих хвалу богу, возвещающих о падении Вавилона и предрекающих вечные муки тем, кто пойдет за антихристом.

Усен символический смысл двух ангелов, серпами жнущих поле и обрезающих виноград: это наказание созревших в своем беззаконии врагов церкви; образ жатвы как символа расплаты встречается и в евангелиях.

Нетрудно выявить источник апокалиптического видения семи чаш божьего гнева. Это сказание о семи египетских казнях в книге "Исход". Так, первая чаша навлекла на людей, поклоняющихся антихристу, отвратительные гнойные раны /XVI,2/, что соответствует шестой

казни египетской /Исход, IX,9-11/. Эта болезнь может иметь как иносказательный, так и буквальный смысл, тем более, что в римской империи время от времени свирепствовали эпидемии.

Вторая чаша превращает море в кровь. Поскольку море нередко означает невзгоды и суету жизни /вспомним ставшее крылатым выражение "житейское море", а также образ корабля в бурном море у Алкея и Горация/, то превращение его в кровь может символизировать кровавые гражданские распри. Третья чаша претваряет в кровь реки и источники. Под источниками вод в обоих Заветах неоднократно подразумевается учение и его носители. Так, Исайя /XIII,3/ предрекает: "И в радости будете почерпнуть воду из источников спасения" /ср.: Исайя, XII,18/, а во втором послании Петра /II,17/ нечестивцы сравниваются с "безводными источниками". Таким образом, в переносном смысле здесь могут иметься в виду лжеучения, а в более жизненном - кровавые преследования христиан в римских провинциях.

Четвертая чаша была вылита на солнце, и оно стало жечь людей. Скорее всего это можно понимать просто как засуху, сопровождаемую недородом и голодом; иносказательное понимание палящего солнца как царей-гонителей представляется надуманным. Пятая чаша, вылитая на престол зверя, сделала мрачным его царство. В ветхозаветных текстах помрачение - это утрата достоинства и славы: "Свет нечестивых угаснет" /Иов, XVIII,5/, "свет помрачится на небе их" (т.е. иудеев. - А.К. /Исайя, V,30/. Вероятно, автор Апокалипсиса выражал здесь надежду на уменьшение власти антихриста.

Шестая чаша иссушает Евфрат, что дает свободный путь каким-то восточным царям; из уст дракона, зверя и лжепророка исходят три нечистых духа. Здесь все малопонятно, кроме, пожалуй, духов, символизирующих лжеучения и их носителей. Нет оснований видеть в данном случае конкретные указания на какие-то исторические личности и народы. Далее слышится восклицание, по-видимому, с небес, которое почти дословно повторяется Матфеем /XXIV,46/, Лукой /XII,39/, Павлом /2 Кор, V,3/: "Вот я иду как тать; блажен бодрствующий..." /XVI,15/. Нечестивцы будут собраны на месте, называемом по-еврейски Армагеддон. Это название взято, кажется, с долины Магеддо, на которой произошли некоторые ветхоза-

ветные сражения и где пал царь Иосия в битве с египетским фараоном Нехао /Суд., V, 19; Зах., XIII, II/. "Армагеддон" в наше время используется сектой "Свидетели Иеговы" как обозначение эсхатологической битвы.

Излияние седьмой чаши сопровождается возгласом "Свершилось" и приводит к сильному землетрясению, разрушению Вавилона и других языческих городов, исчезновению гор и островов, выпадению невиданного града.

В XVII главе описывается появление вавилонской блудницы на багряном звере с семью головами и десятью рогами. На этот раз символы разъясняются в самом Апокалипсисе: семь голов - это семь холмов /явно римских/ и семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой не пришел. Гипотетично к пяти царям можно отнести ассирийского Сенахериба, вавилонского Навуходоносора, персидского Кира, Александра Македонского, сирийского Антиоха. Остается здравствующий Нерон. А кто придет - неясно. Теологическая критика, видящая в Апокалипсисе пророчество, считает, что таким должен быть германский царь. Поскольку сказано, что "десять рогов суть десять царей, которые еще не получили царства, но примут власть со зверем, как цари, на один час" /XVII, 12/, то та же критика с уверенностью называет имена этих царей, т.е. римских императоров от Нерона до Диоклетиана. А некоторые теологи видят в десяти рогах древние народы: готы, вандалы и т.д.

Нам кажется необоснованным распространенное отождествление вавилонской блудницы с падшей церковью. Апокалипсис относится к самому началу христианства, когда церковь была гонимой, когда ее члены были предельно ригористичны и бескомпромиссны, считали благостью мученическую смерть и трепетно ожидали скорого наступления конца света. Скорее всего, здесь мы имеем дело с олицетворением римского государства. Какие бы внутренние противоречия ни сотрясали первоначальные христианские общины, какие бы еретические учения ни появлялись в них, было бы противоестественно, чтобы автор Апокалипсиса именовал церковь блудницей, жилищем бесов, пристанищем всякой нечистой и отвратительной птицы и т.д. /XVIII, 2/, чтобы утверждал, что с нею блудодействовали и роскошествовали цари земные, что она упоена кровью и т.п.

Ангел громким голосом возглашает: "Пал, пал Вавилон!" Иоанн рисует картину гибели города, разрухи, разо-

рения купцов, всеобщего оскудения горя и отчаяния. Призыв "воздать ей /вавилонской блуднице/ так, как и она воздала вам /праведникам/" в XVIII главе Апокалипсиса почти совпадает со словами, с которыми в 136 псалме Давид обращается к "дочери Вавилона, опустошительнице": "Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам!" Это служит лишним доводом в пользу того, что в Апокалипсисе имеется в виду город, а не церковь.

Сонм ангелов и святых /апостолы, пророки, мученики/, в том числе 24 старца и четыре животных, попеременно поют "Аллилуя" /т.е. "хвалите бога"/, что напоминает поантифонное пение левитов на праздниках Пасхи и Куцей. Призывы к восхвалению бога перекликаются с рядом псалмов, особенно 92,96,98,103,113,133. Празднуется брак Агнца и его невесты. Нет сомнения, что жених Агнец это Иисус, а невеста - церковь /ср.: Мф. XXII, I сл.; Эфес. V, 25/. Светлые одежды невесты символизируют чистоту святых. Небо открывается, и в сопровождении небесного воинства появляется сидящий на белом коне. Что это Иисус, ясно из авторских определений, даваемых всаднику: верный, истинный, праведно судящий, Слово божье; на челе его, как у иудейских первосвященников, надпись - "имя, которого никто не знал, кроме его самого" /XIX, 12/. На одежде и на бедре его начертано еще одно прозвище: "царь царей и господь господствующих". Между прочим, соответствующая надпись обычно была на императорском плаще около бедра, где висел меч.

Происходит короткая битва сидящего на коне и его воинства со зверем, лжепророком и земными царями. Зверь и лжепророк брошены в огненное озеро, а их союзники убиты. Сатана в образе дракона скован и брошен на тысячу лет в преисподнюю - от первого пришествия мессии до второго.

Вряд ли тысячу лет можно понимать в буквальном смысле. Например, в псалмах, на которые так часто ориентируется автор Апокалипсиса, "тысяча" обозначает неопределенно большое количество: "Вечно помнит /бог/ завет свой, слово, которое заповедал в тысячу родов" /СШ, 8/, "перед очами твоими тысяча лет, как день вчерашний" /LXXX, 5/, "один день во дворах твоих лучше тысячи" /LXXXIII, II/.

Как известно, апокалиптическое учение о тысячелетнем царстве породило хилиазм, представление о том, что царство бога и праведников наступит не в загробном ми-

ре, а на земле, как своего рода компенсация за мирские несправедливости. Папий, иудаист и гностик Керинф, а за ними эбиониты, монтанисты и другие полагали, что за время тысячелетнего царства восстановится Иерусалим, вновь обретет силу моисеев закон, а праведники будут предаваться чисто житейским радостям. Однако постепенно возобладало аллегорическое толкование указанного места Апокалипсиса. Центром борьбы с хилиазмом явилась Александрия. Воинствующими антихилиастами были деятели восточной и западной патристики IV в., например, Василий Кесарийский, Августин. В 381 г. на втором вселенском соборе подвергся осуждению хилиаст Аполлинарий, и в Символ веры были внесены слова: "...его же царству не будет конца".

Тем не менее, хилиастические идеи, популярные в социальных низах, не исчезли и легли в основу многочисленных сект; некоторые из них существуют и теперь, например, секты иеговистов, пятидесятников /см. книгу А.Т.Москаленко. "Идеология и деятельность христианских сект". Новосибирск, 1978/.

Далее в Апокалипсисе развивается учение о двух смертях и двух воскресениях. Смерть может быть временной - телесной и вечной - духовной. Последняя грозит не праведникам, а грешникам. Первое воскресение стяжают праведники при наступлении тысячелетнего царства. Грешники же воскреснут только перед страшным судом. По истечении тысячи лет сатана будет освобожден и пойдет войной на праведников. Приспешниками темных сил окажутся таинственные Гог и Магог. У Иезекииля /XXXVIII, 2 сл./ Гог - это князь Роша, Мешеа и Фувала, пошедший против "народа божьего" - израильтян и подвергшийся каре небесной. Магог упоминается в Бытии /X, 2/ и первой книге Паралипоменон /1, 5/ как сын Иафета. В дальнейшем под Магогом имелась в виду страна и населяющий ее народ. Есть вариант приведенного выше текста Иезекииля с упоминанием земли Магог, где действовал Гог. Впоследствии Гог и Магог образовали ставшее традиционным сочетание имен, обозначающих в новозаветном понимании народы, враждебные праведникам. Этимология этих имен очень туманная. Гога и Магога затем отождествляли со скифами, персами, мидянами, монголами, турками, татарами и даже с русскими, поскольку Гог правил землей Рош /Рос/.

Небесный огонь попадет антихристовы войска, а сатана низвергнут в огненное озеро, где он вместе со зве-

рем и лжепророком будет пребывать в вечной муке. Перед сидящим на престоле по Книге жизни идет суд над мертвецами, которых отдали земля и море. Для последователей зла это смерть вторая. Иоанн видит новое небо и новую землю; прекратились болезни и смерть. Сидящий на престоле произносит те же слова, что и в начале Апокалипсиса: "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец". А затем дарует жаждущим воду жизни, что заставляет вспомнить "живую воду", о которой евангельский Иисус говорил самарянке.

Ангел показывает с высокой горы Иоанну невесту Агнца-небесную церковь или Иерусалим, сведенный с неба на землю. Ангел измеряет город. Семь раз повторяется число 12, как бы подчеркивая однообразную гармонию божественных устроений: 12 ворот, на них 12 ангелов и имена 12 колен израилевых, 12 оснований, украшенных 12-ю драгоценными камнями, 12 тысяч стадий длины и высоты, 144 локтя как мера стены, т.е. 12 в квадрате. Примечательно, что драгоценные камни апокалиптического города почти те же, что в нагруднике ветхозаветного первосвященника /Исход, XXVIII,15/. Внутренность города - из чистого золота. Освещается город не солнцем и луной, а славой божьей. Храма вещественного нет, так как сам бог - храм. Тем, кто удостоился блаженной жизни в этом царстве, предоставлены три блага: неисчерпаемый источник живой воды, древо жизни, постоянно приносящее плоды, как и дерево в первобытном раю /Бытие, II,9/, и вечное лицезрение бога и пребывание в общении с ним.

Эпilog эсхатологической драмы выдержан в архаическом суровом и непререкаемом тоне, заставляющем вспомнить глаголы ветхозаветных пророков: "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний. Блаженны те, кто соблюдают заповеди его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне - псы и чародеи, и любодои и убийцы, и идолослужители и всякий любящий неправду". Изрекается проклятие тем, кто осмелится что-либо изменить в Апокалипсисе. Верховный судья дважды с угрозой предупреждает: "Скоро приду!" А свидетель откровения от себя восклицает: "Так приходи же!" Заключительные слова - традиционное призывание благодати на верующих.

Апокалипсис замыкает /из-за поздней его канонизации/ новозаветный канон, в то время как на самом деле

- и это убедительно доказано Ф.Энгельсом¹ - является наиболее древним среди канонических христианских сочинений. За это говорит многое: архаичность религиозных представлений, неразвитая христология /отсутствие идеи искупления, учения о евхаристии/, напряженный эсхатологизм. Ф.Энгельс датирует Апокалипсис 68-69 гг. Сложен вопрос об авторстве этого произведения. Напомним, что Иоанну /Богослову/ помимо Апокалипсиса приписываются четвертое евангелие и три соборных послания. Расстояние между архаизмом Апокалипсиса и сложным богословствованием в четвертом евангелии столь велико, что оно не укладывается в обычные рамки жизни одного человека. Выше мы уже пытались обосновать свое несогласие с ранней датировкой евангелия, приписываемого Иоанну.

Открытым остается и вопрос о месте написания Апокалипсиса.

Именно к Апокалипсису приложимы слова В.И.Ленина в "Государстве и революции" о "наивностях" первоначального христианства с его демократически-революционным духом². О том, что первоначальное "наивное" христианство вело непримиримую борьбу с империей, В.И.Ленин писал и раньше - в статье "Честный голос французского социалиста"³. Эти ленинские положения, равно как и мысли Ф.Энгельса, нужно принять за основу в оценке Апокалипсиса.

В Апокалипсисе борьба с империей и страстное ожидание победы справедливости выражены в аллегорической форме. Нередко эти аллегории объясняют бредом больного воображения и считают лишним вдумываться в апокалиптическую символику. А между тем Ф.Энгельс в статье "Книга Откровения" высказывает утверждение, кажущееся на первый взгляд парадоксальным: "Откровение - не самая таинственная и непонятная книга, а самая простая и ясная в "Новом Завете"⁴. В самом деле, здесь нет учения о Логосе, не затрагиваются сложные философские и этические вопросы.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 9.

² Ленин В.И. Полн.собр.соч., т. 33, с. 43.

³ Ленин В.И. Полн.собр.соч., т. 27, с. 9.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 9.

Апокалиптическая символика генетически восходит к ветхозаветным пророчествам Даниила, Иезекииля, Исаяи, давидовым псалмам, к вавилонской мистике чисел, к общевосточной аллегоричности цветов, драгоценных камней, природных стихий, представителей растительного и животного мира.

