

Религиозная духовная
образовательная
организация высшего
образования

Московская
богословская
семинария
евангельских
христиан-баптистов

МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Богословско-публицистический журнал



ВЫПУСК 8
МОСКВА 2002

Журнал является изданием Московской богословской семинарии евангельских христиан-баптистов. Публикует работы как отечественных, так и зарубежных христианских авторов. Журнал рассчитан на всех интересующихся вопросами религии и богословской мысли.

Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются.

Пишите нам:

«Путь Богопознания»
Россия, 113105
Москва, а/я 468 МБС

Mailing Address:

Theognosis
International, P.O. Box. 15
Moscow, Russia

Условия подписки:

Цена подписки одного экземпляра журнала соответствует в сумме в руб эквивалентной 1,5 доллара США, плюс стоимость пересылки по почте. О производится наложенным платежом.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Иванов М.В.

GENERAL EDITOR:

Ivanov M.V.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Корнилов Н.А.
Козынько А.П.
Кочеткова Л.Н.
Сергиенко Г.А.
Харламов В.Л.

EDITORIAL BOARD:

Kornilov N.A.
Kozynko A.P.
Kochetkova L.N.
Sergienko G.A.
Kharlamov V.L.

ISBN 5-7454-0264-4

© Московская богословская семинария, 2002

© Moscow Theological Seminary, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

Образ Бога-воителя. <i>П.Ф. Бельков</i>	5
Предание. <i>А.В. Цырульников</i>	18
Идеология падшего человечества. <i>Э.А. Абрамян</i>	74
Синодальное звучание некоторых соборов галльской церкви в эпоху христианских Меровингов. <i>В.В. Солодовников</i>	84
Смерть и воскресение в творчестве Достоевского. <i>В.А. Алексеев</i>	95

НАШИ АВТОРЫ

- Бельков
Павел Федорович — бакалавр богословия, магистр права, руководитель Административно-правового отдела Российского союза ЕХБ
- Цырульников
Александр Викторович — магистр богословия, преподаватель Московской богословской семинарии ЕХБ.
- Абрамян
Эрна Абрамовна — доцент Русско-Американского Христианского Университета.
- Солодовников
Владимир Васильевич — кандидат исторических наук; преподает в Московской богословской семинарии ЕХБ и Русско-Американском Христианском университете. Член Второй Московской церкви ЕХБ.
- Алексеев
Вячеслав Алексеевич — кандидат биологических наук, редактор христианского издательства «Посох».

Образ Бога-воителя

П.Ф. Бельков

Введение

Откроем Библию и прочитаем короткий отрывок из книги пророка Исайи: «Господь выйдет, как исполин, как муж браней возбудит ревность; воззовет и поднимет воинский крик, и покажет Себя сильным против врагов Своих. Долго молчал Я, терпел, удерживался; теперь буду кричать, как раждающая, буду разрушать и поглощать все» (Ис. 42:13-14).

Перед нами предстает образ Бога Ветхого Завета, изображенного в виде божественного воителя. Этот образ возникает как вначале¹, так и в конце Ветхого Завета. Далее в Новом Завете в книге Откровение и некоторых других местах мы слышим его отголоски. Возможно, кто-то возразит, что Бог Ветхого Завета изображен не только как божественный воитель. Он также предстает в образе Бога, извергающего громы и молнии (Исх. 19:16-19; 20:18). Он посылает на землю дождь и питает поля влагой (Суд. 5:4). Он дарует жизнь и посылает смерть. Он является Богом Завета, и эта тема красной нитью проходит через весь Ветхий Завет. И все же рядом с этими образами встает образ Бога-воителя. Он управляет армией Израиля, Он призывает его воинов идти вперед и руководит ими в бою.

Из первой книги Царств (18:17 и 25:28) явственно следует, что войны Израиля — это войны Яхве. В книге Иисуса Навина мы читаем:

«Падших в тот день мужей и жен, всех жителей Гая, было двенадцать тысяч. Иисус не опускал руки своей, которую простер с копьем, доколе не предал закланию всех жителей Гая. Только скот и добычу города сего сыны Израиля разделили между собою, по слову Господа, которое Господь сказал Иисусу. И сожег Иисус Гай, и обратил его в вечные развалины, в пустыню, до сего дня» (Нав. 8:25-28).

Мы могли бы найти в Библии множество отрывков, аналогичных по содержанию тому, который мы только что прочитали. Это свидетельствует о том, что помимо других главных тем в Ветхом Завете рассказывается о бесчисленных кровавых битвах, насилии и расправах над мирными жителями. Бог принимает во всех этих событиях непосредственное участие и, более того, даже повелевает народу израильскому в лице его руководителя совершать действия, не укладывающиеся в сознании современного просвещенного человека (Нав. 8:1-2). А ветхозаветный повествователь рассказывает об этих расправах «... с одо-

¹ Мы читаем в Исх. 15:3: «Господь муж брани, Иегова имя Ему».

брением и с почти нескрываемым намеком на то, что он сожалеет, что не всегда воля Божья исполняется до конца»².

Рядовой член церкви, наш современник, не искушенный в сложнейших богословских дебатах, может задать простой вопрос: «Как подобный образ Бога Ветхого Завета соотносится с учением Иисуса Христа?» Целью автора этой работы и будет поиск ответа на этот вопрос. Задача эта непростая, так как по оценке специалистов, большая часть литературы, написанной на тему отображения войны в Ветхом Завете, недостаточно полно раскрывает волнующий нас вопрос³.

История поиска ответа

История христианства свидетельствует нам о множестве попыток, направленных на примирение воинствующего образа Бога Ветхого Завета и миролюбивого учения Иисуса Христа, изложенного в Новом Завете. Современный автор Альберт Винн дает их краткое описание в своей книге, заголовком которой можно перевести с английского как «Никогда больше не буду изучать войну: Библейская двусмысленность и отмена войны». По его мнению, можно говорить по крайней мере о четырех значимых попытках.

Первая была предпринята во II веке Марсионом. Он пришел к выводу о том, что Бог Ветхого Завета был Богом справедливости, которую можно выразить формулой «око за око и зуб за зуб». Он создал мир и дал евреям закон. Христос же, будучи досетической манифестацией, явил доселе неизвестного Бога милости. Бог Ветхого Завета выступил против Него (против Бога милости). Авторитет еврейского закона исчезает с приходом Христа и «Бог Ветхозаветной справедливости» становится несправедливым в силу своей враждебности к Личности, явившей «хорошего Бога». Поэтому единственным правильным решением будет отвержение Бога Ветхого Завета и, как следствие, отказ от самого Ветхого Завета⁴.

Винн справедливо возражает против такого подхода, обоснованно доказывая, что устранение Ветхого Завета означает не просто отказ от описания большого количества войн, но также и отказ от весьма важного описания того, что представляет собой понятие «мирное существование». Отказ от Бога, как дарителя мира. Отказ от описания того, как надлежит устанавливать и поддерживать мир. Отказ от разумения того, как понятие «мир» связано с понятием «справедливость». Отказ от понимания того, как должно произойти в конечном итоге примирение

² Bright, J. *The Authority of the Old Testament*, Nashville: Abingdon Press, 1967, p. 243.

³ Hobbs, T. R. *A Time For War: A Study of Warfare in the Old Testament*. Wilmington: M. Glazier, 1989, p. 16.

⁴ Несмотря на древность происхождения, эта точка зрения появлялась вновь и вновь. Спустя почти две тысячи лет христианский богослов Равен К. Е. пришел к аналогичному заключению. Буквально перед началом Второй мировой войны он опубликовал свою книгу под заголовком «Война и христианин», в которой не смог примирить образ Бога Ветхого Завета с образом Бога Нового Завета.

человека с Богом⁵. Совершенно очевидно и то, что Новый Завет «становится полностью непостижимым без Старого, который составляет его совершенно необходимую подоплеку»⁶. Вторя Винну, Питер Грэйги говорит, что «следование по этому пути будет означать не только отступление от проблемы, но также и пренебрежение насущной частью библейского послания»⁷.

Вторая попытка связана с появлением теории эволюции религиозных воззрений человека. Согласно этой теории, «человек начал с довольно примитивной, кровожадной концепции Бога. Медленно, но верно эта концепция развивалась, и в конечном итоге с появлением Иисуса Христа люди пришли к идее любящего небесного Родителя»⁸. Слабой стороной этой теории является то, что она не способна объяснить тот факт, что Бог любви и мира возникает уже в самом начале Ветхого Завета, хотя и не доминируя в нем.

Третье решение было предложено Мартином Лютером. Это так называемая «теория двух царств», согласно которой христиане принадлежат одновременно к царству Христа и к земному царству. Они ведут войны не как подданные Христова царства, а как граждане земного государства. Это происходит оттого, что насилие является одним из фундаментальных принципов земного государства. Его существование немыслимо без насилия и, как следствие, без войн. Грэйги прав, утверждая, что «жить в мире означает принадлежать государству. Обязанности, налагаемые государством, прямо или косвенно подразумевают участие в насилии»⁹. Если следовать за Грэйги, то мы, как христиане, должны работать в направлении изменения характера государства, и это должно быть необходимой чертой нашего двойного гражданства¹⁰. По сути, развивая теорию Лютера, автор призывает христиан занимать активную гражданскую позицию.

Четвертая попытка исходит из теории о том, что миротворческие заповеди Иисуса из Нагорной проповеди адресованы человеку как индивидуальной личности, и распространяются на его личные отношения с другими людьми. Поэтому они применимы только к личным отношениям человека и не могут распространяться на межгосударственные конфликты. Иными словами, государства не обязаны руководствоваться ими в своих взаимоотношениях¹¹.

Итак, мы продолжим далее рассмотрение нашей темы, имея в виду названные выше решения.

⁵ Winn, A.C. *Ain't Gonna Study War No More: Biblical Ambiguity and the Abolition of War*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, p. 6.

⁶ Ibid.

⁷ Craigie, P. C. *The Problem of War in the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978, p. 105.

⁸ Winn, *Ain't Gonna Study War...*, p. 6.

⁹ Craigie, *The Problem of War...*, p. 110.

¹⁰ Ibid., p. 111.

¹¹ Winn, *Ain't Gonna Study War...*, p. 7.

Титулы Бога-воителя в Ветхом Завете

Как мы уже видели, образ Бога-воителя занимает одно из центральных мест в Ветхом Завете. Он исследовался многими авторами с различных точек зрения. Возможно, Марк Бреттлер был среди тех немногих авторов, которые предприняли попытку понять, что означал образ Бога-воителя для самих израильтян. Он обратил внимание на то, что язык метафор является преобладающей словесной формой, используемой Богом в Ветхом Завете, и «...большая часть определений, используемых в отношении Яхве в еврейской Библии, является проекцией в отношении него человеческих качеств»¹². Яхве в образе божественного воителя не является исключением из этого правила. Следуя далее, Бреттлер пришел к выводу о том, что «... большое сходство между людьми-воинами и Яхве-воителем на фоне существенных различий между ними дает основание говорить об образе Яхве-воителя как о метафоре»¹³. В пользу того, что Яхве является больше образом, чем реальным воином свидетельствует тот факт, что Он, выигрывая битвы, никогда не погибает и не получает ранения, как обычные воины.