Наиболее продуктивен, пожалуй, анализ числовой символики. Число и счет выступают как сакрализованные средства осознания космоса. Существенно важна не только парадигматика - состав числа и его свойства, но и синтагматика - роль числа в тексте. Рассуждать о сакрализации числа "3" не приходится, тем более что учения о Троице в Апокалипсисе нет и вообще тройка встречается редко. Число "4" в древности было /в отличие от динамической целостности тройки/ олицетворением устойчивости, даже статичной целостности. В Апокалипсисе на четыре страны света ориентирован рай; вспомним четырех всадников и четырех зверей. Сумма "3" и "4" дает "7". Это число, как было сказано, пронизывает весь Апокалипсис. Произведение "3" и "4" дает "12", символ избранничества израильского народа. Отсюда - 24 старца, 144 тысячи праведников. Число "6" - признак определенной неполноты, так сказать "недотянутости" до семерки, будничности, а поэтому в позитивном смысле не сакрализуется. Число "5" специально не фигурирует, но двукратная пятерка, т.е. "10", служит негативным признаком, может быть как противоположность моисееву десятословию. О гипотетичном значении чисел "3,5" и "1000" уже шла речь.

Прозрачна символика цветов: белый обозначает чистоту, красный - кровавость /или, наряду с золотым, - царское достоинство/ и т.д. В небесном Иерусалиме многое сделано из светонесущих материалов: золота и стекла. Вспомним, что византийская мозаика связана именно с этими материалами, что это придавало ей особое мерцание. Выше мы попытались раскрыть инносказательный смысл апокалиптических персонажей: всадников, вавилонской блудницы, дракона, зверей из моря и из бездны, жены, облеченной в солнце, старцев, Гога и Магога и других.

Следует заметить, что Новый Завет в целом рассчитан на восприятие содержащегося в нем проповеднического начала на слух. Апокалипсис же явно предназначен для вдумчивого чтения. Примечательно, что ортодоксальная,

католическая и протестантская литургическая практика совсем - даже в виде коротких цитат - не использует Апокалипсис /равно как, скажем, знаменитую "Песнь песней" из Ветхого Завета/. Однако с апокалиптическими образами перекликаются важные элементы литургии: употребление семисвечника, кадила, пение "свят, свят, свят", представление о невидимом присутствии Агнца на престоле и ангельских силах, о телах мучеников как основании престола.

Зато Апокалипсис вызвал множество толкований от патрологических до современных, экзистенциалистских /назовем труд Бульмана "История и эсхатология"/; астрально-рационалистическую "расшифровку" Апокалипсиса в книге Н.Морозова "Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса" пытаются поддержать и даже углубить сторонники так называемых "новых методик", о которых уже говорилось во Введении.

Апокалиптические идеи, сюжеты и образы обыгрываются и в литературе. Это "Антихрист" Ренана, "Три разговора" Вл.Соловьева, "Христос и Антихрист" Мережковского... Культурологические построения реакционных философов /Шпенглера, Бердяева и др./ связаны с первоосмыслением Откровения Иоанна. Широко представлена апокалиптическая тематика в изобразительном искусстве: от средневековых фресок и икон до модернистских полотен В.Линицкого. Апокалиптическая символика, особенно числовая, всегда была, а в определенных кругах остается и поныне, предметом мистических спекуляций. И в нашем обществе некоторые идейно незрелые или неустойчивые люди в поисках смысла жизни впадают в мистицизм и в связи с этим обращаются к Апокалипсису. О ставшем дурной модой заигрывании с религией и говорить не приходится. По всем этим причинам анализу заключительной книги новозаветного канона автор уделил особое внимание.

Л и т е р а т у р а

- См. рекомендованные во Введении работы С.С.Аверинцева, И.А.Крыжвелева, М.М.Кубланова, Я.А.Ленцмана.
- Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Hamburg, 1962.
- Clark A. The Acts of the Apostles. L., 1933.
- Dibelius M. Aufsätze zur Apostelgeschichte. Göttingen, 1957.

- Farmer W.R. The Synoptic Problem. N.-Y., 1964.
- Grant Fr.C. The Gospels. Their Origin and their Growth. L., 1957.
- Henchen E. Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar. Göttingen, 1954.
- Studia Evangelica. Ed. von K.Aland, F.L.Cross. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. V. 1-3, B., 1959-1964.
- Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament. In Verbindung mit H.Riesenfeld, H.Rosenbaum, H.Bolte, neu zusammengestellt unter der Leitung von K.Aland. BB. 1-2. B.-N.-Y., 1975.
- Wikenhauser A. Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert. Münster, 1921.
- См. упомянутые в главе о Новозаветной догматике работы следующих авторов: F.M.Braun, C.K.Barret, R.Bultmann, C.H.Dodd, E.C.Hoskyns.

РОДОСЛОВИЕ ИИСУСА

В новозаветном каноне находятся два варианта родословия Иисуса: один у Матфея, другой у Луки. Как сказано, Матфей, писавший в основном для иудеев, ведет родословие от Авраама, которому прежде всех было дано пророчество о происхождении от него мессии. Лука возводит род Иисуса к Адаму и богу, как бы подчеркивая этим мессианизм Иисуса для всего человечества.

У Матфея родословие идет по нисходящей линии: Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова и т.д., т.е. повторяется глагол "родил" / *γεννησας* /. У Луки - восходящая линия: Иисус был сын Иосифов, Илиев и т.д., при имени каждого предка /кроме Иосифа/ в родительном падеже употребляется артикль *του* .

Матфей акцентирует законное происхождение Иисуса из рода Давида и поэтому выдерживает мужскую линию. Лука перечисляет действительных предков Иисуса и, следовательно, линия у него женская - к отцу Марии. Лука называет отца Марии Илием, а церковная традиция - Иоакимом. Возможно, у отца Марии, как у многих евреев, было два имени. Обращает на себя внимание отсутствие артикля /обозначающего определенность/ при имени Иосифа и странная неуверенность выражения: "был, как думали, сын Иосифов" /III,23/. Столь же осторожно выражается и Матфей: "Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус /I,16/.

Источниками родословия Иисуса могли послужить ветхозаветные книги: Бытие /XXI,XXV,XXXV/, Первая книга Царств /IV/, Первая книга Паралипоменон /III/. Не исключено привлечение семейных родословных, тщательно хранившихся в качестве документальных свидетельств принадлежности к богоспасаемому иудейству.

Матфей делит родословие Иисуса на три части по 14 родов. Тройка и семерка /лежащая в основе 14/ были, что особенно ярко видно в Апокалипсисе, священными числами в древности. Вот эти три части: от Авраама до Давида /период патриархов и судей/, от Давида до переселения в Вавилон /период царей/ и от переселения в Вавилон до Иисуса. Чтобы не нарушить произведение из сакральных чисел /3 на 14/, Матфею пришлось пропустить несколько предков. При ближайшем рассмотрении эти лица по той или иной причине, главным образом из-за прямой или кос-

венной связи с язычниками, оказывались недостойными рода Давида.



Родословия у обоих евангелистов тождественны от Авраама до Давида /промежуточные совпадающие звенья в схеме опущены/. Далее версии расходятся: Матфей ведет род через Соломона к Иехонии, Лука - через Нафана к Нирию. Затем обе версии сходятся на Салафииле и Зоровавеле, а после наступает окончательное расхождение: у Матфея линия идет через Авиуда к Иакову и Иосифу, у Луки - через Рисая к Илию, отцу Марии /которая, правда, по имени не упоминается/ и ее мужу Иосифу.

Анализу двух версий Евсевий в своей "Церковной истории" счел необходимым отвести специальный раздел, выразительно назвав его "О мнимом разногласии евангелий относительно родословия Христова". Автор ссылается на христианского писателя III в. Юлия Африкана, который объяснял разногласие обычаем левирата. Этот обычай, зарегистрированный во Второзаконии /XXV, 5/, заключался в том, что бездетная вдова выходила замуж за брата покой-

ного мужа, чтобы продолжить род последнего. Соломонова и Нафанова ветви соединились в Салафииле. Иехония умер бездетным, его род восстановил Нирий. Салафииль тоже оказался бездетным, его род продолжил Федайя: родился Зоровавель, у которого были два сына; от одного из них - Авиуда - произошел Иосиф, от другого - Рисая - Илий, отец Марии. Любопытно заключение Евсевия - осторожное и с оговоркой: "Этого-то объяснения, за неимением лучшего, и мы будем придерживаться, хотя оно и не утверждено свидетельствами. Только евангелие во всяком случае возвещает истину".¹

Заметим, что евангельские персонажи связаны друг с другом родством: Мария принадлежит, как и Иосиф, к роду Давида; кроме того, она родственница Елисаветы, матери Иоанна Предтечи. Об Иакове-брате Иисуса - шла речь. Примечательно также, что среди предков Иисуса названы четыре женщины: Фамарь, Рахава, Руфь и Вирсавия. Теологическая критика считает их прообразами деви Марии.

В евангелиях Марка и Иоанна отсутствуют родословия Иисуса. Неодобрительно отзывается об увлечениях семейными генеалогиями Павел.

Итак, анализ перечней предков Иисуса заставил нас сделать экскурс в реалии древнеиудейского семейного права. Это обстоятельство делает ясным источниковедческое значение рассмотренных частей новозаветного канона.

¹ Евсевий Памфил. Соч., т. 1. Спб, 1848, с. 35.

Литература

См. рекомендованные во Введении работы С.И.Ковалева, И.А.Кривелева, М.М.Кубланова, Я.А.Ленцмана.

Johnson M.D. The Purpose of the Biblical Genealogies with special reference to the Setting of the Genealogies of Jesus/Society for New Testament Studies. Monograph Series. Vol. VIII, Cambridge, 1969.

ПРАКТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ НОВОГО ЗАВЕТА

В Нагорной проповеди Иисуса, его притчах, беседах с учениками, в частности в прощальной беседе, излагаемой в евангелии Иоанна, рассматриваются три сферы религиозно-этического поведения верующего: его отношение к богу, к самому себе, к людям. Последняя сфера охватывает отношение человека к другим личностям, к семье, к обществу и государству.

Богочитание выражается в вере в бога, надежде на него и любви к нему, в покорности его воле, а также в соблюдении религиозных ритуалов, в молитве, постах и т.д. Богочитание определяет отношение человека к самому себе, нравственное самоусовершенствование, соблюдение божественных заповедей для стяжания вечного блаженства. Из богочитания выводится и закон любви к ближним и врагам. Этические нормы, таким образом, вытекают из догматических начал, и прежде всего, из веры. И хотя новозаветная мораль оперирует этическими понятиями повседневной человеческой жизни, она вкладывает в них сугубо религиозное содержание, максималистски преподносит их как внесоциальные и вневременные категории. Смысл человеческого бытия, по новозаветному учению, не в наслаждении земным счастьем, а в подготовке к ответу на страшном суде и к вечной загробной жизни.

Наиболее концентрированное изложение практической морали первоначального христианства содержится в Нагорной проповеди Иисуса, которая представлена в двух вариантах: пространном - у Матфея /главы V-VII/ и кратком - у Луки /глава VI, отчасти главы XI-XIV, XVI/. У Марка приводятся семь стихов из Нагорной проповеди /IV, 21, 24; IX, 43, 50; X, 11-12; XI, 25-26/. О кажущемся противоречии в описании внешних условий произнесения проповеди уже говорилось.

В основе обоих вариантов проповеди - упоминавшийся общий источник, т.е. "Логии" /изречения/ Иисуса, присутствующие и в ряде апокрифических сочинений. Обнаруживаются параллели с Нагорной проповедью в Талмуде и почти дословные совпадения в Дидахе. У Матфея и Луки сходны начальные и заключительные части проповеди. В начале - заповеди блаженства, так называемые "макаризм", в конце - сравнение активного и пассивного

восприятия наставлений Иисуса с домами, построенными на камне и на песке.

В заповедях блаженства повторяется слово "блаженные" /μακάριοι/ без глагола-связки "есть" / ἔσθε /. Само по себе содержание макаризов простое и пространных комментариев не требует. Восхваляются нищие духом, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы, изгнанные за правду, преследуемые за Иисуса. На основании некоторых рукописей делают вывод о теологическом подгоне двух мест у Луки под соответствующие места у Матфея. Иисус провозглашает, что "блаженны нищие духом" /πτωχοὶ τῷ πνεύματι/. У Луки в одном рукописном варианте звучит "блаженны нищие". Однако выражение "нищие духом" встречается в кумранских (значит, доевангельских) текстах, а именно, в трактате "Война" /I QM XIV, 7/. Это говорит о его неподдельности у Луки и тем более у Матфея. Нищету духом нужно понимать не в современном смысле - как духовную несостоятельность, недалекость, а как взыскание духа, или душевную простоту, смирение. В равной мере было бы соблазнительно усмотреть чисто житейский, социальное заостренный смысл в выражении "блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся", если счесть слово "правды" /δικαιοσύνη/, собственно "справедливости", интерполяцией из тех же соображений. Но и в данном случае на это нет достаточных оснований.

Далее в матфеевом варианте идут своего рода "поправки" к закону Моисея. Формальному, показному и по существу эгоистическому благочестию противопоставляется духовное понимание закона и деятельная любовь к людям. Поправки делаются однотипно: "Вы слышали, что сказано древними...", "а я говорю вам..." Поправки касаются законов об убийстве, прелюбодеянии, мести, поста, молитвы, неосуждения ближних, непривязанности к миру. При общей прозрачности моральных поучений отдельные места допускают разное толкование. Так, неясно, какого рода, а следовательно, и значения слова $\chi\omicron\upsilon\eta\rho\acute{\iota}\varsigma$ /Мф, V, 39/: "не противься злому /человеку/" или "не противься злу". Двойкой может быть функция дательного падежа слова $\alpha\rho\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$ /Мф, V, 21, 27, 33/. Этот падеж может означать непрямой объект - "древним" или действующее лицо - "древними".

Заслуживает разбора "Отче наш" /Мф, VI, 9-13; Лк, XI, 2-4/. В Дидахе есть подобная молитва, причем дела-

ется ссылка на "благовестие", т.е. на проповедь Иисуса. Параллели обнаруживаются в древнеиудейских молитвах "Шемоне эсре" и "Кадиш": "Прости нам, отец, ибо мы согрешили", "да воссвятится имя его", "да придет царство его"...Эта молитва в литургическом и домашнем обиходе христиан стала главной потому, что она, во-первых, приписывается самому Иисусу, а, во-вторых, по мнению верующих, заключает в себе, выражаясь языком логики, необходимое и достаточное для жизни последователя Иисуса: "Отец наш, который на небесах /или на небе: число в данном случае значения не имеет/ - вера; да будет свято имя твое - любовь; да придет царство твое - надежда; да будет воля твоя - мудрость /явная переключка с ветхозаветным - "начало мудрости - страх господень", Притчи, 1, 7; IX, 10/, как на небе, так и на земле; хлеб наш насущный дай нам сегодня /хлеб можно понимать двояко: как духовную пищу или - что более вероятно - минимум для поддержания жизни/ - воздержание; и оставь нам долги наши - раскаяние; как и мы оставляем должникам нашим - прощение; и не введи нас в искушение /сам бог не искушает и не отзодит искушение, но дает силы для победы над искушением/ - крепость; но избавь нас от лукавого". Есть два варианта эпитета к слову "хлеб":

ἐπιούστος, supersubstantialis - Vulgata /"насущный"/ и εφ' ἑσπερος, cotidianus - Itala /"ежедневный"/.

Кое-что в Нагорной проповеди останется непонятным без знания иудейских реалий. Так, "геенна огненная", которой угрожает Иисус грешникам, - это долина к югу от Иерусалима, где, по преданию, некогда принесли человеческие жертвы и где впоследствии была свалка нечистот и место сжигания неопознанных трупов. Постоянный огонь и смрад сделали эту долину символом ада. Резкое выступление Иисуса против мести врагам объясняется тем, что в моисеевом законодательстве были слова: "Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего как самого себя" /Левит, XIX, 18/. Слова "возненавидь врага своего" явились добавлением иудейских книжников. В рассуждении Иисуса о посте есть наставление: "А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твое" /Мф, VI, 17/. Эти действия входили в обычный туалет иудея. Говорится о невозможности одно-временного служения богу и маммоне /Мф, VI, 24/. Маммона - это имя сирийского божества богатства.

В Нагорной проповеди немало выражений, ставших

впоследствии крылатыми. Трудно сказать, оригинальны ли они или заимствованы новозаветными авторами из иудейского или какого-либо иного фольклора. Вот эти выражения: "соль земли", "не мечите бисера перед свиньями", "ищите и найдете", "по плодам узнается дерево", "строить дом на песке", "трубить перед собой", "волк в овечьей шкуре", "видеть сучок в глазу другого человека и не замечать бревна в своем собственном", "ни на йоту".

Историка, естественно, интересует прежде всего социальный аспект новозаветной этики. Поэтому обратимся к учению о первичной социальной ячейке - семье. В евангельских проповедях семейные узы расцениваются неизмеримо ниже самоотверженного следования Иисусу. Последний произносит устрашающие слова: "Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели меня, не достоин меня; и кто любит сына или дочь более, нежели меня, не достоин меня... И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную" /Мф, X, 35-37; XIX, 29/. Еще суровее говорит Иисус, по свидетельству другого евангелиста: "Если кто приходит ко мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть моим учеником" /Лк, XIV, 26/. В соответствии со спиритуализацией всех жизненных категорий Иисус переносит понятие прелюбодеяния из области физических отношений в сферу духовную: "Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем" /Мф, V, 28/.

Непорочным было зачатие Марии, девственником был сам Иисус, оставили свои семьи его ученики, когда пошли за учителем и когда обходили древний мир с христианской проповедью. О том, что Петр был женат, читатель узнает только из краткого сообщения об исцелении петровой тещи /Мф, VIII, 14/. Аскетизм проповедуется и в апостольских посланиях. Так, Павел прямо говорит: "Хорошо человеку не касаться женщины", но тут же добавляет: "Но во избежание блуда каждый имей свою жену, а каждая имей своего мужа" /I Кор., VII, 1-2/. Итак, новозаветное учение как бы смиряется с существованием

семьи как с неизбежной данностью земной жизни, подчеркивая одновременно, что в потустороннем мире не будет семейных отношений. А коль скоро семья все же признается, то всячески восхваляется ее прочность. Новый Завет неоднократно цитирует слова из книги Бытия /II, 24/: "Поэтому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть" /Мф, XIX, 5б; Мк, X, 7-8; Эфес., V, 31; I Кор., VI, 16/. Развод категорически осуждается. Разрешение развода моисеевым законодательством и оформление его специальным разводным письмом /Второзак., XXIV, 2/ Иисус объясняет необходимостью применяться к жестокости нравов ветхозаветных времен. Развод, вторичная женитьба, брак с разведенным - все это приравнивается прелюбодеянию /Мф, V, 32; XIX, 9; Мк, X, 11; Лк, XVI, 18/.

В Посланиях Павла ригоризм несколько смягчается. Вопросы о разводе Павел бегло касается только один раз. Его больше интересует моральная сторона взаимоотношений мужа и жены. Признавая как нечто само собой разумеющееся подчиненную роль женщины в семье, он все же пытается преодолеть суровость иудаизма и призывает к известному равновесию в семье: "Муж, оказывай жене должное расположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена" /I Кор., VII, 3-4/. И далее: "Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава церкви. Так должны любить мужья своих жен, как свои тела; любящий свою жену любит самого себя" /Эфес., V, 22-23, 28, ср. Колос., IV, 18/. Аналогичные рассуждения мы обнаруживаем в первом послании Петра /III, 7/: "Жены, повинуйтесь своим мужьям... Вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь как сонаследницам благодатной жизни".

Иисус, предрекавший распад семей из-за разных религиозных убеждений, вместе с тем, не был лишен расположения к дружным семьям, к устойчивым человеческим отношениям. Ему было хорошо в семье Лазаря, Марфы и Марии; он часто помогал семьям, внимая горю родителей: воскресил дочь Иаира, сына вдовы, исцелил дочь хананейки и т.д., проявил милосердие ко многим женщинам: простил Марию Магдалину и другую блудницу, которую хотели побить камнями, исцелил кровоточивую /причем назвал ее дочерью/, задушевно беседовал с самарянкой.

В начале своего общественного служения Иисус как бы освятил новую семью своим присутствием на свадьбе в Кане Галлилейской, где сотворил первое чудо - превратил воду в вино.

Хотя Иисус добровольно отказался от семейной жизни и заявил: "Кто будет исполнять волю отца моего небесного, тот мне брат и сестра и мать" /Мф, XII, 50/, у него вырывается горькое, чисто человеческое признание: "Лисицы имеют норы, и птицы небесные - гнезда; а сын человеческий не имеет, где преклонить голову" /Мф, VIII, 21/.

Спиритуализмом отмечено и отношение первоначального христианства к материальным благам. Бедность самого Иисуса и его учеников, выпады против богачей нередко абсолютизируются в литературе и рассматриваются или как апология нищеты или чуть ли не как революционный протест против имущественного неравенства. Если же внимательно вчитаться в новозаветные тексты, прежде всего в Нагорную проповедь и притчи, то станет ясным, что Новый Завет осуждает не богатство как таковое, а суетное стремление к нему как к самоцели, и черствость к неимущим. Кстати, материальным достатком обладали близкие Иисусу люди: семья Лазаря, Мария Магдалина, Иосиф Аримафейский. Именно они, по-видимому, обеспечивали неприхотливую жизнь Иисуса и апостолов.

Уже говорилось, что нет оснований считать интерполяцией слова "духом" во фразе "Блаженны нищие духом" и "правды" в предложении "Блаженны алчущие и жаждущие правды". В Послании Иакова есть рассуждение, на первый взгляд кажущееся радикальным: "Не бедных ли мира избрал бог быть богатыми верою и наследниками царствия... Не богатые ли притесняют вас, не они ли влекут вас в суды?" /Иак., II, 5-6/. Однако нужно учесть контекст. Иаков учит проявлять нелицеприятие к богатству, не отдавать предпочтение человеку, если он носит золотой перстень и роскошную одежду.

Наиболее ярко духовный аспект отношения к богатству проявляется в притче о богаче. Собрав большой урожай, он восклицает: "Душа! Много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись". А всеведущий бог предупреждает его: "Безумный! В эту ночь душу твою возьмут от тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?" Эта притча заключена в своего рода рам-

ку. Вводится рассказ словами: "Берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имущества", а оканчивается выводом: "Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в бога богатеет" /Лк, XII, 12, 19-21/. Это соответствует одному из основных наставлений Нагорной проповеди: "Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе..." /Мф, VI, 19-20/.

Другая притча - о богаче, мучающемся в аду, и нищем Лазаре, пребывающем в блаженстве на лоне Авраамовом - тоже просто констатирует факт имущественной полярности, а не призывает к ее радикальному устранению, хотя сама по себе констатация в последующие времена нередко воспринималась в революционном смысле. Уже в апокрифах тема богатства подавалась в обличительном плане. Единственная мера, предлагаемая Новым Заветом, носит чисто этический характер: богачи должны раздать свое достояние нищим. А поскольку далеко не всякий на это может решиться, в приводимой всеми синоптиками беседе Иисуса с богатым юношей делается вывод, ставший афоризмом: "Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царствие божие" /Лк, XVIII, 25; Мф, XIX, 24; Мк, X, 25/. Между прочим, возможно здесь имеется в виду не верблюд - κάμηλος, а канат - κάμιλος /что было бы логичнее/, так как "эта" и "йота" в позднегреческом языке произносились одинаково - как звук (и).

Такая оценка земных богатств определила имущественную уравнивательность в первоначальных христианских общинах: "Не было между ними никакого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду" /Деян., IV, 34-35/. Вспомним, какая суровая кара обрушилась на Ананию и Сапфиру, утаивших часть своих денег.

Религиозно-этический критерий лежит и в основе важнейшего в древнем мире вопроса - вопроса о рабах. Новый Завет, точнее - павловы послания, исходят из равенства всех людей в религиозной области - независимо от их национальной и социальной принадлежности: "Нет уже ни иудея, ни эллина, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо вы одно во Христе Иисусе" /Гал., III, 28, ср.: I Кор., XII, 14; Кол., III, 11;

Римл., X, 12/. И вот это равенство людей перед лицом бога как бы исключает необходимость борьбы раба за свое освобождение. Рабов призывают к покорности земным господам: "Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но от души, боясь бога" /Кол., III, 22/; "рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимой только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души" /Эфес., VI, 5-6/; "каждый оставайся в том звании, в котором призван; рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся" /I Кор., VII, 20-21/; "всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога" /Римл., XIII, 1/. Павловым посланиям вторит первое послание Петра: "Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым" /I Петр., II, 18/. Итак, решение острейшей проблемы древнего мира из реального бытия перенесено в душевную жизнь человека, но даже это, как ни парадоксально, для того времени было своеобразной формой протеста против социальной несправедливости. Прекрасный анализ так называемого "рабского вопроса" в новозаветном каноне дает в рекомендуемой ниже статье М.К. Трофимова.

Сочетанием отрешенности от внешнего мира и покорности отмечено и новозаветное учение об отношении христианина к гражданской власти. Только что приведенный призыв Павла быть покорным высшим властям, так как всякая власть от бога, адресован, конечно, не только к рабам, но вообще ко всем христианам. Разграниченность духовной и гражданской сфер нашла выражение в известном евангельском пассаже с динарием кесаря. Синоптики /Мф, XXII, 17-21; Мк, XII, 14-17; Лк, XX, 22-25/ рассказывают, что фарисеи спросили Иисуса, можно ли платить дань кесарю. Чтобы понять искусительность этого вопроса, опять необходимо знать иудейские древности. В Палестине было два рода монет - римский динарий с изображением императора /кесаря/ для торговых сделок и уплаты податей государству и священная монета для уплаты дани иерусалимскому храму. Иисус был поставлен перед дилеммой: или признать динарий и этим навлечь на себя ненависть соплеменников или не признать монету и вызвать

против себя обвинение в неподчинении гражданской власти. К тому же, по античным представлениям, духовная и гражданская власть объединены в лице императора, являющегося верховным жрецом и одновременно обожествленного. Ответу Иисуса "Отдавайте кесарево кесарю, а божие - богу" созвучен призыв Павла: "Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь" /Римл., XIII, 7/.

В Новом Завете мы не встречаем непосредственных выпадов против римского государства. Только Апокалипсис поносит его, но при этом прибегает к аллегории: называет Рим Вавилоном и зашифровывает имя Нерона "звериным числом". Сам Иисус был бесправен перед Пилатом и римскими воинами. Зато Павел не упускал случая подчеркнуть свое обладание правами римского гражданина. "Нас, - говорит он, - римских граждан, без суда всенародно били и бросили в тюрьму, а теперь тайно выпускают? Нет, пусть придут /городские власти. - А.К./ и сами выведут нас. Те, пришедши, извинились перед нами и, выведши, просили удалиться из города" /Деян., XVI, 37, 38/. А вот еще один эпизод: "Когда растянули его ремнями, Павел сказал стоявшему сотнику: разве вам позволено бичевать римского гражданина, да без суда?... Тысяченачальник /которому доложил сотник. - А.К./ отвечал: я за большие деньги приобрел это гражданство. Павел же сказал: а я родился в нем. Тысяченачальник, узнав, что он римский гражданин, испугался, что связал его" /Деян., XXII, 25, 28-29/.

Первые христиане испытывали гонения с двух сторон: со стороны завоевателей-язычников и правоверных иудеев. Это нашло выражение в суде над Иисусом в синедрионе, у первосвященников, у Ирода, у Пилата и в голгофской казни. Внимание Деяний и Посланий сосредоточено на преследованиях Петра и Павла. Правда, Павел часто говорит от лица гонимых, но о масштабах репрессий за христианскую веру по данным Нового Завета судить трудно. Вероятно, гонения были серьезными, раз Павел считает необходимым сделать пространственный экскурс в историю преследования ветхозаветных праведников, которых "весь мир был недостойн" /Евр., XI, 38/. Этим апостол как бы ободряет тех, кто идет на муки за Иисуса. И опять ожидают не какие-либо социальные перемены, а, согласно заповедям блаженства, "великое воздаяние на небесах". С чувством удовлетворения и даже гордости Павел констатирует: "Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены, мы в отчаянных

обстоятельствах, но не отчаиваемся, мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем, ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу" /II Кор., IV, 8-9, ср. Римл., VIII, 18/.