Как божественный воитель, Яхве имеет много титулов. Возможно, самым важным является титул «Яхве Саваоф» или «Господь воинств». Он используется в Ветхом Завете более 200 раз¹⁴. В этом значении титул ассоциирует Бога с воинством Израиля и имеет множество форм: «Яхве всемогущий»; «Яхве воинственный»; «Тот, который призывает воинство»; «Тот, который поддерживает воинство»; «Тот, который свергает воинства (врагов Израиля)» или «Создатель небесного воинства»¹⁵. В Ветхом Завете этот титул часто ассоциируется с ковчегом Завета. Во второй книге Царств 6:2 мы читаем: «И встал и пошел Давид и весь народ, бывший с ним, из Ваала Иудина, чтобы перенести оттуда ковчег Божий, на котором нарицается имя Господа Саваофа, сидящего на херувимах». Данная ассоциация имеет важное значение, потому что ковчег символизировал присутствие Бога среди народа Израиля на поле битвы. «Когда поднимался ковчег в путь, Моисей говорил: восстань, Господи, и рассыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя!» (Чис. 10:35).

Среди других титулов Яхве — божественного воителя могут быть упомянуты такие титулы, как «Яхве муж брани» (Исх. 15:3) и «Яхве, сильный в брани» (Пс. 23:8). Оба этих титула могут быть применены также и к простым смертным. Например, первый из двух упомянутых титулов применяется в отношении царя Давида (1 Цар. 16:18) и Иисуса Навина (Нав. 1:14). Второй — также в отношении царя Давида (2 Цар.

¹² Brcttler, M. *Images of Yhweh the Warrior in Psalms*, SEMEIA 61, 1993, p. 137.

¹³ Ibid.

¹⁴ Если быть более точным, 285 раз.

¹⁵ Kang, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin: Walter de Gruyter, 1989, p. 199.

17:8). Это доказывает то, что титул «Яхве-воитель» имеет больше метафорический, чем реальный характер.

Другой определяющей чертой Яхве-воителя является то, что Он признается в качестве божественного воителя царства Давида. Это особенно явно видно на примере стихов с 35 по 38 из Псалма¹⁷ и некоторых других мест Ветхого Завета.

Научает (Яхве) руки мои брани, и мышцы мои сокрушают медный лук.

Ты дал мне щит спасения Твоего, и десница Твоя поддерживает меня, и милость Твоя возвеличивает меня.

Ты расширяешь шаг мой подо мною, и не колеблются ноги мои.

Я преследую врагов моих и настигаю их, и не возвращаюсь, доколе не истреблю их.

Канг поделился наблюдением о том, что эта идея не нова. Она поддерживается «...свидетельством о том, что образ Яхве — божественного воителя напоминает образы богов войны, появляющихся в период возникновения всех древних восточных империй»¹⁶. К таковым можно отнести: богиню войны Иштар времен Саргонской империи Аккада; верховного вавилонского бога Мардука; божественного воителя Ассира времен неоассирийской империи и некоторых других богов. Мы вернемся к этому вопросу позднее и обсудим его более детально.

Канг отвергает идею о том, что образ Яхве как божественного воителя сформировался под влиянием древнепалестинского божества плодородия и войны Баала. Основанием для такой точки зрения служит то, что Баал был известен в качестве мифологического воителя, в то время как Яхве с самого начала был божественным воителем исторических битв царя Давида. Как мифологический воитель, Яхве является позднее, в период ссылки израильского народа и после нее¹⁷.

Войны Яхве

По мнению Рудольфа Сменда, термин «война Яхве» появляется почти исключительно благодаря содержанию победной песни Деворы, хотя в качестве фиксированного выражения он появляется в 1 книге Царств 18:17¹⁸. Рассмотрим вопрос о том, что понимается под этим термином в Ветхом Завете?

В Ветхом Завете встречаются два вида участия Яхве в войнах Израиля. В первом случае говорится о Его единоличном участии (монергизм), а во втором — совместном с Израилем (синергизм).

¹⁶ Kang, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin: Walter de Gruyter, 1989, p. 203.

¹⁷ Ibid., p. 204.

¹⁸ Smend, R. *Yahweh War and Tribal Confederation: Reflections upon Israel's Earliest History*. (ET by Max Gray Rogers), Nashville: Abingdon Press, 1970, p. 26.

Возможно, наиболее впечатляющий пример единоличного участия Яхве в сражении описан в книге Исход в главе 14 в 13-м и 14-м стихах.

Но Моисей сказал народу: не бойтесь, стойте и увидите спасение Господне, которое Он соделает вам ныне; ибо Египтян, которых видите вы ныне, более не увидите веками.

Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны.

Другим примером является история, описанная в 19 главе 4-й книги Царств, а также в главе 37 книги пророка Исайи, когда Яхве защищает Иерусалим «ради Себя и ради Давида». Однако сказать, что народ Израиля ничего не предпринимает, в то время как Яхве вступает в единоборство с его врагами, будет не совсем верно. Как справедливо отмечает Винн, народ израильский должен проявить веру, потому что «нужно иметь огромную веру, чтобы стоять без движения в момент, когда всем угрожает смертельная опасность»¹⁹. Монергизм становится одним из существенных моментов веры. Мы встречаемся с ним во многих местах Ветхого Завета. Например, в главе 6 Второзакония мы находим в стихах с 20 по 23 следующие слова:

Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: «что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?»

То скажи сыну твоему: «рабами были мы у фараона в Египте; но Господь вывел нас из Египта рукою крепкою;

И явил Господь знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его, пред глазами нашими,

А нас вывел оттуда, чтобы ввести нас и дать землю, которую клялся отцам нашим дать нам».

Мы встречаемся с монергизмом во всех книгах пророков, но чаще всего в псалмах. Винн подметил, что «в традиции позднего иудейского благочестия, нашедшей своё отражение в текстах псалмов, монергизм становится преобладающей чертой в понимании того, каким образом Яхве вовлечен в войны между народами»²⁰. Идея о том, что Бог единолично вступает в сражение на стороне Израиля, нашла отражение в псалмах 105, 65, 76, 77 и во многих других. 45-й псалом содержит строки, пронизанные идеей монергизма. В нем мы находим такие выражения:

Господь сил с нами,

Бог Иакова заступник наш.

Приидите и видите дела Господа, —

Какие произвел Он опустошения на земле:

Прекращая брани до края земли.

¹⁹ Winn, *Ain't Gonna Study War...*, p. 41.

²⁰ Ibid, p. 42.

*Сокрушил лук и переломил копьё,
Колесницы сожжёт огнем.
Остановитесь и познайте,
Что Я Бог:
Буду превознесен в народах,
Превознесен на земле.
Господь сил с нами,
Заступник наш Бог Макова.*

(Пс. 45:8-12).

Мы вновь слышим слова «Остановитесь...». Они перекликаются со словами Моисея, произнесенными у Красного моря, когда войска фараона теснили израильтян²¹. Вместе с народом Израиля мы проникаем уверенностью в том, что они победят, потому что Господь на их стороне.

Интересно, что в отдельных псалмах, например 134 и 135, войны, в которых Яхве принимал участие совместно с Израилем, преподносятся как монергические. А в 43-м псалме Иисус Навин фактически лишается славы покорителя Ханаана. В целом можно говорить о том, что в псалмах присутствует тенденция объявлять Яхве единственным победителем всех израильских войн.

*Не спасется царь множеством воинства;
Исполина не защитит великая сила.
Ненадежен конь для спасения,
Не избавит великою силою своею.*

(Пс. 32:16-17)

Другой характерной чертой псалмов является то, что в них иногда говорится о войнах Яхве от имени людей, для которых эти войны являются войнами против их личных врагов²². И в этих случаях мы понимаем, что речь идет об израильских царях.

*Господи! как умножились враги мои!
Многие восстают на меня;
Многие говорят душе моей:
«Нет ему спасения в Боге».
Но Ты, Господи, щит предо мною,
Слава моя, и Ты возносишь голову мою.*

(Пс. 3:1-3)

Вместе с тем в Ветхом Завете также есть много мест, в которых говорится о сотрудничестве на тле сражения Израиля с Яхве. Это сотрудничество приобретает различные формы. Иногда, как в случае сражения под Иерихоном, роль израильтян ограничивается преследова-

²¹ Исх. 14:13

²² Winn, *Ain't Gonna Study War...*, p. 44.

нием и истреблением врага. Иногда Яхве вырабатывает стратегию (Суд. 1:1-7; Суд. 20; 1 Цар. 23:1-13) или отдает приказ (Вт. 2:26-3:7; Нав. 8:1-29). В ряде случаев ясно видно, что в сражении принимают участие только израильтяне. Но победу им обеспечивает помощь Яхве. Примером этого может служить история победы над Амаликитянами (Ис. 17:8-13).

Во всех предыдущих случаях речь шла о войнах, в которых Яхве принимал участие на стороне Израиля. Но мы знаем о том, что Яхве выступал и против Израиля. Это происходило как в пассивной, так и активной формах. Яхве мог просто оставить сынов Израиля перед лицом врага, и это приводило к их поражению (Нав. 7). Господь также мог использовать другие народы как инструмент для наказания Израиля (2 Пар. 36). Определяющими чертами войн Яхве против народа Израиля является то, что они достаточно редки для раннего периода истории Израиля и имеют большое значение для интерпретации событий, происходивших в период с 722 по 587 г. до Рождества Христова.

Концепция священной войны и образ Бога как священного воителя

Имея дело с образом Бога-воителя, мы неизбежно сталкиваемся с понятием «священная война». Впервые обсуждение этой темы было начато богословом Фридрихом Шэлли. В начале XX века он пришел к выводу о том, что Израиль не оригинален в своем утверждении о помощи Бога на поле битвы. Аналогичное верование было широко распространено среди других народов, живших рядом с Израилем в тот же период времени. При этом Шэлли обнаружил, что только в Израиле верили в то, что «...воинам нет нужды вступать в бой, потому что сам Яхве будет вести сражение за них»²³. В Исх. 14:14 Моисей обращается к своему народу: «Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны». Отдельные исследователи до сих пор ищут объяснение этому факту. Например, Патрик Миллер пишет, что «Грмия Израиля вела битву, но победу ей обеспечивал Бог, насылая ужас и панику во вражеский стан»²⁴. Сам Шэлли объясняет этот факт влиянием поздних иудейских исторических источников, которые имеют тенденцию преувеличивать значение веры в помощь Бога и соответственно прижимают роль человека²⁵. Это объяснение кажется вполне приемлемым. Особенно в свете того, о чем мы говорили в предыдущей главе. В ней мы видели, что монергизм становится доминирующей чертой псалмов позднего иудаистского благочестия.

Большой вклад в изучение темы священной войны был внесен Герхардом ван Радам. Он сделал ее одной из центральных тем Ветхого

²³ Rowlett, L. L. *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historical Analysis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 19%, p. 51.

²⁴ Miller, P. *God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics*, *Interpretation JBT* 19, (1965), p. 40.

²⁵ Lind, *Yahweh Is a Warrior*, p. 24.

Завета. Герхард ван Рад различал следующие черты и признаки священной войны как религиозного установления:

1. Во времена священных войн в Израиле не было постоянной армии. Для того чтобы собрать войско на битву, вождь, исполненный Духом Святым, должен был протрубить на трубе или разослать куски плоти жертвенного животного коленам Израилевым. По мнению Герхарда, «желание принять участие в военном походе нельзя считать как нечто само собой разумеющееся»²⁶. Принятие решения последовать за вождем требовало большого мужества.