А теперь - о взгляде Нового Завета на труд. Евангельский Иисус обращается с призывом: "Приидите ко мне, все тружущиеся и обремененные, и я успокою вас" /Мф, XI, 28/, и в то же время приводит в пример птиц, которые "не сеют, не жнут, не собирают в житницы", и полевые лилии, которые "не трудятся, не прядут" /Мф, VI, 26, 28/. Конечно, эти примеры не следует понимать в буквальном смысле. Контекст свидетельствует о том, что Иисус призывал заботу о душе ставить выше житейских забот: "Ищите же прежде царства божия, и это все приложится вам" /Мф, VI, 33/.

Павловы послания убеждают каждого жить трудом рук своих и никому не быть в тягость: "Умоляем же вас, братья, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими руками, как мы заповедовали вам" /I Фессал., IV, 10-11/. Павлу принадлежит уже приводившаяся сентенция: "Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь" /II Фессал., III, 10/. Павел ставит пастве в пример свое личное трудолюбие и стремление никого не обременять /Деян., XX, 33-35; I Фессал., II, 9; II Фессал., III, 8/.

Новозаветная этика в целом, конечно, могла впитать в себя некоторые идеи других религий и философских систем /прежде всего платонизма и стоицизма/, однако в основе ее - стремление социальных низов древнего мира защитить себя в моральном и психологическом смысле, духовно возвыситься над тяготами земной жизни и подготовить себя к жизни вечной.

Л и т е р а т у р а

- Волгин В.П. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII в. М., 1975.
- Красников Н.П. Православная этика: прошлое и настоящее. М., 1981.
- Полянский Ф.Л. Экономические воззрения античного христианства. М. 1980.
- Семенов Л.Е. К. Маркс и Ф. Энгельс о социальной доктрине раннего христианства. - В кн.: Вопросы ис-

- ториографии всеобщей истории. Вып. IV, Казань, 1970.
- Сказкин С.Д. О социальном и идейном содержании христианства. - В кн.: Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981.
- Трофимова М.К. Христианство и рабство /по данным новозаветной литературы/. - В кн.: Штаерман Е.М., Трофимова М.К. Рабовладельческие отношения в ранней римской империи /Италия/. М., 1971, с. 250-295.
- Шофман А.С., Семенов Л.Е. Социальные идеи раннего христианства в современной англо-американской историографии. - В кн.: Критика буржуазных концепций всеобщей истории. Вып. II, Казань, 1973.
- Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов римской империи /Италия и западные провинции/. М., 1961.
- Штаерман Е.М. Кризис античной культуры. М., 1979.

НОВОЗАВЕТНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Поведение христианина зависит от его веры в грядущую расплату. Иными словами, этика тесно связана с эсхатологией - учением о конечных судьбах мира и человека. Для античной религии и культуры /пифагоризма, орфизма, стоицизма, неоплатонизма/, а также для некоторых древневосточных верований, особенно буддизма, характерно представление о вечном круговороте во вселенной и человечестве, что исключало понятие конца. Эсхатология как таковая получила развитие в древнеегипетской религии, иранском зороастризме и иудаизме. Религиозный синкретизм в поздней античности способствовал выработке христианской эсхатологии, которая особенно много взяла из иудейского учения; в то же время она преодолела его национальную ограниченность и отказалась от политического аспекта мессианства. Деятельность антихриста, борьба бога с сатаной, второе пришествие мессии, конец света, страшный суд - вот круг вопросов, которые охватывает раннехристианская эсхатология.

Апокалипсис в равной степени далек и от философского осмысления "кончины века" и от вытекающей из этого осмысления практической морали. Как известно, автора этого сочинения интересовали перипетии эсхатологической драмы, которую он развернул при помощи символов и аллегорий. В источниковедческом отношении более важны беседы евангельского Иисуса и апостольские послания.

По данным синоптиков /Мф, XXIV-XXV; Мк, XIII; Лк, XXI/, Иисус накануне предательства Иуды, т.е., по традиционному исчислению, во вторник перед последней пасхой, обратился к ученикам с эсхатологической беседой. Ей предшествовала обличительная речь против фарисеев /с неоднократными взглядами: "Горю вам, книжники и фарисеи лицемеры, ... змеи, ... порождения ехиднины".../ и предсказание гибели Иерусалима и его храма. Иисус пророчествует о войнах, голоде, болезнях, землетрясениях, которые обрушатся на человечество, о вселенской проповеди евангелия, о появлении лжемесий и лжепророков, о небесных знамениях.

Обычно усматривают в этом пророчестве отражение реальных фактов: смену императоров, схватки иудеев с язычниками, преследование христиан, обилие всякого ро-

да кудесников и шарлатанов в Палестине, землетрясения в Кампании и Малой Азии, частые в те времена голод и эпидемии. Вселенная, по которой будет проповедана христианская вера, - это /по тогдашним представлениям/ древние народы и государства. Что касается небесных знамений, то Иосиф Флавий пишет о комете в виде меча над Иерусалимом. Остается неясным, в каком временном соотношении находятся гибель Иерусалима и конец всего света.

Как и в Апокалипсисе, в евангелиях говорится о том, что солнце и луна померкнут, звезды упадут с неба и наступит несказанная скорбь. "Тогда восплачут все племена земные и увидят сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою" /Мф, XXIV, 30, ср. Мк, XIII, 26; Лк, XXI, 27/. По звуку ангельских труб со всех четырех стран света соберутся к верховному судье избранные. О сроках сказано глухо и таинственно: "Не преидет род сей, как все сие будет". Если понимать под словами "род сей" современное Иисусу поколение, то логично будет заключить, что здесь имеется в виду все-таки разрушение Иерусалима, а не конец света. Удивительно, что сын божий не оказывается всеведущим: "О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только отец мой один". Пытаются объяснить эти странные слова желанием Иисуса удержать учеников своих от дальнейших расспросов и тем самым не впадать в преждевременную детализацию.

Отрывочные мысли о втором пришествии встречаются в соборных апостольских посланиях /I Петр., IV, 5, 7; II Петр., III, 10; I Ин, 11, 18/. Нередко это пришествие сравнивается с появлением ночного вора /"как тать ночью"/. Довольно подробно о предстоящем воскресении мертвых пишет Павел: "Говорю вам тайну: не все мы умрем, но изменимся. Вдруг во мгновение ока, при последней трубе, ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему - облечься в бессмертие" /I Кор., XV, 51-53/. И далее: "Сам господь при возвещении, при гласе архангела и трубе божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде. Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение господу на воздухе, и так всегда с господом будем. О временах же и сроках нет нуж-

ды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день господень придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами /пости - гает/ имеющую во чреве, и не избегнут"/I Фессал., IV, 16-17, V, 1-3/.

Между прочим, и в евангелиях отразились раннехристианские представления о качественном изменении воскресшей плоти. После воскресения Иисус приобрел способность исчезать сквозь стены, становиться неузнаваемым даже для близких людей - Марии Магдалины, учеников, шедших с ним в Эммаус.

У Матфея Иисус после пророчества о конце света призывает учеников готовиться к страшному суду и делает это при помощи притчей о домохозяине, бодрствующем из опасения ночных воров; о рабе, достойно ведущем себя в ожидании прихода господина; о разумных девах, приготовивших светильники для встречи жениха; о талантах /деньгах/, которые нужно умножать, а не закапывать в землю /Мф, XXIV, 43-51; XXV, 1-30/. И Матфей же - в соответствии со своей установкой на практическую мораль - развертывает картину страшного суда.

Иисус воссядет на престоле в окружении святых и ангелов, поставит праведников справа от себя, а грешников слева, как пастух отделяет овец от козлов. Праведникам он напомнит, как они помогли ему в голоде, жажде, холоде, болезни, бездомности, заключении. На удивленный вопрос праведников, когда же они сделали все это для Иисуса, раздастся многозначительный /ставший христианской догмой/ ответ верховного судьи: "Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне" /Мф, XXV, 40/.

В литературе обращено внимание на близость этих слов к тому, что сказано в иудейском апокрифе "Завещание Иосифа", фрагменты которого обнаружены в кумранских рукописях: "Я голодом был измучен, и сам бог накормил меня;... я болен был, и бог навел на меня;... я в темнице был, и мой бог оказал мне милость..."¹ Вряд ли здесь можно говорить о прямом заимствовании. Разница в содержании очевидна: у Матфея люди делают для бо-

¹ Амузин И.Д. Кумранская община. М., 1983, с. 261.

га, в Завещании - бог для человека. Способ выражения - перечисление благ, оказанных в трудную минуту, - кажущийся риторическим приемом, свойствен разговорной речи всех времен, вплоть до нашего.

После аналогичной серии вопрошаний праведники идут в жизнь вечную, а грешники - в муку вечную. Итак, критерий страшного суда - дела любви и милосердия.

К теме страшного суда Матфей обращается неоднократно: "Не всякий говорящий мне "Господи, Господи!" войдет в царство небесное, но исполняющий волю отца моего небесного. Многие скажут мне в тот день: Господи, Господи, не от твоего ли имени мы пророчествовали? и не твоим ли именем бесов изгоняли? и не твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от меня, делающие беззаконие" /Мф, VII, 21-23/; "многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов" /Мф, VIII, 11-12/; "кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика /иисусова. - А.К./, истинно говорю вам, не потеряет награды своей" /Мф, X, 42/. Матфеев Иисус грозит городам, не принявшим его учения /Хоразму, Вифсаиде, Капернауму/, возмездием в день судный /Мф, XI, 21-25/; сравнивает предстоящую казнь грешников со сжиганием сорной травы /Мф, XIII, 38-43/; напоминает: "Придет сын человеческий во славе отца своего с ангелами своими, и тогда воздаст каждому по делам его" /Мф, XVI, 27/; обещает своим ученикам, что они сядут "на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых" /Мф, XIX, 28/; разъясняет, что "в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы божии на небесах" /XXI, 30/. У других евангелистов встречаются лишь отдельные высказывания касательно страшного суда, например, у Луки /X, 11-15; XIII, 24-30; XX, 28, XXII, 30/. Иоанн по своему обыкновению высказывается несколько отвлеченно: "Находящиеся в гробах услышат голос сына божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло - в воскресение осуждения" /Ин, V, 28-29/.

Эсхатология органически связана с мессианизмом. В противоположность древнеиудейскому представлению о мессии как грядущем освободителе израильского народа

от иноземного гнета, восстановителя завета бога с богоизбранным народом, христианское учение видит в мессии-Иисусе искупителя, целителя и наставника. Таковы были его функции при первом приходе в мир. Этот приход был осмыслен только теми, кто уверовал в Иисуса и кто руководствовался принципом "царство божие внутри вас". Второе пришествие мессии будет реальным и зримым для всего человечества. Во всем этом большое отличие от кумранистской концепции будущего /первого и последнего/ прихода мессии-учителя, не обладающего спасительными /сотериологическими/ функциями, присущими Иисусу.

Л и т е р а т у р а

- Аверинцев С.С. Мессия. - В кн.: Мифы народов мира, т. II, М., 1982, с. 140-143.
- Аверинцев С.С. Эсхатология. - В кн.: Философская энциклопедия, т. 5. М. 1970, с. 580-582.
- Машкин Н.А. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики. - Известия АН СССР. Серия истории и философии, 1946, т. 3, № 5.
- Kultmann R. History and Eschatology. Edinburgh, 1957.
- Hurwitz S. Die Gestalt des sterbenden Messias. Zurich, 1958.
- The background of the New Testament and its eschatology. Ed. by W.D. Davies and D.Daube. Cambridge, 1956.

НОВОЗАВЕТНАЯ ДОГМАТИКА

Догматическая сторона новозаветного канона представляет интерес не сама по себе, а как отражение умонастроения просвещенной части первохристиан, как результат синкретизма иудейского монотеизма и трансцендентных идей античной идеалистической философии, как выработка того качественно нового, что способствовало превращению христианства в одну из мировых религий.

Как уже сказано, философскую сторону новой религии разрабатывал Иоанн в своем *εὐαγγέλιον πνευματικόν*. Содержание вступления к четвертому евангелию и бесед Иисуса с учениками, абстрагированный стиль изложения - все это говорит о том, что данная часть новозаветного канона ориентирована отнюдь не на социальные низы, что она по существу представляет собой полемику по догматическим вопросам с инакомыслящими, главным образом с гностиками.

Начинается евангелие Иоанна учением о Логосе. Логос / *λόγος* / - оригинальное и популярное понятие в античной и средневековой философии. Термин, обозначающий это понятие, в силу его полисемантичности трудно переводим. Ни латинское *verbum*, ни славянское "слово" не передают его специфически философского смысла. Первоначально Логос обозначал мысль, адекватно выраженную в слове и поэтому неотделимую от него. Разные античные философы: Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Платон, Аристотель вкладывают в Логос далеко неодинаковый смысл. Непосредственным предшественником христианства был Филон Александрийский /ок. 21/28 до н.э. - 41/49 гг. н.э./, крупнейший представитель иудейско-эллинистической философии. Энгельс назвал его "отцом христианского учения"¹. В соответствии с иудейским монотеизмом Филон считал Иегову личным богом, но священную историю осмыслял аллегорически, в духе античного пантеизма. Самым совершенным творением бога Филон называет Логос. Через Логос бог творит ангелов, материальный мир и человечество.

Восприняв от Филона учение о Логосе, Иоанн придал ему новое качество: его Логос есть не нечто тварное, подчиненное богу, но сам бог и творец, воплотившийся в человеке как божественная личность. Чрезвычайно важно читать Иоанново евангелие в греческом подлиннике, учитывая

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.21, с. 10.

точное значение каждого слова, вдумываясь в причину употребления автором той или иной формы и связи. Так, относящийся к слову ΛΟΓΟΣ глагол-сказуемое употребляется в имперфекте, обозначающем действие безначальное и незаконченное / ἦν - "был"/ и презенсе, выражающем постоянство / φαίνει - "светит", φωτίζει - "просвещает"/. Тварное же начало влечет за собой применение аориста, прошедшего времени совершенного вида / πάντα ἐγένετο - "все произошло", ἐγένετο ἄνθρωπος - "появился человек"/. Трудно переводимо уже первое предложение: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.* - В Вульгате: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Канонический старославянский перевод / в русской транслитерации/ такой: "В начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово". И, наконец, синодальный русский перевод: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". По правилам греческого синтаксиса именная часть сказуемого / Θεός / не имеет артикля - в противоположность подлежащему / ὁ Λόγος/. Из-за отсутствия артикля в латинском и старославянском языках и калькирования порядка слов греческой фразы получается возможность такого понимания: "Бог был словом". Русский перевод избежал двусмыслицы, поставив на первое место подлежащее, а на второе - именную часть сказуемого. Однако русский перевод неточно передает сочетание *πρὸς τὸν Θεόν* "у бога", равно как и латинский *apud Deum*. Предлог *πρὸς* не равен предлогу *περὶ* "у, вблизи около", так как имеется в виду единичность Логоса и бога-отца, а не нахождение рядом. Старославянское "к богу" точнее передает смысл подлинника.

Далее говорится, что в Логосе сосредоточена жизнь / ζωὴ / и свет, / φῶς / людей, что мир произошел через него *κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* /, но мир его не познал, а что касается "своих" / οἱ ἴδιον, то есть народа иудейского, то одни его не приняли, другие же уверовали в него. Затем речь идет о непорочном зачатии и тайне воплощения, причем употребляется слово *σὰρξ* "плоть", а не *σῶμα* "тело". Подчеркивается непосредственное рождение Логоса от бога, в то время как люди рождаются через Логос. Иоаннов Логос подается как средоточие полноты / πλήρωμα / благодати / χάρις / и истины / ἀλήθεια /, которые противопоставляются закону / νόμος /, данному Моисеем. Это же противопоставление

проходит через все послания Павла и составляет основу того, что в истории христианства принято называть павлинизмом, которому противопоставляется петраизм, приверженность иудеохристиан к празднованию субботы, обрезанию.

Итак, в ветхозаветные времена посредниками между Богом и людьми были люди же /пророки, в частности Моисей/, а при Новом Завете таким посредником выступает Логос.

Новый Завет не дает развернутого учения о троице. Третья ипостась - святой дух - упоминается в евангельских сказаниях о благовещении, крещении, обещании Иисуса в прощальной беседе с учениками послать утешителя-духа истины, в рассказе Деяний о сошествии этого духа на апостолов. Ставшие литургическими формулы с упоминанием трех ипостасей встречаются дважды: в завещании матфеева Иисуса: "Идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа" /Мф, XXVIII, 19/ и в заключительном приветствии Павла в одном из его посланий: "Благодать господя нашего Иисуса Христа и любовь бога-отца и общение святого духа со всеми вами / II Кор., XIII, 13/.

Как известно, идея божественной троичности была очень распространена в древних мифологиях: египетской /Осирис, Исида, Гор/, вавилонской /Ану, Эа, Бел/, индийской /Брахма, Вишну, Шива/, античной /Юпитер, Юнона, Минерва/, в философских системах /триада у неоплатоников/. Принципиально новым в христианстве явилось представление о слиянности и в то же время личной самостоятельности и равноценности ипостасей. Однако термин "троица" /*trias*/ в первый раз в христианской литературе встречается после 180 г., в сочинении антиохийского епископа Феофила "К Автолику". Догматическое же оформление учения о троице относится не к новозаветному времени, а к Константинопольскому собору 381 г.

Л и т е р а т у р а

- Аверинцев С.С. Троица. - В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия, т. II. М., 1982, с. 527-528.
- Гарнак А. История догматов. - В кн.: Общая история европейской культуры, т. VI. СПб, 1911.
- Кессиди Ф.Х. От мифа к Логосу. М., 1972.
- Лосев А.Ф. Логос - В кн.: Философская энциклопедия, т. 3, М., 1964, с. 246-248.
- Муратов М.Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. М., 1885.

- Титов В. Е. Троица. М., 1975.
- Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. М., 1906.
- Braun F. M. Jean le Théologien et son Evangile dans l'église ancienne. Paris, 1959.
- Barret C. K. The Gospel according to St. John. Cambridge, 1955.
- Bultmann R. Das Evangelium des Iohannes. Göttingen, 1941.
- Dodd C. H. The interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.
- Danielou J. Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.
- Hoskyns E. C. The Fourth Gospel. London, 1940.

СВИДЕТЕЛЬСТВА О ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ХРИСТИАНСТВЕ У АНТИЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

Долгое время держалась версия о так называемом "молчании века", то есть об отсутствии достоверных сведений о первоначальном христианстве у античных писателей. Все упоминания о новой вере признавались поздними интерполяциями. Однако если подойти к вопросу о текстуральных источниках непредвзято, концепция, ранее казавшаяся незыблемой, начинает колебаться.

Приведем данные о христианах в 44-й главе 15-й книги "Аннал" Тацита, где описывается пожар Рима: "Но ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса невозможно было пресечь бесчестящую его молву, что пожар был устроен по его приказанию. И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виновных и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловерное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев. Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавали себя принадлежащими к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому. Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах, обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или правил упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона"¹. В пользу интерполяции приводилось вы-

¹ Корнелий Тацит. Соч., т. 1, пер. А.С.Бобовича. Л., 1969, с. 238.

ражение "огромное множество" /христиан. - А.К./, так как христианство в I в. не было столь распространено, а гонения против него не приняли столь широкого размаха. Далее, считается противоестественным для Тацита титулование Понтия Пилата прокуратором, в то время как известная надпись называет его префектом. Вряд ли слова "огромное множество" нужно понимать в буквальном смысле. Что касается титулов прокуратора и префекта в применении к Пилату, об этом речь впереди. Совершенно противоестественно, чтобы христианин-интерполятор по отношению к своей вере употреблял такие определения, как "мерзость", "зловредное суеверие", "пагуба", "ненависть к роду людскому". Эти оценки как нельзя лучше отражают чисто римский взгляд на христиан как на презренную секту и объяснение человеконенавистничеством их замкнутости, отдаления от житейской суеты, неприятия культа императора.

Светоний помещает краткие сообщения о христианах среди перечня деяний императоров Клавдия и Нерона: "Иудеев, постоянно волнуемых Хрестом, он изгнал из Рима" ... "Наказаны были христиане, приверженцы нового и зловредного суеверия"². В то время как традиционно-презрительное отношение римлян к христианству как к секте удивления не вызывает и комментариев не требует, написание "Хрест" породило различные толкования. В Хресте видели или собственное имя какого-то римского раба-смутьяна или латинизированное греческое прилагательное $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ - "добрый". И.М.Тронский доказал, что "Хрестус" получилось из греческого $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ - "помазанник" в результате закономерной передачи греческих звуков в народно-разговорной латыни³. Кроме того, аналогичное написание /Chrestiani/ встречается в одной рукописи Тацита.

Особенно интересны свидетельства о христианах у Иосифа Флавия. До недавнего времени наука располагала весьма сомнительным по своей подлинности экскурсом в "Иудейских древностях" /XVIII, 3, 3/: "Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если его вообще можно

² Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1964, с. 140 и 154.

³ Тронский И.М. Chrestiani и Chrestus. - В кн.: Античность и современность. М., 1972, с. 34-43.

назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил его к распятию на кресте. Но те, кто раньше любили его, не прекращали этого и теперь. На третий день он вновь явился им живой, как об этом и о многих других его чудесных делах предсказали боговдохновенные пророки. И до нынешнего дня существует еще секта христиан, которые от него получили свое имя¹⁴. Положительный аспект изображения христиан для Флавия противоестествен, поскольку этот писатель примкнул к фарисеям, не признававшим мессианистическую сущность Иисуса.

В 1911 г. в монастыре св. Екатерины на Синае была найдена рукопись на арабском языке "Всемирной истории от Адама" Агапия. Научно обработана она была С.Пинесом в 1971 г. Там цитируется приведенное выше место из Флавия в иной, более достоверной редакции, которую знал и использовал в III в. Ориген, утверждавший в трактате "Против Цельса" /1, 47/, что "Флавий не признает Иисуса Христом": "В это время был мудрый человек, которого звали Иисус. Весь его образ жизни был безупречным и он был известен своей добродетельностью, и многие люди среди евреев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие и на смерть. Но те, кто стали его учениками, не отказались от его учения. Они рассказывали, что он им явился через три дня после распятия и что он был тогда живым; таким образом, он был, может быть, мессия, о чудесных деяниях которого возвестили пророки". Как видно, Иисус здесь не именуется Христом, не высказывается сомнения в том, что он человек; о возможном мессианстве его говорится с величайшей осторожностью.

У Иосифа Флавия есть и другие данные, достоверность которых вряд ли может быть оспорена. Так, в "Иудейских древностях"/XVIII, 5, 2/ Флавий пишет о смерти колоритного новозаветного персонажа - Иоанна Крестителя /Предтечи/: "Некоторые иудеи, впрочем, видели в уничтожении войска Ирода вполне справедливое наказание со стороны

¹⁴ Флавий Иосиф. Иудейские древности. Пер. Г.Г.Генкеля. СПб, 1900, с. 301.

бога за убиение Иоанна, прозванного Крестителем. Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к богу и собираться для омовения. При таких условиях омовение будет угодно богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более, что душа уже заранее успела очиститься справедливостью. Так как и другие собирались /к нему/, ибо учение его чрезвычайно возвышало их, Ирод, опасаясь, как бы его огромное влияние на людей не привело к какому-нибудь возмущению, предпочел прежде чем из-за него произойдет какой-нибудь переворот, предупредить это, схватив /Иоанна/ и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда из-за мятежа произошли бы большие неприятности. Вследствие такой подозрительности Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеупомянутую крепость, и там казнен⁵.

И, наконец, в том же сочинении /XX, 9, 1/ писатель кратко сообщает о судьбе первого епископа иерусалимской христианской общины: "Анан /первосвященник иерусалимского храма. - А.К./... собрал синедрион, представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как и несколько других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями"⁶.

Существует древнерусский перевод "Иудейской войны" Иосифа Флавия, восходящий в основном к общепринятому греческому тексту, а не к арамейскому изводу. Перевод предельно свободный. Переводчик сделал немало добавлений, в том числе и таких, которые касаются Иисуса. Так, в V, 5, 2 мы читаем о трехязычной надписи над входом в храм: "И над теми титлами четвертая титла висяше, теми грамотами показана Иисуса, цесаря нецесарствоваша, распятого от иудей, зане проповедаше разорения града и опустение церкви". В VI, 5, 4 четырехугольность храма связывается с четырехугольностью голгофского креста и приводятся иудейские версии о будущем властелине вселенной: "Ови бо мнеша Ирода, ови же распятого чудотворца Иисуса, ови же Уеспасиана". Н.А. Мещерский в своем труде "История Иудейской войны Иосифа Флавия в древне-

⁵ Там же, с. 307.

⁶ Там же, с. 412.

русском переводе¹¹ /М., 1958/ убедительно доказывает, что добавления объясняются не переводом с какого-то неизвестного варианта подлинника, а результатом литературного творчества переводчика. Ясно, что этот перевод источни - коведческого значения не имеет.

Большую ценность представляют письма, которыми обменялись по поводу отношения к христианам Плиний Младший, бывший наместником Вифинии, и император Траян. Письма эти датируются приблизительно 112 годом, они отражают состояние христианских общин в начале II в. и их взаимоотношения с римскими властями.

"Плиний императору Траяну. Я поставил себе за правило, владыка, обращаться к тебе со всеми моими сомнениями. Кто лучше может направить меня в моей нерешительности или наставить в моем неведении? Я никогда не присутствовал на следствиях по делу о христианах: поэтому я не знаю, чем и в какой степени их следует наказывать или вести дознание. Я очень колебался, надо ли, вынося приговор, делать разницу между возрастными или же ничем не отличать нежный возраст от людей взрослых, прощать ли раскаявшихся или же человеку, который был христианином, отречение не идет в пользу, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же только преступления, связанные с именем. Пока что с теми, кого приводили ко мне в качестве христиан, я придерживался такого образа действий. Я спрашивал их самих, христиане ли они; сознавшихся спрашивал во второй и в третий раз, угрожая им казнью; упорствующих велел уводить на казнь. Я не сомневался, что какова бы ни была сущность их признания, их следовало, конечно, наказывать за непреклонную закоснелость и упрямство. Были такие же безумцы, которых я, как римских граждан, решил отправить в Рим. Вскоре в ходе самого разбирательства, как это обычно бывает, преступников стало набираться все больше, и появились многочисленные виды их. Мне был предложен список, составленный неизвестным и содержащий много имен. Тех, кто отрицали, что они являются христианами или были ими, я решил отпустить, когда они вслед за мной призвали богов, совершили перед изображением твоим, которое я с этой целью велел принести вместе со статуями богов, жертву ладаном и вином, а кроме того обругали Христа: настоящих христиан нельзя принудить ни к одному из этих поступков. Другие, названные доносчиком, сказали, что они христиане, а затем отказались от этого, сказав, что они были

христианами, а затем отпали, некоторые за три года, другие за много лет назад, некоторые даже за двадцать. Все они почтили и твое изображение, и статуи богов и обругали Христа. Они утверждали, что вся их вина или заблуждение состояли в том, что они, обычно по определенным дням, собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как бога и клятвенно обязывались не преступления совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное. После этого они обыкновенно расходились и приходили опять для принятия пищи, обычной и невинной, но что и это они перестали делать после моего указа, которым я, по твоему распоряжению, запретил тайные общества. Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся прислужницами, что здесь было правдой, и не обнаружил ничего, кроме безмерного уродливого суеверия. Поэтому, отложив расследование, я прибегаю к твоему совету. Дело, по-моему, заслуживает обсуждения, особенно вследствие числа тех, над кем нависла эта угроза: множество людей всякого возраста, всякого звания и обоих полов идут и будут идти на гибель. Зараза этого суеверия прошла не только по городам, но и по деревням и поместьям, но, кажется, ее можно остановить и помочь делу. Достоверно установлено, что покинутые храмы опять начали посещаться, торжественные службы, давно оставленные, восстановлены, и корм для жертвенных животных, на которых до сих пор едва-едва находилась покупатель, теперь опять распродается. Из этого легко заключить, какое скопище людей можно исправить, если дать место раскаянию" /X,96/.