2. До начала боевых действий вся армия должна была пройти через ритуал освящения, потому что сам Яхве присутствовал среди воинов. О необходимости соблюдения ритуальной чистоты военного лагеря говорится во Вт. 23:9-14.

3. Воины имели титул «народ Божий» (Суд. 20:2)²⁷.

4. Войны назывались «войнами Господними» (Чис. 21:14; 1 Цар. 18:17) Враги были «врагами Божьими» (Суд. 5:31). Сам Господь вел войска в бой, шествуя впереди них (Суд. 4:14; Вт. 20:4)²⁸.

5. Победа была победой Божьей. Герхард ван Рад подчеркивает, что повествователь намеренно приписывает главную заслугу в победе Яхве, при этом не исключая необходимость активного участия сынов Израиля²⁹.

6. Вера в победу является одной из главных составляющих ее частей. Воин со слабой верой должен быть удален из рядов армии Израиля, потому что он представляет опасность для всей военной кампании".

7. Херем (заклятие или заклятое) был, по мнению Герхарда, кульминационной точкой и итогом священной войны³¹.

8. Окончание священной войны объявлялось призывом к воинам Израиля вернуться в военный стан: «Все по шатрам своим, Израильтяне!» В тексте Священного Писания мы находим этот призыв в 2 Цар. 20:1 и 3 Цар. 12:16.

Все перечисленные выше признаки священной войны не всегда встречались в полном объеме, и скорее всего ни одна из них не была похожа на другую как две капли воды. Да и их ведение было ограничено историческим периодом, представленным в основном в книге Судей. С приходом монархии на смену священным войнам пришли войны, ведущиеся царями с помощью профессиональных специально обученных воинов³².

²⁶ Rad, Gerhard von, *Holy War in Ancient Israel*, (ET by Marva J. Dawn), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 41.

²⁷ Ibid., p. 41.

²⁸ Ibid., p. 44.

²⁹ Ibid., p. 49.

³⁰ Ibid., p. 4b.

³¹ Ibid., p. 49.

³² Winn, *Ain't Gonna Study War...*, p. 55.

Аналогия с Древним Востоком

Ряд исследователей, среди них Албректсон, пришли к выводу о том, что Божественное участие в истории народа Израиля не является уникальным явлением³³. Это подтверждается, по их мнению, многочисленными письменными источниками. Например, Албректсон упоминает месопотамского бога Енлиля, чья «могущественная сила была обращена против врагов его страны»³⁴. Одна из дошедших до нас древних надписей гласит:

*Настанет день,
Енлиль призовет их к ответу за зло,
Они в ожидании
Ярости сердца его пребывают.
Город воинов
Будет уничтожен.
Его дома будут подвергнуты осаде
И сожжены^{1,5}.*

Действительно, между описаниями войн в Ветхом Завете и других странах Древнего Востока много общего. Например, фраза, которую используют цари для подчеркивания своей веры в то, что победа над врагами дана им свыше. Она может быть найдена во многих источниках, относящихся к различным эпохам и странам. В книге Иисуса Навина мы читаем во второй главе 24-м стихе: «И сказали Иисусу: Господь предал всю землю сию в руки наши, и все жители земли в страхе от нас». Аналогичная фраза употребляется в письменах Амарны в Месопотамии.

В первом случае Ташратта, царь Митании, пишет фараону Египта Аменофису III: «Когда враги пришли в мою страну, Тешуб — мой Господь предал их в руки мои и я сразил их».

Во втором случае в настенной надписи Навуходоносора II сказано: «Бесчисленное множество людей, которых Мардук — мой Господь предал в руки мои, я привел под власть Вавилона»³⁵.

Юнгер отметил еще один широко распространенный мотив в завоевательных войнах Древнего Востока и Ветхозаветного периода. Он касается бегства врага, охваченного паникой под воздействием божества. Например, Тутмос III говорит о том, что панику в стане врага вызвал своими действиями бог Амон-Ра³⁷.

³³ As we have seen in the previous chapter the same opinion had Friedrich Schwally who had compared the biblical text with other ancient Near Eastern martial literature. Among modern scholars who share the same view we can mention Weinfeld, Weippert and Young.

³⁴ Ibid., p. 17.

³⁵ Ibid., p. 30.

³⁶ Ibid., p. 38-39.

³⁷ Younger, K. L., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. Sheffield: JSOT Press, 1990.

Наиболее полно эта тема отражена в новейшем исследовании Самуэля Канга в книге «Божественная война в Ветхом Завете и на Древнем Ближнем Востоке». Автор этой книги подводит читателя к выводу о том, что образ Яхве, как воителя, схож с образом божественных воителей, появляющихся в эпоху становления всех империй Древнего Ближнего Востока. Поэтому неудивительно, что Яхве, как божественный воитель, особенно часто встречается в Ветхом Завете в период становления империи Давида³⁸.

Заключение

Подводя итоги нашему исследованию, необходимо отметить, что тема Бога-воителя присутствует на всем протяжении истории избранного Богом народа Израиля. Мы видим, как много места отводится ей в Ветхом Завете. В то же время у нас нет оснований делать вывод о том, что в тот период времени война сама по себе рассматривается хотя бы как неизбежное зло. Наоборот, в древности к ней относятся как к не-что само собой разумеющемуся. Война является просто частью жизни израильского народа, хотя и требует особых приготовлений к ней. В дополнение к сказанному можно отметить, что войны были и, к великому сожалению, остаются и по сей день реальностью проявления сил зла в мире. Изменились только их масштабы и последствия. История многих народов мира, по существу, писалась, как история нескончаемых войн. Только в современный период историки стали обращать внимание и на другие события, происходящие в обществе.

Вывод ряда авторов о том, что Божественное участие в истории народа Израиля не является уникальным явлением, нельзя назвать бесспорным. Да, мы видим, как много общего между войнами, описанными в Ветхом Завете, и войнами, описание которых дано в других источниках того же периода времени в странах Древнего Востока. Но народы, живущие вокруг Израиля, могли подражать и копировать все происходящее в нем.

Один аспект образа Бога-воителя остается неизменным на протяжении всего Ветхого Завета. Этот аспект касается войны как Божьего наказания по отношению к народам вокруг Израиля и к самому израильскому народу, неверному и восстающему против Бога. Но с приходом Иисуса Христа этот аспект уходит в прошлое и прекращает свое существование. Бог примиряется не только с Израилем, но и с человечеством в целом, включая врагов Израиля.

Отвечая на главный вопрос данного исследования, необходимо сказать следующее. На наш взгляд, наиболее приемлемое разрешение противоречия между образом Бога-воителя в Ветхом Завете и учением Иисуса Христа было предложено Мартином Лютером. Человечество не может избежать насилия, потому что оно является одним из фунда-

ментальных принципов земного царства. Однако это не означает того, что христиане должны терпимо относиться к нему и воспринимать войну как допустимое средство разрешения противоречий в обществе. Это также не означает, что концепция Бога-воителя легализует войну, даже если ей присваивают титул «справедливая война»³⁹. Потому что и в этом случае война несет страдания простому народу обеих воюющих сторон. Кроме того, история показывает, что любая так называемая «справедливая война» очень скоро может превратиться в несправедливую.

В заключение хотелось бы привести слова Винна, которые очень близки к настроению автора данной работы. Винн сказал следующее:

«Я полагаю, что эсхатологическая этика призывает нас к тому, чтобы мы жили в сегодняшнем дне так, как будто бы наступило Царствие Иисуса Христа. Жили в чистоте, вере и искренности. Совершали добрые дела втайне. Полагались на Господа во всех своих нуждах. Не судили и постоянно пребывали в молитве, слушая и исполняя волю Божью. Вели жизнь прощения, без оружия и без насилия. Так как Царствие Божие не наступило окончательно, жизнь без оружия, без насилия кажется непрактичной и рискованной. Нас могут назвать глупцами. Но кто сказал, что мстительная жизнь, жизнь с оружием, с насилем более практична и менее рискованная? Можем ли мы терпимо относиться к такой жизни, увидев однажды видение нового мира?»⁴⁰

Я думаю, нет.

Библиография

1. Albrektson, *History and the Gods: An Assay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and in Israel*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1967.
2. Brettler, M. *Images of Yhweh the Warrior in Psalms*, SEMEIA 61,1993, 137.
3. Bright, J. *The Authority of the Old Testament*, Nashville: Abingdon Press, 1967.
4. Craigie, P. C. *The Problem of War in the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
5. Hobbs, T. R. *A Time For War: A Study of Warfare in the Old Testament*. Wilmington: Glazier, 1989.
6. Kang, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

³⁹ Автор не ставит перед собой задачу рассматривать все аспекты этой проблемы. Она может быть предметом отдельного исследования. Он, в частности, не затрагивает вопрос об «оборонительной войне» и праве народа оказывать сопротивление завоевателям. Подобная ситуация не раз возникала в многострадальной истории России, и христиане с оружием в руках вынуждены были отстаивать право на свободное существование своей земной Отчизны.

⁴⁰ Winn, *Ain't Gonna Study War No More...*, p. 202.

7. Lind, M. C. *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottdale: Herald Press, 1980.

8. Miller, P. *God the Warrior: A Problem in biblical Interpretation and Apologetics*, Interpretation JBT 19, 1965.

• 9. Rad, Gerhard von, *Holy War in Ancient Israel*, ET by Marva J. Dawn, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

10. Rowlett, L. L. *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historical Analysis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

11. Smend, R. *Yahweh War and Tribal Confederation: Reflections upon Israel's Earliest History*, ET by Max Gray Rogers, Nashville: Abingdon Press, 1970.

12. Winn, A. C. *Ain't Gonna Study War No More: Biblical Ambiguity and the Abolition of War*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.

13. Younger, K. L., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield: JSOT Press, 1990.

Предание

А.В. Цирульников

Изложенная в Новом Завете изначальная (аутентичная) традиция, повествующая об Иисусе Христе (нормирующая норма), имеет приоритет по сравнению со всей последующей церковной традицией — высказываниями отцов Церкви, пап и определениями соборов (нормированная норма).

Ганс Кюнг

Введение

Представляется очевидным, что ни одна исследовательская работа не может быть просто средоточием определенного количества информации, обособленной от интересов автора или творческого коллектива. У истоков любого исследования лежит конкретная проблема, неясность или дилемма, которая привлекает внимание отдельного индивида или же целой группы людей. В чем же состоит важность данной работы, посвященной динамике развития иудейского и христианского предания в Новом Завете?