"Траян Плинию. Ты поступил вполне правильно, производя следствие о тех, кого обвинили перед тобой в принадлежности к христианству. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, то есть помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и вызывали подозрение. Списки, поданные без подписи составителя, не должны приниматься ни в каком деле. Это дурной пример и не соответствует духу нашего времени" /X,97/7.

⁷ Письма Плиния Младшего. Пер. М.Е. Сергеенко. М.-Л., 1950, с. 343-345.

Письма эти интересны во многих отношениях. В них отразилось некоторое ослабление диктаторского режима при императоре Траяне. Мы опять встречаемся с презрительным отношением к христианству как к "уродливому суеверию", с констатацией /как и у Тацита/ быстрого распространения христианской религии. Сообщаются реалии древнехристианского обихода: ночные молитвенные собрания с антифонным пением, совместные трапезы. Подчеркивается, что истинный христианин не пойдет на богохульство, и это служит лишним доказательством подлинности тацитовского экскурса, где христианство представлено в отрицательном свете.

Что касается античных критиков христианства, то их труды мало чем дополняют новозаветные книги. Их историко-библиологическое значение ограничено из-за нежелания вдуматься в суть и новизну христианства, из-за падкости на разного рода слухи. Значение этой критики в том, что она отражает отношение к новой религии со стороны языческого общества. Имеет смысл остановиться на антихристианских писателях II-III вв., т.е. допатристического периода.

Первое место здесь принадлежит Лукиану /около 120-200 гг./, сатира которого была направлена на два объекта: на отживающее язычество и на крепнущее христианство. Удивительно точную характеристику получила лукианова сатира у Энгельса: "Одним из лучших источников о первых христианах является Лукиан из Самосаты, тот Вольтер классической древности, который одинаково скептически относится ко всем видам религиозных суеверий и у которого поэтому не было оснований относиться к христианам иначе, чем к любому другому религиозному объединению. Напротив, он их всех осыпает насмешками за их суеверие - почитателей Юпитера не меньше, чем почитателей Христа; с его плоско-рационалистической точки зрения и тот и другой вид суеверий одинаково нелепы"⁸. Очень важно энгельсово выражение "плоско-рационалистическая точка зрения". Пришлось встретиться с тем, что цитата из работы Энгельса "К истории первоначального христианства" переведена неточно: вместо "плоско-рационалистический" употреблено "рационалистический", что придает мысли Энгельса совсем иной оттенок⁹.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 469.

⁹ Ранович А.Б. Античные критики христианства. М., 1935, с. 3.

В небольшой лукиановой повести "О кончине Перегринна" христиане изображены как жалкие простаки, которых ничего не стоит провести преступнику и авантюристу Перегрину. Правда, в конце концов христиане раскусили проходимца и изгнали его из своей общины. Перегрин - не вымышленное лицо, его упоминают Авл Геллий в "Аттических ночах", Татиан в "Речи против эллинов", Филострат в "Жизни софистов". Иисус по имени не называется и упоминается лишь как "первый их законодатель" и "распятый софист".

Христианский апологет III в. Ориген в своем трактате "Против Цельса" цитирует /без конкретных ссылок на определенные части подлинника/ "Правдивое слово", составленное Цельсом во II в. Наряду с учеными экскурсами в платоновскую философию, зороастризм, иудаизм, египетскую религию Цельс допускает пересказы вульгарных версий, не подкрепляемых ни новозаветным каноном, ни апокрифами. Вот образец повествований Цельса: "Иисус выдумал свое рождение от девы. Он родился в иудейской деревне от местной женщины, нищей пряхи; уличенная в прелюбодеянии, она была выгнана своим мужем, плотником по ремеслу. Отвергнутая мужем, она, позорно скитаясь, родила втайне Иисуса. Этот, нанявшись по бедности денщиком в Египте и искусившись там в некоторых способностях, которыми египтяне славятся, вернулся гордый своими способностями и на этом основании объявил себя богом"¹⁰.

Версия Цельса о биографии Иисуса близка к талмудической. Но в ряде мест обнаруживается знакомство Цельса с христианской литературой. Так, говорится о поклонении волхвов родившемуся Иисусу, предательстве Иуды, молитве Иисуса в Гефсиманском саду /"Отец, если можно, да минет меня чаша сия"/, перипетиях голгофской казни, об отдельных изречениях Иисуса / например, о верблюде и игольном ушке, о подставлении щеки для удара и др./."Все это мы подносим вам из ваших же писаний", - заявляет Цельс, обращаясь к христианам. Ему, естественно, чуждо учение о Иисусе как богочеловеке и искупителе: "Не полагалось, чтобы бог убежал и чтобы его повели связанным, и менее всего возможно, чтобы его приверженцы, делившие с ним

¹⁰ Ранович А.Б. Античные критики христианства, с. 37-38.

всю его личную жизнь, следовавшие ему как учителю, покинули того, кого считали спасителем, сыном и ангелом величайшего бога"¹¹.

Ко второму же веку, по-видимому, относится и написанный христианским апологетом Минуцием Феликсом диалог "Октавий", названный по имени /несомненно условному/ христианина, с которым полемизирует некий язычник Цецилий. Последний не утруждает себя ссылками на христианские писания. Основа его рассуждений - слухи. "Я слышал", "говорят", "рассказывают" - вот его аргументация, под которую подводится даже логическая подоплека: "Ведь если бы под этим не скрывалось истина, пронизательная молва не говорила бы про них самые отвратительные и неудобопроизносимые вещи". А вещи действительно отвратительные: "они поклоняются священной голове самого низкого животного - осла... они почитают половые органы своего предстоятеля..."¹². Далее смакуются подробности ритуальных убийств младенцев и кровосмесительных оргий.

В последующие века, III и IV, античная критика христианства становится более содержательной и доказательной, поскольку они опирается на анализ книг новозаветного канона. Это можно сказать о Порфирии и императоре Юлиане /"Отступнике"/. Однако подмеченный Энгельсом "плоский рационализм" время от времени сказывается; он выражается в выискивании незначительных противоречий, в нарочитой примитивизации и оглуплении некоторых сложных догматических положений, в подходе к ним только с позиций ходячего здравого смысла. Бывали и бездоказательные утверждения; например, Гиерокл в "Правдолюбивом слове" /IV в./ писал: "Христос, изгнанный евреями, собрал шайку из девяноста человек и занялся разбоем"¹³.

Повторяем, главная ценность античной критики христианства - в отражении отношения к христианству различных слоев греко-римского общества, просвещенных и невежественных.

Кое-какие источниковедческие сведения о новозаветном каноне можно почерпнуть из трудов христианских апологетов II-III вв. Это грекоязычная апологетика: Юстин /Сирия/, Татиан, /Месопотамия/, Ириней Лионский, Ипполит Римский. К ним примыкают зачинатели христианской

¹¹ Там же, с. 41.

¹² Там же, с. 114.

¹³ Там же, с. 175.

философской спекуляции, воспитанники александрийской школы, Климент и Ориген. Из римской провинции Африки происходят первые латиноязычные апологеты: упоминавшийся Минуций Феликс, а также Тертуллиан. Прежде всего, из апологетических трудов мы черпаем сведения о признании или отрицании подлинности тех или иных частей новозаветного канона в первые века христианства. Кроме того, апологеты нередко цитируют новозаветные книги по недошедшим до нас рукописным вариантам.

То же значение, правда, более ограниченное, имеют творения деятелей патристического периода /IV в./, как восточных /Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста/, так и западных /Амвросия Медиоланского, Августина/.

Интересна перекличка по отдельным вопросам мессианистическим, эсхатологическим, этическим между Новым Заветом и Талмудом, сборником еврейских религиозных трактатов, возникшим как устная традиция в II-I вв. до н.э., но записанным в III-V вв.

Главная священная книга в исламе Коран, старейшие рукописи которого восходят к VIII в. н.э., содержит обширные заимствования из древнеиудейской и христианской мифологии. Божественность Иисуса безусловно отвергается, но Иисус признается самым крупным после Мухаммеда пророком. В Коране использован не столько Новый Завет, сколько апокрифическая литература, в частности Евангелие детства Иисуса.

Л и т е р а т у р а

Кубланов М.М. Четыре интерполяции. - Наука и жизнь, 1980, № 1.

Ранович А.Б. Античные критики христианства. М., 1935.

Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства/материалы и документы/. М., 1933.

См. рекомендованные во введении работы С.И. Ковалева, М.М. Кубланова, И.А. Крывелева, Я.А. Ленцмана.

Pines S. An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications. L., 1971.

Umwelt des Urchristentums. Hrsg. von J. Leipoldt und W. Grundmann. Bd. I. B., 1966; II. B., 1967.

НОВЫЙ ЗАВЕТ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ

В 1834 г. Ф. Энгельс в статье 'К истории первоначального христианства' писал: "Новые находки, в особенности в Риме, на Востоке и прежде всего в Египте, помогут в этом вопросе гораздо больше, чем какая угодно критика"¹. Время подтвердило прозорливость этих слов. Со второй половины XIX в. начались важные находки раннехристианских письменных и вещественных документов. Эти находки главным образом связаны с раскопками в Помпеях, гибель которой в 79 г. служит надежным основанием датировки найденных материалов.

В 1885 г. немецкий археолог Август Мау обнаружил на стене одного дома в Помпеях надпись, исполненную в технике граффити: "Содом и Гоморра". По-видимому, эта надпись отражает представление об извержении Везувия как о божественной каре, тем более, что, по библейскому сказанию эти города были уничтожены огнем и серой. Вполне возможна в данном случае ориентация не столько на книгу Бытия /XVIII, 20/, сколько на соответствующие места в Новом Завете, например, у Марка: "Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели этому городу" / Мк, VI, 11/.

О вездесудности говорит и другая надпись: "По молитве Котина, после недавнего рокового исхода кубок, из которого совершала возлияния блудница, покрывают камни и пепел". Де ля Кортэ считает, что здесь имеются в виду христианин Котин и жена Нерона Паппея Сабина. Он же рассматривает как христианский памятник находку 1955 г.: изображение креста /высотой 20 см. и шириной 11 см./ и надпись *viv*, которую он расшифровывает как *vivat* - "да живет!"

В 1936 г. в Помпеях были найдены две одинаковые надписи-криптограммы из пяти слов и 25 букв, а именно четырежды повторенных *a, e, o, r, t*; двукратных *p* и *s* и однократного *n*. Наверху имеется буква *s* и треугольник, а внизу буквы *ANO*. Такие же надписи обнаружены в других местах, но более поздние: в Аквинкуме /Венгрия/ - II в., в Дуре Европосе /Месопотамия/ - III в., в Киренкесторе - IV в. и т.д.

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 22, с. 474.

		S	Δ	
R	O	T	A	S
O	P	E	R	A
T	E	N	E	T
A	R	E	P	O
S	A	T	O	R
	A	N	O	

Но задолго до открытия помпеянских надписей составляющая их криптограмма была уже известна и называлась "печатью Соломона", или "Ротас-формулой". Печать Соломона, правда, в перевернутом виде, была широко распространена на Руси, у сербов, белорусов и других славянских народов, а также у латышей; в науке ее принято называть "Саторформулой". В древности и даже в новое время она применялась как заклинание от лихорадки, бешенства, укуса змеи, причем слова этой формулы оставались для тех, кто ее применял, конечно, негоятными. Криптограмму или произносили вслух или писали на бумаге, которую затем съедали. Буквы на славянских печатях не латинские, а кириллические, происходящие, как известно, из греческого алфавита. "Саторформула" была объектом научного исследования М.М. Сперанского, Ф. Трейланда, И.П. Сахарова. В Ежегоднике-1981 "Памятники культуры. Новые открытия" /Л., 1983 г./ в статье Е.А. Мишиной "Группа ранних русских гравюр" /вторая половина XVII - начало XVIII в./ приведена интереснейшая гравюра на дереве, раскрашенный оттиск /31,7 см на 31,4 см/ "Толкование Льва, царя греческого". В центре находится упомянутый магический квадрат с надписью: "Печать премудрого царя Соломона".

Вернемся однако к помпеянским надписям. Их нужно читать так называемым "бустрофедоном" /дословно: "поворотом быка"/: справа - налево - направо /в горизонтальном направлении/ и снизу - вверх - вниз /в вертикальном направлении/. Значение слов следующее: Sator - "сеятель", opera - "труды", tenet - "держит". В общем надпись имеет смысл: "Сеятель предпринимает /досл.: "держит"/ труды". В популярной работе Франклина Фолсона "Книга о языке" /М., 1974/ фигурирует этот квадрат, но перевод дается вольный: "Великий сеятель держит все труды в своей руке".

Ж. Каркопино и Ж. Даниелу в 1950-е годы обратили

внимание, что дважды повторенное tetet образует крест, на концах которого находится буква "tau" /T/, в свою очередь символизирующая крест. На этом основании названные ученые, а за ними богословы определяют эту надпись как христианскую. Однако это далеко не бесспорно. Надпись может быть связана и с антикизированным иудаизмом или митраизмом, и с романизированными греческими культурами. Те, кто считает эту надпись христианской, толкуют букву наверху как начальную в слове salus "спасение", а треугольник - как символ троицы, и якобы получается такой смысл: "Спасение через троицу". АНО расшифровывают как сочетание слов: alpha - neutrum - omega, т.е. "Я есмь / начало, середина, конец". При этом вспоминают изречение из Апокалипсиса Иоанна: "Я есмь альфа и омега, начало и конец, говорит Господь" /1,8/.

Еще менее доказательна попытка усмотреть в "Ротасквдрате" зашифрованные начальные слова молитвы Pater pover /"Отче наш"/, расположенные крестообразно с двукратным повторением А и О /альфы и омеги/; эту гипотезу поддерживал, между прочим, М. Ростовцев.

```

      P
      A
      A   T   O
      E
      R
P   A   T   E   R   N   O   S   T   E   R
      O
      S
      A   T   O
      E
      R

```

Многие, исходя из принципа использования букв криптограммы в разных комбинациях /наподобие известной игры в "балду"/, составляли всякие заклинания вроде: O satan pater oro ter a te vrego - о,сатана отец, молю, трижды на тебя надеюсь.