Во-первых, среди современных протестантских богословов возрастает интерес к Преданию Церкви. Исследования вопроса формирования канона Нового Завета, истории развития Церкви привели к осознанию того, что Слово Бога не может и никогда не действовало в «вакууме», как обособленный текст, но оно обретает жизнь и выражение посредством Духа, в контексте собраний верующих, которые составляют Христову Церковь¹. С другой стороны, реально оценивая ситуацию в современных протестантских церквях, мы видим, что, несмотря на отрицание важности церковной традиции в своей экклезиологии, протестанты на практике бывают порой связаны собственными традициями даже более, чем те церкви, в которых традиции изначально отведен статус нормативного источника. Порой приходится слышать утверждения, что «мы строим свои церкви на основании Писания», тогда как отсутствует осознание того, что и понимание Писания было также сформировано определенными традициями. Сильной стороной протестантского подхода к преданию, на наш взгляд, является то, что оно понимается как вторичный по отношению к Писанию авторитетный источник и всегда должно сверяться с Писанием. Тем не менее критический анализ предания в свете Писания еще не позволяет установить

¹ J. Van Engen, *Evangelical Dictionary of Theology — Tradition*, ed. Walter A. Elwell, p. 1106.

статус предания и его функцию в жизни Церкви. Необходимо тщательный анализ того, что являлось преданием для христиан в контексте исторического развития Церкви и каков был его статус и функция. И если мы, как протестанты, исповедуем примат Писания, то и в вопросе о предании также должны обратиться к первоисточнику — Новому Завету. Именно Новый Завет должен стать первой и основополагающей ступенью в изучении и определении христианского предания. Интересно, что некоторые из известных католических ученых придерживаются такого же мнения². Определив традицию первых христиан, мы сможем определить *Sitz im leben* современных традиций протестантских церквей, в том числе и догматических.

Во-вторых, находясь в контексте православной культуры, российским протестантам необходимо иметь четкое представление о том, чем является церковное предание, какая существует связь между преданием первых христиан и вероучением современных протестантов. Дело в том, что в православном богословии понятие церковного предания достаточно размыто и неясно. На практике часто происходит так, что богословское содержание термина «предание», сформированное на довольно позднем этапе развития Церкви, неправомерно используется при обсуждении вопроса предания в ранней Церкви. Изучение предания первых христиан позволит отличать аутентичную апостольскую традицию от последующих искажений, обусловленных различными историческими ситуациями, и послужить добрым основанием для братского диалога с представителями православной церкви.

Необходимо отметить, что в цели данной работы не входит общий обзор исторического развития доктрины предания. Сфера наших интересов ограничена тем, как представлены иудейское и христианское предания в корпусе книг канонического Нового Завета. Термины «предание» и «традиция», являющиеся ключевыми в нашем исследовании, употребляются в значении *передать по наследству, передать младшим поколениям; передать (другому)*.

В первой части нашей работы мы исследуем содержание и статус иудейского предания, так как оно оказало большое влияние на христианские общины на раннем этапе их развития. Динамика развития иудейского предания и неоднозначная оценка его как самими иудеями, так и христианами позволяет проследить некоторые закономерности в эволюции устного предания, которые могут послужить хорошим подспорьем в критической оценке развития христианского предания в пост-апостольской Церкви.

² Ср. «Герхард Эбелинг справедливо настаивает на том, что в наши дни разрабатывать догматику, ответственно относящуюся к христианским первоисточкам, можно лишь на основе результатов историко-критического анализа Библии, предоставляемых экзегетикой. Неисторичная догматика, в какие «современные» одежды она бы нирядилась, столь же устарела как и неисторичная экзегетика» — Ганс Кюнг, *Великие Христианские Мыслители*, с. 381.

Во второй части исследования внимание будет уделено непосредственно христианскому преданию. Основываясь на достижениях историко-критического изучения Нового Завета, мы выясним, каков был статус и содержание предания для первых христиан. В рамках этого исследования нам предстоит также ответить на вопрос о том, можно ли отождествить содержание предания ранних христиан с тем материалом, который сегодня составляет корпус книг канонического Нового Завета³.

В заключительной части данной работы помимо общего вывода по проделанному исследованию будут представлены некоторые из возможных перспектив для дальнейшего изучения вопроса предания, с учетом полученных данных.

1. Иудейское предание

1.1. Предание в иудаизме времен Христа

На основании одного только Нового Завета уже можно прийти к выводу, что в иудаизме вопрос предания был спорным. По разным сторонам баррикады оказались две иудейские секты — фарисеи и саддукеи. Первые почитали авторитетом как записанную Тору, так и устное предание. Саддукеи же главным авторитетным источником считали Пятикнижие. Иосиф Флавий, комментируя эту ситуацию, подмечает, что выбор саддукеев пал на Пятикнижие не только по причине его богословского содержания (как иногда принято считать), но также из-за убежденности их в том, что именно письменно зафиксированный источник является авторитетным: «Фарисеи передали народу некоторые установления, полученные от предшествующих поколений, но не записанные в Законах Моисея, по каковой причине они отвергались саддукеями, полагавшими, что только те установления должны считаться действительными, которые записаны (курсив мой. — А.Ц.), а те, которые были получены от предшествующих поколений, не требуют соблюдения»⁴. Сам факт наличия такого отношения к записанному источнику еще не позволяет сделать какие-либо конкретные выводы, но невольно наводит на мысль о том, что с момента письменной фиксации традиции устный «прото-источник» отходит на задний план. Эту же мысль высказывает Валерио Мануччи — выдающийся католический исследователь Библии в своей книге *Библия — Слово Божие*: «Несмотря на то что устное предание было обращено в письменное и по закону

³ Например, Келли, говоря о доктрине предания у Иринея, отмечал, что «своим учением он прежде всего утверждал, что Писание и устное церковное предание фактически идентичны по содержанию и оба являются формами, в которых преподано откровение. Если обращаться к преданию... более надежно, то не потому, что в нем мы находим истины, не раскрытые в Писании, а потому, что в нем однозначно выражена истинная направленность апостольского учения» — J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper and Row, Publishers, 1978, p. 39.

⁴ Иудейские Древности, XIII, x, 6 (297).

уже не могло претендовать на безусловный нормативный авторитет Писания (курсив мой. — А.Ц.), оно и впоследствии продолжало существовать⁵. Можно провести параллель с фиксацией устной пророческой традиции после Вавилонского пленения (550 до н.э.). «Очевидно, многие Писания пророков до пленения: Амоса, Осии, Михея, Исаяи, Захарии, Иеремии, Наума и Аввакума — были собраны в авторитетное собрание во время пленения, когда разрушение и пленение заставили иудейский народ понять, что Сам Бог говорил им через пророков и через них предупреждал Свой народ о грядущих несчастьях. Иудейский народ прекрасно осознавал то положение, в котором он оказался после плена. Лишившись всего, он хотел снова укрепиться в своем древнем наследии и защитить себя от другого несчастья⁶. В этой связи интересно утверждение Р.К. Харрисона о том, что основной задачей устной передачи было распространение материала пророчества территориально, в современной ему обстановке, а не сохранение традиции во времени⁷.

Хотя приверженность фарисеев к устному преданию в протестантской среде часто оценивают негативно, тем не менее, необходимо понять в чем была причина этой приверженности. Как заметил Джеймс Данн, «Фарисеям Тора представлялась более важной, более святой и более непосредственно связанной с жизнью, чем писаное слово как таковое⁸. Другими словами, именно стремление сохранить актуальность Торы, боязнь безвозвратно утратить ее смысл стали причиной создания экзегетической традиции и «традиции отцов» — внебиблейских законов и обычаев, которые, как утверждалось, передавались из поколения в поколение; это учение дополняло письменную Тору и было частью того, что позднее мудрецы назовут «устным законом»; фарисеи считались очень скрупулезными в соблюдении закона и были экспертами в его интерпретации⁹. Надо заметить, что фарисеи не утверждали, что их традиции были даны на Синае, в отличие от таннаев, которые придавали своим внебиблейским традициям, многие из которых они переняли у фарисеев, статус устной Торы, полученной, по их словам, на Синае вместе с письменным законом¹⁰. Таннаи являлись прямыми наследниками фарисеев, но в отличие от них подходили к собиранию и передаче традиций гораздо более систематично. Периодизация «устного закона», предложенная Лоуресом Шиффманом, помогает составить общее представление о том, с кем приходилось иметь дело Иисусу и апостолам:

⁵ Валерио Мануччи, *Библия — Слово Божие*, М., 1996, с. 65.

⁶ Уильям Сэнфорд С. Ла Сор, *Обзор Ветхого Завета*, с. 19, 20. О влиянии военных конфликтов и катастроф на процесс собирания и сохранения традиции смотрите также в «От текста к Традиции», Л. Шиффмана, с. 171, 172; и *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, p. 685.

⁷ Roland Kenneth Harrison, *Introduction to the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan, p. 762.

⁸ *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 102.

⁹ Лоуренс Шиффман, *От текста к Традиции*, с. 104, 174.

¹⁰ *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, p. 811.

Ок. 150 г. до н.э. — ок. 70 н.э. — Фарисеи

Ок. 50 г. н.э. — ок. 200 г. н.э. — Таннаи

Известными представителями первого поколения таннаев (ок. 10 — 90 гг. н.э.) были школы Гиллея и Шаммая. Тот факт, что письменная Тора должна была читаться со свитка, а устная декламироваться устно тайной, обусловливался убеждением таннаев в том, что традиция является подлинной только в том случае, если она была передана тем же путем, каким она была получена на Синае¹¹. В дальнейшем в этой работе мы будем использовать термин «фарисеи» как общий для собственно фарисеев и таннаев.

Желание актуализировать Тору на практике выразилось в расширении Десяти Заповедей до 613, которые должны были регулировать различные жизненные ситуации, не оговоренные в писаной Торе¹². Итак мы видим, что изначальные мотивы были благими. Однако последствия такой инициативы не всегда были положительными, как мы увидим дальше. Необходимо отметить, что фарисеи не рассматривали предание как отдельный источник, авторитетный сам по себе, но только как толкование Торы, открывающее то, что в ней изначально содержалось имплицитно¹³. Лишь гораздо позже, в третьем веке, идея о божественном происхождении и природе устного закона окончательно утвердилась. Об этом свидетельствуют заявления рабби в мицрахах о том, что сам письменный закон сообщает об устной Торе и ее значимости¹⁴. Тем не менее уже ок. 80 н.э. устная Тора развилась в завершенную систему, которая в итоге оттеснила письменную Тору как основной объект изучения и руководства в религиозной жизни на задний план¹⁵. Важным для нашего исследования является момент переноса авторитета письменного источника (Торы) на его толкования (галаху). Это привело к тому, что на практике авторитет толкования («предания старцев» у евангелистов) часто ставился фарисеями выше авторитета Торы¹⁶. Гораздо позднее такой подход будет перенесен в христианские общины, что в итоге приведет к пониманию предания как отдельного источника Божественного Откровения.

Предварительные выводы:

- 1) наличие неоднозначного отношения к устному и письменному преданиям в иудаизме;
- 2) перенос авторитета письменного источника на его истолкование;

¹¹ Лоуренс Шиффман, *От текста к Традиции*, с. 172.

¹² Иоахим Иеремиас, *Богословие Нового Завета*, с. 169.

¹³ R.T. Herford, *The Pharisees, 1924*, Weason, 1962, p. 85. цит. по: Джеймс Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 102.

¹⁴ Лоуренс Шиффман, *От текста к Традиции*, с. 174; также: *A Dictionary of Jesus and the Gospels — Tradition*, p. 741,

¹⁵ Ibid., p. 170.

¹⁶ Joachim Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus*, p. 236.

3) эволюция идеи устного закона, приведшая к его абсолютизации и придания ему статуса божественного как по происхождению, так и по природе авторитетного источника.