Итак, все же остается неясным происхождение "Ротасквдрата" и, тем более, причина его появления в Помпеях.

В 1950-е годы в Помпеях было найдено изображение птицы феникс с двумя павлинами по бокам и надпись: phoenix felix et tu - "Феникс, и ты счастлив". Известно, что по греческому мифологическому сказанию феникс сжигает себя в гнезде, а из пепла рождается новый феникс. Эта волшебная птица в христианских памятниках была символом воскресения и бессмертия; бессмертие же символизировали и павлины, нередко изображавшиеся по сторонам евхаристического сосуда на катакомбных фресках.

При извержении Везувия наряду с Помпеями погиб и город Геркуланум. В 1930-е годы в нем, на главной улице, в так называемом "Доме двухсотлетия" была обнаружена небольшая комната /3 м. на 2,7 м./, а в ней - нечто вроде домашнего алтаря: углубление в форме креста, сбоку железные штыри и петли от ставен как бы для прикрытия креста в случае необходимости; под крестом - деревянный шкаф, покрытый широкой крышкой, вероятно, престол. В употреблении бедных людей были распространены керамические черепки - остраконы для кратких записей. И вот, в Помпеях найден остракон с изображением креста и слова: spes in deo - "надежда в боге". Находки изображения креста в городах, погибших в I в., тем более удивительны и значительны, что обычно считают временем появления креста как христианского символа IV век. Археологические данные заставляют пересмотреть традиционные представления.

Здесь уместно напомнить, что Павел, наиболее историчная личность из новозаветных персонажей, по преданию, проповедывал в Путолах, что в 10 км. от Помпей.

Другой регион нахождения раннехристианских памятников - Рим. В 1940-е годы в крипте собора св. Петра были предприняты раскопки с целью найти останки апостола - патрона католической церкви. При раскопках обнаружены христианские захоронения I в. и остатки алтаря II в.

Многое дают для науки римские катакомбы II в., особенно катакомбы Люцины, Домитиллы, Каллиста с их обычной христианской символикой: пальмовыми ветвями, якорями, агнцами, рыбами. Считалось, что в слове "рыба", по-гречески **ΙΧΘΥΣ**, зашифрованы слова: **ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΕΩΤΗΡ** - Иисус Христос божий сын спаситель.

Авторитетный знаток и издатель древнехристианских надписей Д.Б. де Росси под № 1 в своем многотомном собрании поместил катакомбную надпись: /CAL/ /A/ UG VESPASIANO III COS /CAL/ IAN - "в августовские календы в третье консульство Веспасиана... в январские календы".

Отсюда следует обоснованное заключение: "Хотя принято считать, что римские катакомбы возникли во II в., однако дата этой надписи свидетельствует, что подземные погребения христиан могли быть и в более раннее время"¹.

Подлинной археологической сокровищницей стал Египет. С конца XIX в. в его песках находят папирусные рукописи. Напомним, что уже шла речь о папирусах Райленда, Честер-Битти, Бодмера, Эджертона, об оксиринхских "Логиях", о папирусной гностической библиотеке из Наг-Хаммади.

В 1920 г. на папирусе был обнаружен рескрипт императора Клавдия, обращенный в 41 г. к александрийцам. В нем содержался запрет александрийским иудеям приглашать к себе иудеев из Сирии и Египта, так как они разносят "как бы некий общий недуг всей вселенной". По-видимому, здесь подразумеваются христиане.

И, наконец, много археологического материала дала родина христианства Палестина. Конечно, мы имеем в виду не почитаемые верующими места, предельно условно связанные с евангельскими сказаниями о земной жизни Иисуса и его ближайшего окружения: о рождении Иисуса в Вифлееме, детстве в Назарете, крещении в Иордане, посте на горе Искушения, чудесах в Кане Галилейской, Капернауме и других местах, преображении на горе Фаворе, воскрешении Лазаря в Вифании, тайной вечери, молитве в Гефсиманском саду, крестном пути, голгофской казни, погребении в пещере, путешествии с учениками в Эммаус и т.д.

В равной мере нет необходимости говорить о материальных предметах, служащих объектом религиозного почитания: частицах креста Иисуса, его "нешвенном хитоне", ризе богородицы и т.п. Однако об одном подобном предмете сказать придется, так как на Западе ему посвящено немало работ, вплоть до солидных по объему монографий. Это так называемая Туринская плащаница.

В одном испанском документе VII в., в тексте литургии мозарабского обряда /Тоledo/, говорится о нерукотворном изображении Иисуса на плащанице. Византийский император Мануил Комнин якобы показывал в Константинополе эту плащаницу. Летописец четвертого крестового похода Роберт де Клари пишет о выносе этой плащаницы в страстную пятницу во Влахернском храме Константинополя. После взятия и разорения Константинополя крестоносцами упоминания о пла-

¹ Федорова Е.В. Введение в латинскую эпиграфику. М., 1982, с. 199.

щанице прекращаются до середины XVI в. В последние десятилетия плащаница, с 1578 г. находящаяся в Турине, снова привлекла внимание клерикалов и клерикально настроенных ученых: криминологов, химиков, медиков, специалистов по радиации. Она была подвергнута рентгеноспектральному флуоресцентному анализу, цветному микрофотографированию и т.д. Исследователи пришли к таким выводам: полотно принадлежит римскому времени, цветочная пыльца - I в. н.э. из Палестины, к этому же веку относятся химически выявленные следы тела. Католическим кругам, естественно, хочется видеть в Туринской погребальной пелене упоминаемую в евангелиях "плащаницу чистую", которой Иосиф Аримафейский "обвил" тело снятого с креста Иисуса. Много толкуют и пишут о следах от тернового венца на голове, от гвоздей - на запястьях, от ударов ременной плетки с двумя шариками на конце - на теле, от тяжелого предмета, т.е. креста, который нес Иисус, - на плечах и т.д. Утверждают, что саван подвергся радиации в 1/100-тысячную секунды и усматривают в этом результат... воскресения.

Из этой хаотической суммы сенсационных заключений, предположений и домыслов советский историк может с известной осторожностью принять только то, что научно доказуемо: датировку савана и некоторые реалии, связанные с древними погребальными обычаями.

Науке более интересна другая находка В 1961 г. в Кесарии Иудейской найден камень с фрагментом латинской надписи, в которой присутствует имя префекта Понтия Пилата:

...../S TIBERIEVM
PON/TIVSPILATVS
 PRAEF/ECTVSIVDA/EA/E

Эта надпись вызвала к себе разное отношение. Л.А. Ельницкий, например, не оспаривает ее подлинности, но в то же время считает, что известное свидетельство о христианах у Тацита интерполяция, так как в нем Понтий Пилат назван прокуратором, а римский историк не мог допустить неточность в римском титуловании. М.М. Кубланов утверждает, что титулы префекта и прокуратора не исключают друг друга, и обращает внимание на то, что Иосиф Флавий прилагает к имени Понтия Пилата греческие термины, которые соответствуют и прокуратору и префекту.

Представляют интерес раскопки Е.Сукеника вблизи Иерусалима. Он откопал могильный склеп богатой иудейской семьи. Найденная там монета Агриппы II, а также керамика

говорят о том, что захоронение осуществлено в I в. н.э. Греческие /в два слова/ надписи с именем "Иисус" и знак из крестообразно пересекающихся линий позволяют предполагать, что в склепе похоронена иудеохристианская семья.

Наибольшую же ценность для изучения истоков первоначального христианства представляют начавшиеся с 1947 г. открытия кумранских рукописей.

Л и т е р а т у р а

- Ваганов П.А. Физики дописывают историю. Л., 1984, с. 164-170. Как ученые приподняли завесу тайны "туринской плащаницы".
- Ельницкий Л.А. Кесарийская надпись Понтия Пилата и ее историческое значение. - Вестник Древней Истории, 1965, № 3.
- Кривелев И.А. Раскопки в "библейских" странах. М., 1965. См. также рекомендованные выше работы И.Д. Амузина, Л.Дойеля, М.М.Кубланова, И.С. Свенцицкой, М.К. Трофимовой.
- Andresen K. Einführung in die christliche Archäologie. В., 1974.
- Corpus inscriptionum Latinarum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussiae editum. Berlini. Vol. IV suppl., p. 2, ed. A. Mau, 1909, N 4976; vol. IV suppl., p. 3, fasc. 2, ed. Della Corte, 1955, N 8623; vol. X, p. 2, ed. Th. Mommsen, 1883, N 8042.
- Gryglewicz Feliks. Archeologiczne odkrycia w egzezezie Nowego Testamentu. Lublin, 1962.
- Inscriptiones Christianae urbis Romae. Ed. B. De Rossi, vol. I, N I, Roma, 1857-1861.
- Kaufmann C.M. Handbuch der christlichen Archäologie. Padeborn, 1913.
- Keller W. Und die Bibel hat doch Recht. Düsseldorf, 1958.
- Krenkel W. Pompeianische Inschriften. Lpz., 1961.
- Kroll G. Auf den Spuren Jesu. Lpz., 1979.
- Pellicori S., Evans M. The shroud of Turin through the microscope. Archeology, 1981, vol. 34, N1, p. 34-43.
- Thompson I.A. Archeology and the New Testament. Michigan, 1960.
- Testini P. Archeologia christiana. Roma-Parigi-Tournal-New-York, 1958.
- Wright G.E. Biblical Archeology. Philadelphia, 1957.
- Wilson J. Le suaire de Turin. Paris, 1978.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

НОВОЗАВЕТНЫЙ КАНОН КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Изучение советскими историками и философами социальных корней первохристианства, его преемственности и принципиальной новизны по отношению к предшествующим религиозно-философским системам не исключает разработки вопроса об исторической подоплеке образов и сюжетов раннехристианской литературы, и прежде всего новозаветного канона. Исторически достоверное отделяется от мифологических наслоений, разумеется, с немалым трудом. Работа в этом направлении в корне отличается от упомянутых выше попыток "демифологизации" Нового Завета с позиций экзистенциализма.

Выводы, к которым пришел ряд советских исследователей касательно историчности личности Иисуса, суммирует подготовленная Институтом Востоковедения АН СССР "История древнего мира" /1982 г./: В первой половине I в. н.э. в Палестине действовал странствующий проповедник Иисус, во многих отношениях близкий как к раввинам, так и к кумранитам; он происходил из галилейских бедняков, терпевших гнет со стороны римских властей и иудейской социальной и религиозной верхушки; Иисус явился основателем религиозной общины и объявил себя мессией; проповедь его имела успех в силу адресованности к общественным низам и универсализма, отсутствия национального и сословного партикуляризма. Представляется вполне убедительным утверждение, что "признание историчности Иисуса не имеет отношения к вопросу о бытии божьем, к атеизму, зато оно позволяет ввести частные обстоятельства возникновения важного фактора человеческой истории, каким явилось христианство, в конкретную рамку социальных условий определенного места и времени"¹.

Что касается остальных персонажей Нового Завета, то уже Ф. Энгельс писал о возможной реальности апостола Иоанна². Многие ученые признают историчность апостола Павла в силу ярко выраженной самостоятельности и стройности его религиозно-этической концепции. В связи с

¹ История древнего мира. Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. Кн. 3. Упадок древних обществ. М., 1982, с. 132.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 476.

этим обращают на себя внимание доводы И.А. Кривелева, стоящего в основном на позициях мифологической школы: "Личность и деятельность Павла на решающих этапах его биографии выглядят достаточно правдоподобно. Нет оснований ставить под сомнение существование, а также поведенческую деятельность человека, жившего в конце первого и в первые десятилетия II в., фанатичного и тапантливого приверженца новой религии, не только основателя ее общины в большом районе Средиземноморского бассейна, но и систематизировавшего ее вероучение"³.

Возможно, реальны и некоторые другие из двенадцати апостолов, в частности Иаков, ставший первым иерусалимским патриархом; о смерти его, как сказано, писал Флавий⁴. Попутно заметим, что число учеников Иисуса - 12 - сакральное, символизирующее 12 колен израилевых. Число иисусовых учеников, составляющих второй, более широкий круг, - 70 - ориентируется на ветхозаветное исчисление народов /аналогичную ориентацию мы наблюдали в Апокалипсисе/.

С открытием кумранских рукописей возрос интерес к личности Иоанна Предтечи /Крестителя/, поскольку обнаружили общие черты у этого евангельского персонажа и кумранитов-ессеев. Прежде всего знаменательно, что поведенческая деятельность Иоанна Предтечи проходила на берегах Иордана, где находилась община кумранитов. Иоанн происходил из священнического рода Аарона, кумраниты высоко ценили священническое достоинство. Аскетический образ жизни, скудная пища /акриды и дикий мед/, пребывание в молитве и покаянии, подготовка к пришествию мессии - все это роднит Иоанна и кумранитов. Наблюдается известное терминологическое сходство в речах пророка и в кумранских документах. Вместе с тем, бросаются в глаза и существенные отличия в учении и практике: кумраниты организованы в общину с определенной иерархией и регламентированным обиходом, Иоанн же действует по существу один, так как круг его учеников вряд ли можно расценивать как организованную общину; кумраниты крестят себя сами, и притом неоднократно, Иоанн лично крестит других, и притом только один раз; у Иоанна более цельное понимание мессии, поскольку последний совмещает в его глазах функции первосвященни-

³ Кривелев И.А. История религий, т. 1. М., 1975, с. 154.

⁴ Кубланов М.М. Новый завет. Поиски и находки. М., 1968, с. 138.

ка, пророка и царя; в учении Иоанна мессия окрашен в апокалиптические тона. Главная же отличительная особенность Иоанна /как, впрочем, и остальных носителей первохристианства/ - отсутствие изоляционизма, столь характерного для кумранской общины. Гипотетично можно предположить, что Иоанн сначала был членом кумранской общины или готовился им стать. Иудейская традиция считала, что предтечей мессии будет пророк Илия. Апокалипсис же относит появление Илии ко второму пришествию Иисуса. Однако Илия - незримо для всех, кроме трех учеников Иисуса, - все же появляется в новозаветные времена: присутствует вместе с Моисеем при преображении Иисуса. Становится неудивительным поэтому соотношение в евангельских рассказах Иоанна Предтечи с пророком Илией. Есть даже чисто внешнее сходство между обоими пророками. В Ветхом Завете об Илии говорится так: "Человек тот весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по бедрам своим" /IV Царств, 1, 8/. А вот облик новозаветного Иоанна: "Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих" /Мф, III, 4, ср. Мк, 1, 6/.