1.2. Оценка предания Иисусом

1.2.1. Отношение Иисуса к устному преданию (галахе)

В свете известной нам информации о динамике развития предания в иудаизме чрезвычайно интересным становится узнать, как Иисус относился к ветхозаветному преданию? По мнению Джеймса Данна Иисус не отвергал предание полностью, так как Он регулярно посещал синагогу по субботам (Мк. 1:21, Лк. 4:16; 13:10, также Мф. 23:3)¹⁷. Тем не менее, обсуждая с фарисеями и книжниками непосредственно вопрос традиции, каждый раз Иисус отзывался о ней крайне негативно. Показательными в этом отношении являются два текста — Мк. 7:1-13 и Мф. 15:1-9. В обоих текстах «предание» обозначено существительным женского рода:

ларабооц — *передавать по наследству, передавать младшим поколениям; передавать (другому)*¹⁸*. Сами книжники и фарисеи называют устную традицию г) ларосЗооц тсту преаРухерсов (предание старцев) — Мф. 15:2; Мк. 7:5. Иисус же называет ее параСоавг ябршу (предание ваше) — Мф. 15:3, 6; Мк. 7:9, 13; и даже яарабооц; тагу дУоратwу (предание человеческое). Интересно то, что ап. Павел использует последний термин «предание человеческое» в отношении к ереси, возникшей в колосской церкви¹⁹.

В Мк. 7:1-13 и Мф. 15:1-9 заметно явное противопоставление галахи²⁰ и письменной Торы. Дискуссия, начавшись с замечания по поводу неумытых рук, переросла в вопрос о роли предания старцев²¹. Это несомненно было отражением тех противоречий между фарисеями и саддукеями касательно устного закона, о которых мы говорили выше. Отвечая на вызов, Иисус цитирует из пророка Исаяи 29:13 (Мк. 7:6; Мф. 15:7,8). Согласно цитате из Исаяи, в фарисеях и других иудеях, придерживающихся устного толкования, произошли серьезные, глубинные нарушения в отношениях с Богом — несоответствие внешней религиозности внутреннему содержанию, другими словами, уклон в лицемерие. Даже если согласиться с Робертом Гулишем, который утверждает, что

¹⁷ *Единство и многообразие в Н.З.*, с. 103.

¹⁸ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 615.

¹⁹ Кол. 2:8.

²⁰ О том, что это была именно галаха, свидетельствует употребление глагола таршатеш (ходить), переведенного в синодальной Библии как «поступали». Этот глагол из всех синоптиков появляется только у Марка 7:5, являясь техническим термином, обозначающим галаху, «жить по». — Robert A. Guelich, *Word Biblical Commentary on Mark 1-8:26*, [Word Books, Publisher, Dallas, Texas], p. 366.

²¹ Stephen S. Short, *A New Testament Commentary*, Editors G. C.D. Howley, F.F. Bruce, H.L. Ellison, p. 186.

слово «лицемеры» (инокрагту) не содержит здесь морального оттенка обмана, но указывает на поведение нечестивых людей, бессознательно удаливших себя от Бога своим поведением²², все равно проблема ситуации не снимается. Достаточно посмотреть на Мф. 23:23-26, чтобы увидеть, насколько серьезной проблемой считал Иисус эту раздвоенность, несоответствие внешней формы внутреннему содержанию. В связи с этим интересно высказывание Иоахима Иеремиаса: «Все упреки фарисеям связаны с их притязаниями на то, что благодаря строгому соблюдению заповедей и тому, что они делают больше, чем предписано, они представляют собой истинный Израиль, общину спасаемых»²³. Несомненно, можно много говорить об опасности лицемерия, но в целях нашего исследования важно отметить, что, согласно заявлению Иисуса в Мф. 15:3 и Мк. 7:8, медвежью услугу фарисеям оказала именно их привязанность к устной традиции, а говоря более конкретно — придание устной традиции статуса, равного статусу письменной Торы. Известные ученые-библеисты Концельманн (H. Conzelmann) и Линдемманн (A. Lindemann) высказывают более радикальную точку зрения, утверждая, что Иисус преследовал цель «удалить все добавления, внесенные фарисейскими интерпретациями... таким образом, Иисус не требует «усиления» Торы, но интерпретирует поведение радикально, как волю Бога и упраздняет все реинтерпретации»²⁴.

1.2.2. Отношение Иисуса к письменному преданию — Писаниям Ветхого Завета

В трех синоптических Евангелиях мы видим единодушное свидетельство в пользу того, что Иисус признавал Тору как авторитетный источник, выражающий волю Бога (Мк. 10:17 и далее; Мф. 19:16 и далее; Лк. 18:18-23). Что касается сравнения понимания закона Иисусом и иудеями, то здесь присутствует один уникальный момент: Иисус учит, что существует возможность того, что «серьезное отношение и послушание Закону может стать опасностью для человека»²⁵. Тем не менее Иисус никогда не отвергал иудейских законнических установлений полностью. Например, хотя Иисус время от времени нарушал заповедь о Субботе, Он никогда не призывал к тому, чтобы аннулировать ее соблюдение (Мк. 2:23-28). Здесь нет и намека на компромисс, но Иисус критикует формальный легализм. Подобным же образом это применимо и к церемониальным установлениям: Иисус, например, не отвергает того, что пост может служить способом упражнения в благочестии, но Он выступает против лицемерного проявления личного благочестия

²² Robert A. Guelich, *Word Biblical Commentary on Mark 1-8:26*, Word Books, Publisher, Dallas, Texas, p. 366.

²³ Иоахим Иеремиас, *Богословие Нового Завета*, с. 168.

²⁴ H. Conzelmann, A. Lindemann, *Interpreting the New Testament — An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis*, p. 315.

²⁵ *Ibid.*, p. 315.

публично (Мф. 6:1-4, 5-8). В своих спорах с фарисеями Иисус обвинял их в том, что они не только неправильно понимают, но и нарушают ясные повеления Закона (Мф. 15:1-11; Мк. 7:1-5; Лк. 6:1-5). Чрезвычайно интересным в этом отношении является также то, что Иисус помимо критического отношения к устному закону радикально толковал даже Тору письменную. Например, в Нагорной проповеди Евангелия от Матфея 5:21-22, 27-28 помещены две антитезы, в которых Иисус противопоставляет шестой и седьмой заповеди Декалога свою радикальную интерпретацию Закона. Более того, в Мф. 5:38-42 Иисус отменяет закон возмездия, записанный в Исх. 21:24; Дев. 24:20, Вт. 19:21.

1.2.3. Выводы

1. Итак, мы видим, что Иисус достаточно жестко осуждает приверженность устной традиции, выступая против ее отождествления с божественным Законом.

2. Иисус дал ясно понять, что критерием истинности любого толкования Писания (в частности, Торы) является само Писание, т.е. до тех пор пока устная традиция не противоречит Писанию, она может считаться легитимной.

3. Иисус, не отвергая божественности и нормативности Писания, тем не менее выступает как его интерпретатор.

1.3. Предание и первая община христиан в Иерусалиме

1.3.1. Связь иерусалимской общины с иудаизмом

Книга Деяния Апостолов является основным источником информации о размере и структуре христианской общины в Иерусалиме. Помимо Деяний есть несколько указаний в посланиях ап. Павла. Несомненным является то, что иерусалимская община состояла из иудеохристиан, т.е. из иудеев, которые осознавали себя таковыми, даже став христианами. Среди них были как иудеи-палестинцы, так и иудеи греческой диаспоры (Деян. 6 гл.).

При чтении Деяний создается картина идеальной Церкви: Дух управляет общиной, что приводит к удивительному единству верующих. Они участвуют в совместных трапезах, внешним признаком их любви друг к другу является то, что у них было все общее (Деян. 2:44). Сам Господь был гарантом роста Церкви (Деян. 2:47).

Подобные отношения внутри общины были свойственны иудаизму того времени, о чем свидетельствуют дошедшие до нас описания ессейских общин Кумрана. Отголоски такого «коммунизма» мы находим также у пифагорейцев. Возможно, эта модель общины была заимствована христианами именно из иудаизма, что лишний раз свидетельствует о наличии устойчивой связи между ними²⁶. В пользу последнего утверждения говорит также то, что из четырех наиболее распростра-

²⁶ Ср.: Ристо Санатала, *Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников*, «Библия для всех», 1997, с. 43.

ненных в современной библеистике точек зрения на значение слова «эклт.т[е]па две теории связывают его с ветхозаветными концепциями»:

1. Модель Церкви показана в Ветхом Завете и выражена словом «Пр (собрание людей) — Вт. 31:30. Церковь, таким образом, понята как возрождение синайской общины — Деян. 7:38²⁸.

2. Эквивалентом *εκκλησια* является КГИУЭЗ (обозначающее синагогу). Согласно этой теории, христиане организовали свою собственную синагогу внутри иудаизма²¹.

Показательным также является посещение первыми христианами иерусалимского храма (Деян. 2:46) и то, что ап. Петр, один из трех столпов иерусалимской церкви (Гал. 1:18), после своего обращения не перестал соблюдать закон о кошерной пище (Деян. 10:14).

Итак, первые христиане, как мы выяснили, продолжали осознавать себя частью израильского общества как по национальной, так и по религиозной принадлежности. Несомненно, между ними и не признавшими Иисуса Христа иудеями были существенные различия, но нас как раз больше интересует сходство между ними, чем отличия. Насколько первые иудео-христиане были привержены традициям иудаизма? Были ли они более «ортодоксальны» в отношении соблюдения Закона, чем их Учитель?

1.3.2. Отношение первых иерусалимских христиан к преданию

Несколько текстов в Новом Завете красноречиво свидетельствуют о том, что позиция первых последователей Христа в Иерусалиме по отношению к устной Торе была гораздо более консервативной, чем у самого Иисуса:

1. Деян. 11:2-3 — иерусалимская община возмущена тем, что апостол Петр разделил трапезу с языческим офицером Корнилием, нарушив установления устного закона о ритуальной чистоте.

2. Подобная ситуация произошла в Антиохии, когда ап. Петр после появления там иудео-христиан из Иерусалима перестал есть вместе с язычниками — Гал. 2:12. Этот уникальный случай показывает, что благоговение перед преданием (галахой) было выше апостольского авторитета Петра (по крайней мере, так, по-видимому, считал Петр, не решившийся открыто выразить свое отношение к язычникам в присутствии «ортодоксов» из Иерусалима). Некоторые ученые утверждают, что в иерусалимской общине взгляды ап. Петра считались слишком либеральными³⁰.

²⁷ H. Conzelmann, A. Lindemann, *Interpreting the New Testament — An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis*, p. 345.

²⁵ Gerald F. Hawthorne, *Word Biblical Commentary — Philipians*, p. 134.

²⁹ George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, [William B. Eerdmans Publishing Co. — Grand Rapids, Michigan], p. 386.

³⁰ Floyd V. Filson, *A New Testament History*, The Westminster Press, Philadelphia, p. 301, see also: F.F. Bruce, *Peter, Stephen, James & John — Studies in Non-Pauline Christianity*, p. 99.

3. Деян. 21:20-26 — большая часть верующих в Иерусалиме является «ревнителями закона»³¹. Более того, ситуация, описанная в этих стихах, настолько серьезна, что Павла буквально принуждают идти на компромисс (21:23,24).

Здесь находится ключ к разгадке феномена уверования многих фарисеев: по сути, они не видели разницы между иудаизмом³² и христианством, но просто восприняли христианскую весть о том, что Мессия уже пришел. Другими словами, для уверовавших фарисеев христианство означало не прекращение иудаизма, но его исполнение, начало обещанного пророками эсхатологического Израиля. «Скорее всего, именно эта верность Торе и соблюдение как писаной, так и устной ее частей побудили фарисеев сменить свое решительное противостояние Иисусу на значительно более терпимое отношение к деятельности Его последователей (Деян. 5:33-39) и привлекло многих фарисеев в новую секту, причем они по-прежнему оставались фарисеями (Деян. 15:5; 21:20)»³³.

Итак, мы видим, что отношение первых христиан к устному преданию было весьма консервативно. Они продолжали считать его неотъемлемой частью и авторитетным руководством практического благочестия. Подход иерусалимской общины христиан к интерпретации Закона был неизмеримо далек от радикализма Иисуса и был более близок к фарисейскому ригоризму (Деян. 15:1,5; 21:20-24).

1.3.3. Выводы

1. Итак, мы видим, что на раннем этапе развития христианства отношение к устному и письменному преданию оставалось статичным и претерпело лишь незначительные изменения по сравнению с иудаизмом.

2. Радикальное толкование Иисусом письменной Торы и критическое отношение к устной не были поняты первыми христианами как сигнал к переосмыслению своей старой традиции.

3. Истина не была понята как нечто, отличающееся от традиции, т.е. в сознании иерусалимской общины превалировала следующая формула: «часть традиции — значит, истина».

Насколько или до какого предела верность традиции является положительной? Можно ли подход иерусалимской общины считать моделью для современного христианства? Следующие наблюдения призваны помочь найти ответ на эти вопросы.

1. На основании свидетельств Нового Завета представляется очевидным, что приверженность первых христиан старым традициям иу-

³¹ Греческое слово *вонос*, может обозначать в данном тексте как Моисеев Закон, так и иудейское предание и может быть переведено как «иудейская религия» — Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 542.

³² Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 542.

³³ Джеймс Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 104.

даизма, а именно благоговейное отношение к галахе и ригористское понимание Закона, стала источником конфликта внутри христианства, как только оно вышло за пределы Палестины (Деян. 15:1-5; Гал. 2:4-5, 12-13, 4:8-10, 5:2-4, 6:12-14; Рим. 14:1-5; Флп. 3:2; Кол. 2:16-17, 20-22)³⁴. Неспособность выразить суть христианства в новых условиях (при столкновении с греческим мировоззрением обращенных в христианство из язычников) была обусловлена крайней приверженностью первых христиан иудейской традиции понимания и толкования священного Писания³⁵.

2. Однако уже во II веке отношение к иудео-христианству становится подчеркнуто негативным. После того как решение дилеммы благодати и Закона, предложенное ап. Павлом, было воспринято большинством христианских церквей, тем не менее существовали группы иудео-христиан, которые так и не оставили своей приверженности Закону³⁶.

Иустин Мученик сообщает нам о том, что ему были известны иудео-христиане, соблюдающие Закон, но не принуждающие к этому других христиан. Также он упоминает, что другие иудео-христиане заставляют верующих из язычников жить по Закону³⁷. Ириней Лионский в своей работе «Против Ересей» пишет, что эбиониты³⁸ продолжают следовать иудейским обычаям, совершают обрезание, «так что поклоняются Иерусалиму, будто бы он был домом Божиим»³⁹.

Итак, мы видим, что один из ярких признаков «ортодоксии» иерусалимской общины — *приверженность Закону*, во втором веке становится признаком ереси. Оба вышеприведенных примера показывают, что жесткое следование традиции не жизнеспособно и не может служить критерием ортодоксальности, так как если бы церковь первых христиан была критерием правильной веры, эбионитство с полным правом можно было отнести к учению, находящемуся внутри круга ортодоксии. Однако эбионитство было отвергнуто, так как оно являлось

³⁴ Проблема в колосской церкви была не чисто иудейского происхождения, но крылась в синкретическом иудейско-эллинистическом учении — о. Бернардо Антонини, *Экзегесис книг Нового Завета*, М., 1995, с. 60; см. также Дональд Гатри, *Введение в Новый Завет*, Библийская кафедра, 1996, с. 434 и дал.

³⁵ В данном случае не имеется в виду, что для иудеев Писание было приоритетным, но то, что традиция его толкования, как мы уже заметили ранее, обладала равным с Писанием авторитетом, а в практической жизни даже занимала главенствующее положение.

³⁶ Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought —from the Beginnings to the Council of Chalcedon*, Abingdon Press, Nashville, p. 122.

³⁷ Иустин, *Диалог с Трифоном иудеем*, с. 47.

³⁸ Термин «эбиониты» первый раз появляется у Иринея — *Против Ересей* \2d.2. Этимологически это слово ведет свое происхождение от древнееврейского слова, обозначающего «бедный» — Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought —from the Beginnings to the Council of Chalcedon*, p. 123.

³⁹ Ириней Лионский — *Творения, Против Ересей* 1.26.2. Изд-во Паломник, Благовест, 1996.

застывшей формой раннего христианства, бывшего по сути иудейским мессианским движением, как мы отмечали раньше. В отличие от развивающегося догматически христианства, эбионитство остановилось в своем развитии. Как отмечает Шоупс (Schoeps): «Своим развитием кафолическая церковь обязана задержке парусии; однако эбионитские общины, происходящие от первоначальной иерусалимской церкви, не смогли пережить этого бессмысленного факта: они умышленно препятствовали развитию своей христологии, оставаясь на стадии ожидания Сына Человеческого»⁴⁰.

В этой главе мы нарушили хронологическую последовательность, перескочив с середины I века в середину II. Тем не менее это позволило нам увидеть большие изменения, произошедшие в понимании христианами иудейской традиции. Каким образом произошел сдвиг парадигмы? Кто предложил точку зрения, альтернативную позиции иерусалимской общины? На эти вопросы нам предстоит ответить в следующей главе.

1.4. Апостол Павел и предание

1.4.1. Отношение ап. Павла к раввинистическому преданию

1.4.1.1. Апостол Павел — фарисей

Гал. 1:14: *коя яроекоятоу ев тта Тоиба'Сорта ияер лолАотк; awr]ллкгштад ев тта уев?i рои, періаоохерсоq сдхити unархтов храв яатрдапу рои параСоаесов* («и преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» — синодальный перевод).

— *Ю"у5аТаро<5 — Иудаизм = образ жизни и верований иудеев*⁴¹. Существовавшее *Юиба'торос*; во всем Новом Завете встречается только в послании к Галатам 1:13, 14. По мнению некоторых ученых, оно могло возникнуть в среде язычников⁴² как презрительное название для иудеев (подобно этому верующих во Христа называли христианами — *Хріставог*)⁴³. Однако, при изучении книг Маккавеев⁴⁴, можно выяснить, что этот термин характеризует жизнь иудеев, противопоставляя ее эллинизму Селевкидов, и служит для иудеев почетным титулом.

— *ярокоятш — двигаться вперед, преуспевать, продвижение в чем-либо плохом или хорошем*⁴⁵. Этимологически это слово ведет свое происхождение от мореходного термина, обозначающего «продвигаться

⁴⁰ Schoeps, *Jewish Christianity*, p. 65.

⁴¹ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 379.

⁴² В данном контексте «язычник» обозначает любого «не иудея».

⁴³ Richard N. Longenecker, *Word Biblical Commentary — Galatians*, Word Books, Publisher — Dallas Texas, p. 27.

⁴⁴ 2 Макк. 2:21; 8:1; 14:38; 4 Макк. 4:26.

⁴⁵ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 707.

вперед, несмотря на сильный ветер»⁴. Позже это слово стало обозначать в философских и религиозных произведениях эллинистического мира «процесс морального и духовного развития» в индивиде⁴⁷. Иосиф Флавий при помощи этого глагола описывает свой «большой прогресс в образовании»⁴⁸. Евангелист Лука использует это слово для описания процесса развития Иисуса в детском возрасте: «Κσα Τησαϊς; τσεοκοατεу еу тг) егафюс кои fr\uaа кои дорт пара 8εга кои ауврсоао» («Иисус рос и вместе с годами возрастали Его мудрость и любовь, которую Он сни-скал у Бога и людей»⁴⁹). В посланиях Павла этот глагол встречается восемь раз (Рим. 13:12; Гал. 1:14; Флм. 1:12, 25; 1 Тим. 4:15; 2 Тим. 2:16; 3:9, 13). Употребление имперфектной формы в четырнадцатом стихе первой главы послания к Галатам указывает на продолжающийся процесс развития в прошлом, а этимология, собственное значение слова и его употребление характеризуют этот процесс как отличающийся высокой интенсивностью.

— *C,r\X(iyn\q, ox* («ревнитель» — в синодальном переводе) — (1) *человек, имеющий сильное эмоциональное побуждение к действию, усердный, страстно желающий* (Тит. 2:14); (2) *иудей, рьяный последователь Моисеева Закона* (Деян. 22:3); (3) *член фанатичной, патриотической партии в Палестине, желающей независимости от Римского правления* (Лк. 6:15)⁵⁰. Трудность заключается в том, чтобы установить в каком из этих трех значений Павел употребляет *C,r\XbJXr\q* в Гал. 1:14. Лайтфут (Lightfoot) считает, что Павел говорит в этом стихе о своей принадлежности к экстремистской части фарисейской партии, которая позже образует движение зилотов". Ф.Ф. Брюс (F.F. Bruce) придерживается противоположной точки зрения, утверждая, что *^г)ля>тг)9* в данном контексте лучше рассматривать в общем смысле «ревностный, усердный», так как более специфичное значение «зилот» употребляется относительно редко: Лк. 6:15 и Деян. 1:13, а также Мф. 10:4 и Мк. 3:18, где оно используется в форме транслитерации арамейского МЮр⁵² («кананит» — зилот), тогда как во всех остальных случаях в Новом Завете оно используется в общем смысле: Деян. 21:20; Деян. 22:3; 1 Кор. 14:12; Тит. 2:14; 1 Пет. 3:13⁵³. Такого же мнения придерживается Стампф, говоря, что Павел отождествляет себя с ревностными иудеями, проти-

⁴ Richard N. Longenecker, *Word Biblical Commentary — Galatians*, p. 29.

⁴⁷ G. Stahlin, «_____» [TDNT — 6:704-7].

⁴⁸ Josephus, *Life* 8.

⁴⁹ Цит. по: *Евангелист Лука — Радостная Весть и Деяния Апостолов*, перевод В.Н. Кузнецовой, М., 1998.

⁵⁰ *Eriberg Lexicon*, электронная версия.

⁵¹ *Galatians*, p. 81—82.

⁵² Stumpff, *TDNT*, v.II, p. 887.

⁵³ F.F. Bruce, *New International Greek Testament Commentary — Commentary on Galatians*, p. 91.