Синоптики сообщают о рождении Иоанна от престарелых Захария и Елисаветы за шесть месяцев до рождения Иисуса, причем, напомним, Лука считает нужным педантично перечислить римских и иудейских правителей того времени. Затем повествуется о суровом образе жизни пророка, его обличительных с оттенком эсхатологизма проповедях, лейтмотивом которых было: "Покайтесь, так как приблизилось царство небесное", о крещении им в Иордане иудеев и самого Иисуса, о возвещении им прихода мессии.

При всей духовной взаимосвязи проповедническая деятельность Иисуса и Иоанна Предтечи проходит как бы параллельно, нигде не пересекаясь. Чувствуется даже некая рознь между учениками того и другого. Так, иоанновы ученики осмеливаются в упор задать Иисусу вопрос: "Почему мы и фарисеи постимся много, а твои ученики не постятся?" /Мф, IX, 14/. Вместе с тем, Иисус дает самую высокую оценку Иоанну: "Не было среди рожденных женщинами большего, чем Иоанн Креститель" /Мф, XI, 11/.

Матфей /XIV, 6-12/ и Марк /VI, 21-29/ образно описывают трагическую кончину Иоанна, явившуюся впоследствии сюжетом многих произведений литературы, живописи, музыки. Ирод Антипа, порицаемый Иоанном за преступный брак с женой брата Иродиадой, посадил пророка в тюрьму. На пиру в день рождения Ирода дочь Иродиады от первого

брака так угодила отцу своей пляской, что он клятвенно обещал ей исполнить любое ее желание. Иродиада подговорила дочь попросить у отчима голову Иоанна Крестителя. Палач по приказу Ирода обезглавил пророка. О том, что у евангельского сказания есть историческое основание, свидетельствует приведенное выше место из "Иудейских древностей" Иосифа Флавия /XVIII, 5, 2/. Однако там причиной казни выставляется то, что Ирод боялся влияния Иоанна в народе.

Новозаветные книги полны реалий древнеиудейской общественной, государственной и частной жизни. Называются партии и секты: фарисеи, саддукеи, книжники. Фигурируют священнослужители разных ступеней: первосвященники, священники, левиты. Действует религиозно-административный суд - синедрион. Иисус проповедует в синагогах, посещает иерусалимский храм. Павел подробно описывает ветхозаветную скинию и ее главную часть - Святая святых. Новозаветные события нередко происходят в знаменательные дни: в чтимую иудеями субботу, в праздники пасхи, кущей, пятидесятницы. Затрагиваются законы обрезания, левирата, посвящения первенцев мужского пола храму, деления животных и вещей на чистых и нечистых, обет назорейства, различные виды религиозных жертв кровных и бескровных. Выдерживается деление ночной половины суток на четыре стражи и дневной - на четыре часа /3-й, 6-й, 9-й, 12-й или 1-й/.

Называются географические места, где Иисус проповедывал и совершал чудеса: Иерусалим, Десятиградие, Иерихон, Тирские и Сидонские земли, Кесария Филиппова и др. Местонахождение некоторых упоминаемых пунктов, например, Назарета, Вифлеема, Эммауса установить пока трудно.

Непосредственно в круг еврейских обычаев вводит читателя описание Тайной вечери. Особенную ценность представляют свидетельства Матфея, хорошо знавшего Писание и предания старцев. Вряд ли он мог ошибиться в передаче ритуальной трапезы. Однако до сих пор неясно, когда же эта трапеза была устроена. Синоптики пишут, что она произошла в первый день пасхи, Иоанн, - что до праздника /XIII, 1/. Во всяком случае, когда Иуда Искариотский удалился с вечери, ученики подумали, что он пошел купить кое-что для праздника /XIII, 29/. По общепринятому календарю пасха начиналась в пятницу в месяце нисане. Однако существовал и другой, старый и весьма

несовершенный в астрономическом отношении календарь, нашедший отражение в кумранских рукописях. По этому календарю пасха начиналась в среду. Не исключено, что в Галилее придерживались именно его. Что касается христианских апологетов, то, например, Ориген и Иероним, которые знали еврейские обычаи, не усматривали в устройстве Тайной вечери какой-либо несообразности. Правда, Климент Александрийский и Ипполит Римский выразили сомнение, что Иисус отмечал ветхозаветную пасху. Однако сомнения эти неосновательны, так как Иисус подчеркнуто исполнял еврейские традиции, но при этом порицал узко формальное отношение к ним.

Праздник пасхи у древних евреев, как известно, установлен в память избавления от египетского плена, а название в переводе означает "Прошел". Этимология "Пасха" от греческого глагола *πάσχω* - "терплю", конечно, ложная. Пасхой назывался не только сам праздник, но и пасхальный агнец, которого, по закону Моисея, съедали с горькими травами /символ страданий при рабстве/ и опресноками - хлебом без закваски /символ быстроты, с которой израильтяне покинули Египет/. Ритуальную пищу обмакивали в соус. При этом глава трапезы произносил соответствующие молитвы.

Только Иоанн сообщает о том, что Иисус перед вечерей, подавая ученикам пример смирения, умыл им ноги, что впоследствии послужило основой театрализованного чина "омовения ног" в ортодоксальной церкви. У синоптиков и у Павла /I Кор., 11, 23-25/ мы встречаемся с прообразом христианской евхаристии: Иисус уподобляет себя пасхальному агнцу, которого заклали и поедают на трапезе; но он подает ученикам хлеб и вино как мистическое претворение его тела и крови.

После тайной вечери и молитвы до кровавого пота в Гефсиманском саду Иисуса арестовывают, и начинается над ним суд в духовных инстанциях. В качестве таковых синоптики называют первосвященника Каиафу и синедрион. У Иоанна, помимо этих двух инстанций, есть еще одна - первосвященник Анна. Возможно, были такие стадии религиозного суда: у первосвященника Анны Иисус подвергся допросу с целью выяснить, к какому разряду преступников его причислить; у Каиафы происходил допрос свидетелей, точнее - лжесвидетелей; синедрион вынес определение, что Иисус заслуживает смерти. Однако это весьма гипотетично. Так, известный геттингенский специалист по библеистике

Э. Лозе усмотрел 27 несообразностей в действиях синедриона.

Но так или иначе, вынести окончательный судебный приговор и, тем более, осуществить его имела право только римская администрация, и прежде всего Пилат. Иосиф Флавий и Филон Александрийский пишут о Пилате как о правителе грубом и жестоком. С этим свидетельством не вяжется бросающееся в глаза каждому читателю сочувствие евангельского Пилата к Иисусу, стремление отпустить его. Литературой и искусством подхвачены пилатовы слова "Что есть истина?" "Се человек!"

Евреям, точнее еврейской верхушке, которая еще за несколько дней до официального суда сговорилась погубить Иисуса /Ин., XI, 47-53/, удалось религиозному обвинению придать политический оттенок: всякий, в данном случае Иисус, провозглашающий себя царем, - враг кесаря /императора/; следовательно, если Пилат отпустит Иисуса, он уже не сможет оставаться другом кесаря, поставившего его на столь высокий пост. Как мы видим, Пилат сложил с себя ответственность за смерть невинного, умыв руки перед народом. Выражение "умыть руки" в речевом обиходе стало символом трусливого отказа от решительных действий.

С чисто психологической стороны нет ничего невероятного в том, что Пилат, глубоко презиравший покоренный народ и в свою очередь чувствовавший его еле скрываемую неприязнь к себе, проникся определенной симпатией к иудею, который так разительно и так странно отличается от преследующих его соплеменников, говорит какие-то таинственные, исполненные достоинства слова, не испытывает страха перед смертью.

Итак, авторы Нового Завета, вероятно, не без примеси субъективизма, касаются важного вопроса о далеко неоднозначных отношениях победителей римлян и покоренного населения Палестины.

Интерес представляют и реалии гопгофской казни: несение креста, форма креста и способ распятия, принятие распятым наркотического питья, перебивание голеней у казненного, погребение, ритуальные возлияния.

В то время как новозаветные данные об иудейских древностях вызывают споры, сведения об античном Средиземноморье, о пунктах, через которые проходил миссионерский путь Павла, об афинском ареопаге, культе Артемиды в Эфесе, о римской армии, о тюрьмах и т.п. серьезных возражений со стороны исследователей не встречают.

Данная работа - попытка осветить современное состояние источниковедческого исследования новозаветного канона. Актуальной задачей советской науки остается дальнейшее изучение раннехристианской, прежде всего канонической литературы, выявление исторического зерна под мифологическими наслоениями. Научную критику с марксистско-ленинских методологических позиций надо противопоставить и буржуазной спекуляции на религиозных вопросах, и теологическим построениям, и изжившему себя гиперкритицизму, и некритическому, по сути дела обывательскому, отношению к новозаветным книгам и к Библии вообще у идейно неустойчивых людей.

Л и т е р а т у р а

- Воропаева К.Л. Кто такие апостолы? Л., 1973.
- Кубланов М.М. Иисус Христос - бог, человек, миф? М., 1964.
- Лифшиц Г.М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967.
- Немировский А.И. Рецензия на книгу М.М. Кубланова "Новый Завет. Поиски и находки". - "Новый мир", 1969, №9.
- Петрова А.Г. Борьба марксистской историографии против буржуазной по основным проблемам первоначального христианства. Л., 1954.
- См. также рекомендованные ранее работы С.С. Аверинцева, И.Д. Амузина, И.А. Крывелова, М.М. Кубланова, И.С. Свенцицкой, М.К. Трофимовой.
- Althaus P. Das sogenannte Kerygma und historische Jesus. Gutersloh, 1958.
- Braun H. Qumran und das Neue Testament. Bd. 1-2, Tübingen, 1966.
- Bultmann R. Das Verhältniss der urchristlichen Christus zum historischen Jesu. Heidelberg, 1960.
- Bultmann R. Jesus Christus und die Mythologie, Hamburg, 1975.
- Danielou T. The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity. Baltimore, 1958.
- Dodd C.H. History and the Gospel. Liverpool, 1964.
- Filson F.V. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. N.-Y., 1971.
- Kähler M. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. München, 1953.
- Kosmala H. Hebräer-Essener-Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung. Leiden, 1959.

- Lehmann M. Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus. B. - N.-Y., 1970.**
- Robinson J.M. A New Quest of the historikal Jesus. L., 1959.**
- Rowley H.H. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. L., 1957.**
- Schweitzer A. The Quest the historical Jesus. L.,1954.**
- Trilling W. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Lpz., 1967.**
- Zimmermann H. Jesus Christus.Geschichte und Verkündigung. Stuttgart, 1973.**

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Сложение новозаветного канона	12
Рукописи новозаветного канона	19
Издания греческого текста новозаветного канона ..	27
Переводы новозаветного канона	30
а. Переводы на древние языки	30
б. Переводы на старославянский язык	32
в. Переводы на национальные языки	35
г. Переводы на русский язык	37
Греческий язык новозаветного канона	41
Части новозаветного канона, их содержание, хронология, авторская принадлежность, социальный адресат	45
а. Четвероевангелие /евангелия от Матфея, Марка, Луки, Иоанна; краткий обзор содержания четвероевангелия	45
б. Деяния апостолов	58
в. Послания: соборные послания Иакова, Петра, Иоанна, Иуды	63
г. Послания Павла к Римлянам, к Коринфянам, к Галатам, к Эфесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Фессалоникийцам, к Тимофею, к Титу, к Филимону, к Евреям	71
д. Апокалипсис Иоанна	82
Родословие Иисуса	97
Практическая мораль Нового Завета	100
Новозаветная эсхатология	111
Новозаветная догматика	116
Свидетельства о первоначальном христианстве у античных писателей	120
Новый Завет в свете археологических открытий ...	130
Заключение. Новозаветный канон как исторический источник	137

Андрей Чеславович КОЗАРЖЕВСКИЙ

(1918–1995)

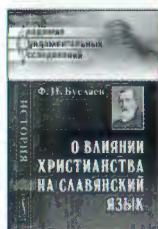
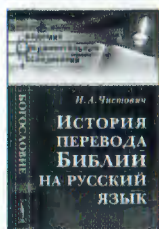
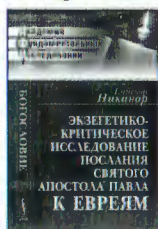
Об авторе

Известный отечественный филолог-античник. Родился в Москве. В 1941 г. окончил с отличием отделение классической филологии Московского института философии, литературы и истории. С 1946 г. преподавал древние языки и античную литературу в Московском городском педагогическом институте. В 1953 г. перешел в Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, где с 1967 г. стал заведовать кафедрой древних языков исторического факультета. В 1954 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 1961 г. получил ученое звание доцента, а в 1985 г. — профессора.



А. Ч. Козаржевский — автор десятков работ по классической филологии, истории раннего христианства, истории Русской православной церкви. Им была создана рациональная методика преподавания латинского и древнегреческого языков, разработаны лекционные курсы «Мастерство устной речи», «Ораторское искусство», «Памятники мировой истории и культуры», специальные курсы по источниковедению новозаветного библейского канона и греческому диалекту койне. Ему принадлежат статьи по античной литературе в Большой Советской Энциклопедии и в Советской Исторической Энциклопедии, а также пользующиеся широкой популярностью «Учебник древнегреческого языка» и «Учебник латинского языка» (6-е изд. М.: URSS, 2009) для студентов гуманитарных вузов.

Наше издательство предлагает следующие книги:



12049 ID 161194



Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru.

Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на веб-странице этой книги в нашем интернет-магазине <http://URSS.ru>



URSS

E-mail:
URSS@URSS.ru

Каталог изданий
в Интернете:

<http://URSS.ru>

НОВЫЕ ИСПУСКИ ТЕЛЕФОН/ФАКС +7 (499) 724-25-45
НАТЫ 117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56