встоящими проповеди Евангелия⁵⁴. Так же мыслит и Рональд Фанг, трактующий $\text{^}(\text{Г})\text{л.}(\text{ОТГ})\text{с}$; как сильную личную заинтересованность в исполнении законов предков, которая служила вдохновением и способом выражения возрастания Павла в иудейской религии⁵⁵. Итак, наиболее приемлемым представляется трактовать $\text{С}^{\wedge}\text{Хозтц}$, в Гал. 1:14 в общем смысле, как «ревностно исполняющий»⁵⁶.

— $\text{ш}^{\vee}\text{ пахр}i\text{Кгав рои гсараСоесов}$ — «отеческих моих преданий». Скорее всего, здесь не имеется в виду иудейская традиция в общем, как устная, так и письменная, но предания фарисейской партии, к которой раньше принадлежал Павел (Деян. 22:3; 23:6; 26:5; Флм. 3:5). Ричард Лонгенкер (Richard Longenecker) предлагает следующие толкования этой фразы:

1) учение и практика, разработанные в фарисейских школах иудаизма Второго храма, которые позже были кодифицированы в Мишне⁵⁷, Палестинской и Вавилонской Гемарах⁵⁸, мидрашах⁵⁹ и множестве отдельных галахических и аггадических собраний учений раввинов;

2) интерпретации народного происхождения, которые появились в синагогах во времена ап. Павла, о чем свидетельствуют сохранившиеся до наших дней Таргумы⁶⁰.

Некоторые ученые подчеркивают разницу между тсатршо^{\wedge} , $\text{пахр}i\text{оq}$ и $\text{гагр}i\text{КОс}$; употребленном в Гал. 1:14. Если первые два обозначают чаще общую национальную традицию законов, установлений, обычаев, то последнее подразумевает конкретную семейную традицию «дома отца». Шренк (Schrenk) подчеркивает, что местоимение рог в Гал. 1:14 подтверждает, что здесь речь идет о религиозном наследии, которое ап. Павел воспринял непосредственно от своего отца, который был

⁵⁴ Stumpff, *TDNT* 2:887; see also: Frederic Rendal, *The Expositor's Greek Testament, volume three*, p. 154.

⁵⁵ Ronald Y.K. Fung, *The New International Commentary on the New Testament — The Epistle to the Galatians*, p. 57.

⁵⁶ См. также использование существительного $\text{^}(\text{Г})\text{л}o\text{с}$; (*ревнитель* в С.П.) в Рим. 10:2.

⁵⁷ «Мишна — основополагающая и самая древняя часть Талмуда, канонизированный в начале III в. н.э. свод основных религиозных и гражданских законов Галахи, представленных в 63 трактатах» — Иоахим Иеремиас, *Богословие Нового Завета — Провозвестие Иисуса*, с. 362.

⁵⁸ «Гемара — свод дискуссий, комментариев и постановлений амораев относительно законов Мишны и вопросов их практического применения. Гемара вместе с Мишной составляют Талмуд. Имеются две версии Гемары: иерусалимская и вавилонская — и соответственно два Талмуда: иерусалимский и вавилонский» — там же, с. 360.

⁵⁹ «Мидраш — общее название сборников и комментариев, проповедей и аггад, относящихся к различным книгам Библии. В более узком значении — отдельное произведение этого жанра» — там же, с. 362.

⁶⁰ «Таргум — перевод Ветхого Завета на арамейский язык (местами значительно отступающий от оригинала). Основные версии: Таргум Онкелос, Таргум Иерушалми I (или Псевдо-Ионафан)» — там же, с. 364.

⁶¹ R.C.H. Lenski, *Interpretation of Galatians, Ephesians, Philippians*, p. 53; Schrenk, *TDNT vol.V*, p. 1015, 1022; А.П. Лопухин, *Толковая Библия, или Комментарий на все книги Ветхого и Нового Завета*, том восьмой, с. 191.

фарисеем⁶². Таким образом, под «отеческими традициями» здесь понимается та самая «стена» из 613 заповедей, которую раввины воздвигли вокруг Закона. Делом фарисейской партии было «поддерживать эти заповеди любой ценой»⁶³.

В послании к Филиппийцам 3:5 Павел говорит, что в отношении к Закону он — фарисей (нужно отметить, что из 99 случаев употребления существительного «фарисей» в Новом Завете это единственное место, где оно встречается помимо Евангелий и Деяний Апостолов)⁶⁴. Таким образом, он подчеркивает особое отношение к Закону, которое было присуще фарисеям. Как мы уже рассматривали выше, оно заключалось в тщательном изучении Закона и его истолковании с целью актуализации в конкретных практических ситуациях. Другими словами, даже если бы Павел в этом стихе имел в виду письменную Тору, то речь по большей части все равно бы шла о фарисейских традициях ее толкования. Интересно сходство между Гал. 1:13-14 и Флм. 3:5-6. В обоих текстах видна связь между приверженностью Павла к иудейскому преданию и его преследованием Церкви. Параллелизм в послании к Галатам 1:13, 14 наглядно демонстрирует эту зависимость:

йерРолг у чрезмерно	еSicoKov преследовал я	гпv церковь	εΚΚΛΗCΙΑC отеческих	Geou Бога
ерштотерах; намного больше	ἡΧαριστιC, υπαρχοC будучи ревностным	πιστι в	πατριCτων отеческих	ροισαραCοαειοιν моих традициях.

Итак, по собственному утверждению апостола Павла, до своего уверования во Христа он был страстным приверженцем фарисейского почитания Закона и устной традиции (сараCοου;). Более того, эта приверженность составляла предмет его особой гордости". Также из утверждений ап. Павла видно, что причину своей ненависти к первым христианам он видел в чрезмерно усердном соблюдении фарисейской традиции. В этой связи вспоминаются конфликты Иисуса с фарисеями по поводу соблюдения преданий последних, которые достигают своего пика в Мф. 23:13: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное перед людьми: вы и сами не входите, и входящим не даете войти»⁶⁵.

⁶² Schrenk, *TDNT vol.V*, p. 1022.

⁶³ R. C. H. Lenski, *Interpretation of Galatians, Ephesians, Philippians*, p. 53.

⁶⁴ В синодальном переводе это место звучит так «...по учению — фарисей», что является не совсем корректным переводом, так как в оригинальном греческом тексте стоит ката voc-ov («согласно закону» или «что касается закона» — см. Gerald F. Hawthorne, *Word Biblical Commentary — Philippians*; см. также Gordon D. Fee, *The New International Commentary on the New Testament — Paul's letter to the Philippians*).

⁶⁵ Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 690.

⁶⁶ Цитата сделана по переводу епископа Кассиана, РБО, 1996.

1.4.1.2. *Иудейское предание и ап. Павел после своего уверования во Христа*

В книге Деяния Апостолов мы находим наиболее полную презентацию личности апостола Павла. Благодаря Луке мы узнаем, как Павел становится одним из последователей Иисуса Христа (Деян. 9). Драматичное обращение Павла в ненавистную для него прежде веру становится своеобразной разделительной чертой в его жизни. В дальнейшем в своих посланиях апостол будет часто апеллировать к «встрече на пути в Дамаск», чтобы подчеркнуть произошедшую в его жизни кардинальную перемену (1 Кор. 15:8⁷). Как нам уже известно, до своего обращения Павел был чрезвычайно ревностным фарисеем. Подобными ему были и верующие — христиане из иерусалимской общины, которые, однако, и после обращения не спешили расстаться со своей приверженностью к иудейскому преданию. Интересно, какую позицию по отношению к фарисейской традиции занял Павел после уверования во Христа? Частично ответ на это можно найти в тексте Гал. 1:13-14, который мы уже рассмотрели выше, так как Павел намеренно указывает там на связь между его прежними ненавистью к христианам и приверженностью к фарисейским традициям. Однако гораздо более красноречивым является текст Гал. 4:9: «*vuv se uvovheq 8eov, uaAAov 8e YvwoSevheq Ыпо Оеои, нис, ёяштрефеге ТiaAiv hti та aaBevг*» кеа ятсо^а оhoixeia oiq *7iaAiv avwOev SouAeueiv беАсте*» («но теперь, когда вы узнали Бога, вернее сказать, когда Бог узнал вас, неужели вы снова хотите вернуться к этим бессильным и жалким стихиям, обратно к ним в рабство»)⁶⁸. Для дальнейшего рассуждения необходимо отметить, что существительное *оhoixeia*, переведенное как «стихии», понимается нами как имеющее значение *рудиментарные принципы морали и религии и в данном контексте относящиеся к иудаистскому легализму*. Аргументация в поддержку этой точки зрения хорошо представлена у Рональда Фунга в его комментарии на послание к Галатам⁶⁹.

Лексико-семантический анализ этого стиха наиболее полно раскрывает отношение Павла-христианина к иудейскому преданию (в данном случае под преданием подразумевается и письменная Тора):

— *ётплотЕфсо* — *поворачиваться, возвращаться*, является техническим термином, обозначающим или религиозное обращение (изменение) — 1 Фес. 1:9; Лк. 1:16; Деян. 3:19, 9:35; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18,20; или религиозное отступничество — 2 Пет. 2:21-22; Гал. 4:9⁷⁰.

⁶⁷ Millard J. Erickson, *Readings in Christian Theology, vol. 1 — The Living God*, Baker Book House, p. 31.

⁶⁸ Цит. по: *Письма апостола Павла*, перевод В.Н. Кузнецовой.

⁶⁹ Ronald Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, p. 190-192; see also: Bruce M. Metzger, *The New Testament, its background, growth, and content*, p. 222; Herman Ridderbos, *Paul — an Outline of His Theology*, p. 162; Richard N. Longenecker, *Galatians — Word Biblical Commentary*, p. 180.

⁷⁰ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 301.

— сгавгурс; — *больной, слабый, немощный, хилый, жалкий*, это прилагательное, будучи определением *οχοιχεια*, явно не является комплиментом соблюдению иудейского предания⁷¹.

— *τρα)%ος*; — *жалкий, нищенский, бессильный*⁷².

Глаголы *σουα.ειουο* (служить) и *εελ.ц* (желать, хотеть) употреблены в настоящем времени, что указывает на продолжающийся процесс. Наречие *δνσοВев* (снова, сначала) в паре с *παΧiv* (снова, еще раз) подчеркивает, что, переходя к соблюдению иудейского предания, христиане из язычников возвращаются к дохристианскому уровню, сравнимому с их прежним языческим поклонением. Павел здесь не имеет в виду, что язычество и Моисеев Закон находятся на одном уровне, но что «и то и другое подпадают под общий для них суд, будучи рассмотрены с перспективы пребывания «во Христе», и находятся под одним и тем же осуждением, когда ставятся выше почитания Христа»⁷³. Итак, мы видим, что Павел достаточно резко осуждает иудейское предание как норму жизни (конечно, в конкретной ситуации Галатийской церкви проблема почитания иудейского предания была гораздо глубже вопросов этики и церемониальной чистоты, так как иудействующие рассматривали его как необходимое условие спасения. Этим отчасти можно объяснить резкость Павла, но тем не менее категоричный тон стиха не оставляет сомнений относительно отношения апостола к своему прежнему «наследию», т.е. иудейскому преданию). Другим текстом, подтверждающим отрицательное отношение Павла к синкретизму христианства с фарисейским иудаизмом, является Кол. 2:21-23. Нужно отметить, что приведенные выше два текста — Гал. 4:9 и Кол. 2:21-23 — имеют одну особенность: Павел порицает в увлечении иудейским преданием именно христиан из язычников. В отношении к христианам из евреев, касательно этого вопроса у Павла существует несколько иное мнение — Рим. 14, 1 Кор. 8. Апостол рассматривает приверженность христианина из евреев иудейскому преданию как слабость, «немощь веры» — Рим. 14:1; 1 Кор. 8:11. Для самого же Павла эти предания не имели значения — 1 Кор. 8:8; Гал. 6:15. Именно свободное отношение к иудейскому преданию, переоценка его в свете встречи со Христом и последующего за ней нового понимания праведности перед Богом, позволяли Павлу в обществе иудеев — ревнителей предания вести себя на их уровне, т.е. следовать принятым традициям, оставаясь в то же время свободным от обязательности постоянного их соблюдения (Деян. 21:23-26; 1 Кор. 8:9-13; 1 Кор. 9:19-22).

⁷¹ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 115.

⁷² Ibid., p. 728.

⁷³ Richard N. Longenecker, *Galatians — Word Biblical Commentary*, p. 181.

1.4.1.3. Выводы

1. Мы видим, что первым, кто наиболее систематично определил границы разделяющие иудейское предание и христианскую веру, был апостол Павел. Оставляя для немощных в вере возможность продолжать соблюдать иудейское предание, Павел тем не менее восставал против навязывания его в какой бы то ни было форме. Согласно Павлу, «вера во Христа не может и не должна зависеть от соблюдения определенной традиции»⁷⁴.

2. Павел, как отмечает Фердинанд Христиан Баур, в противовес иудаизму — религии Закона, определяет христианство, как религию Духа⁷⁵.

3. Павел отказывается от формулы первых иудео-христиан: «часть традиции — • следовательно, истина».

2. Христианское предание

2.1. Определение предания первых христиан

До сих пор, говоря о предании, мы подразумевали иудейскую традицию почитания и толкования Закона. Мы выяснили, что христианство довольно рано разделилось на два лагеря: с одной стороны, иудео-христиане иерусалимской общины, которые продолжали придерживаться иудейского предания, с другой — христиане из язычников, которые отказались воспринимать христианство через призму иудаизма⁷⁶. Тем не менее в Новом Завете мы встречаем свидетельства о том, что у христиан из язычников и в смешанных общинах существовало понятие предания (особенно это заметно в павловских посланиях). Что это было за предание? Каково было его содержание и статус? На эти вопросы нам предстоит ответить в данном разделе нашего исследования.

2.1.1. Связь между откровением и традицией

Если апостольская весть состояла из провозглашения исторических фактов смерти и воскресения Иисуса Христа и об их искупительном значении и если апостолы являются посредниками откровения, то нетрудно прийти к выводу, что именно значение этих событий и является откровением, а не сами события. Следующим логическим шагом будет заключение о том, что откровение содержалось не в исторических событиях, но в акте проповеди Евангелия⁷⁷, т.е. только во время возвещения Слова Бог встречается с человеком и открывается ему.

⁷⁴ Джеймс Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 105.

⁷⁵ Ferdinand Christian Baur, *Hebraists, Hellenists, and Catholics*, p. 283. in *The Writings of St. Paul*, edited by Wayne A. Meeks.

⁷⁶ Джеймс Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 295.

⁷⁷ Под Евангелием здесь понимается содержание христианской проповеди о спасении, а не особый жанр христианской литературы; см.: Сергей Лезов, *Попытка понимания — История и герменевтика в изучении Нового Завета*, с. 367—369.

К такому выводу пришли богословы-экзистенциалисты, такие например, как Рудольф Бультманн, для которого «керигма» стала скорее теологической, нежели исторической величиной⁷⁸. С этой точки зрения откровение не является раскрытием истин о Боге, передачей знания, но встречей с Богом, которая происходит во время возвещения Слова. Подтверждение этой позиции можно найти в некоторых выражениях ап. Павла, согласно которым кажется, что именно в проповеди (ктриуихх) и Евангелии (еиаууе^юу) проявляется откровение, а не в прошедших событиях. Например, в Рим. 14:24-26 Евангелие и керигма Иисуса Христа приравниваются к откровению тайны, раньше державшейся в секрете в течении долгого времени, а теперь открытой всем людям. Также в Рим. 1:16 Павел утверждает, что Евангелие само по себе является силой Бога, обладающей способностью привести человека ко спасению. В послании к Ефессянам 6:19 Евангелие представлено как «тайна», которая должна быть возвещена людям. Евангелие имеет божественное происхождение⁷⁹ и, более того, является действием Бога, направленным на пользу человечеству. Как отмечает Фридрих Баумгертель (Friedrich Baumgartel): «Евангелие не просто свидетельствует об историческом событии, так как то, о чем оно говорит, а именно воскресение и вознесение, находятся вне компетенции исторического суждения и трансцендентны по отношению к истории; Евангелие не просто свидетельствует об истории спасения, оно само по себе и есть история спасения; оно врывается в жизнь человека, меняет ее и создает общины; оно не может быть понято всеми (2 Кор. 4:3), в нем проявляется Божье откровение»⁸⁰. Таким образом, Рудольф Бультманн был определенно прав, подчеркивая экзистенциальный характер Евангелия.

Тем не менее нельзя ограничивать керигму и Евангелие одним только актом проповеди, так как они обозначают и содержание этой проповеди. Намерение Бога спасти людей через «юродство проповеди» (1 Кор. 1:21) относится не только к действию возвещения, но и содержанию, т.е. к тому, что возвещается⁸¹. Этим содержанием является вест об «Иисусе Христе распятом» — 1 Кор. 1:23;2:2 — событие в истории, которое неуместно всем, кроме верующих во Христа (1 Кор. 1:23-24). Евангелие, таким образом, включает в себя возвещение фактов, имевших место в истории: смерть Иисуса Христа, Его воскресение и явление ученикам (1 Кор. 15:3 и дал.). Здесь присутствует определенная двойственность: Евангелие является историческим событием и в тоже время оно есть событие, которое необходимо правильно понять, осознать

⁷⁸ Сергей Лезов, *Попытка понимания — История и герменевтика в изучении Нового Завета*, с. 368.

⁷⁹ Рим. 1:1 — еи еиаууеЛюу 9ЕОВ» И 1 Фес. 2:2 — то ЕДууеХиов тои Осои — являются субъектным генетивом.

⁸⁰ Friedrich, *TDNT* 2:731.

⁸¹ Friedrich, *TDNT* 3:716; Gordon D. Fee, *NICNT — The First Epistle to the Corinthians*, p. 73.

послание, в нем заключающееся, — *Христос умер за наши грехи*⁸¹. Необходимо интерпретировать исторические факты, чтобы понять их значение: искупительное действие Бога — смерть Иисуса Христа на кресте. В Евангелии это искупительное событие провозглашается.

Существует динамическая преемственность между событием и провозглашением события, так как само провозглашение является частью события. Отдельно от провозглашения, обозначенного в Н.З. терминами *εὐαγγέλιον* и *κρῆρυγος*, невозможно уяснить истинное значение событий в истории как искупительных действий Бога, они остаются простыми событиями прошлого, находящимися далеко от реалий сегодняшнего дня. Однако в провозглашении события прошлого оживают в настоящем. Именно поэтому ап. Павел утверждает, что Евангелие само по себе является спасительной силой Бога. Подобным же образом мыслит и Герман Риддербос (Herman Ridderbos) в своей книге *Paul — an outline of his theology* говоря, что вера во Христа, помимо личного отношения со Христом, «в своей сущности всегда определяется связью с Евангелием в его конкретном искупительном содержании; это вера в того Христа, который для верующего имеет значение, в соответствии с тем, как Он описан в Евангелии; Который пришел в этот мир, пострадал, умер, воскрес и Кто живет на небесах; так мы проповедуем и вы так уверовали (1 Кор. 15:11)>>⁸².

Таким образом, мы видим тесную связь, существующую между верой в Христа, являющегося манифестацией Бога в истории, и традицией, которую Церковь получила от Него, и учением, в котором она была наставлена. Павел часто описывает свои проповеди и учение при помощи терминов, использовавшихся в иудейской устной традиции: *ἄρραβις* — *доставлять, передавать* (1 Кор. 11:23); *παράδοσις* — *принимать* (1 Кор. 15:1); *παράδοσις* — *традиция* (1 Кор. 11:2).

Как мы уже отмечали раньше, Иисус противопоставлял иудейские традиции и Слово Бога (Мф. 15:6) и запрещал Своим ученикам подражать раввинам (Мф. 23:8-10). Тем не менее Павел в своем послании к Коринфской церкви хвалит их за то, что Коринфяне хранили традиции, полученные от него (1 Кор. 11:2), и убеждает фессалоникийских верующих держаться традиций, которым они были научены (2 Фес. 2:15), и остерегаться тех, кто пренебрегал этими традициями (2 Фес. 3:6). Помимо этого прослеживается наличие определенного сходства между иудейской раввинистической традицией и христианской традицией, так как используются одинаковые термины, которые временами употребляются как синонимы проповеди Евангелия. Коринфяне *приняли* Евангелие, которое Павел проповедовал им (1 Кор. 15:1). Евангелие, кото-

⁸² Нужно отметить, что у Павла существительное *εὐαγγέλιον* близко по значению к существительному *κρῆρυγος*. — Сергей Лезов, *Попытка понимания — История и Герменевтика в изучении Нового Завета*, с. 368.

⁸³ Herman Ridderbos, *Paul — an outline of his theology*, pp. 239-240.

рое *приняли* Галаты, имело нормативный характер, помимо него не может быть другого Евангелия (Гал. 1:9). Фессалоникийцы *приняли* как слово Божье послание, которое они услышали от Павла. Они распознали в словах Павла что-то большее, чем человеческая традиция, — само слово Бога (1 Фес. 2:13).

Во всех этих текстах язык отражает процесс передачи и принятия устной традиции с определенным фиксированным содержанием. Мы выяснили, что ранняя христианская устная традиция играла важную роль в передаче откровения о Христе, или, выражаясь языком апостола Павла, передаче самого Христа (Кол. 2:6). Следующим нашим шагом будет попытка установить состав содержания христианской традиции.

2.1.2. Содержание предания раннехристианских общин

Многие из авторитетных на сегодняшний день ученых в области богословия Нового Завета и истории раннего христианства считают, что Павел под преданием понимал Евангелие как четко очерченную авторитетную традицию, которая передается и хранится определенными, наделенными для этого авторитетом и полномочиями людьми, в отличие от понимания предания как продукта коллективного, анонимного творчества или передачи веры Церковью⁸⁴. Риддербос и Ладд считают, что основным содержанием этой традиции (предания) является событие искупления⁸⁵, совершенное Христом, и что носителями этой традиции были апостолы, призванные и уполномоченные Христом (1 Кор. 11:2, 23; 15:1, 3; Гал. 1:12)⁸⁶. Чарлз Додд утверждает, что для ранней Церкви проповедовать Евангелие не означало то же, что и возвещать моральные наставления и увещания⁸⁷. Таким образом, говоря о предании первых христиан, мы имеем в виду в первую очередь содержание Евангелия, которое проповедовали и возвещали апостолы. В связи с этим интересно высказывание известного меннонитского богослова Уэнгера: «В деле интерпретации Ветхого Завета учение Христа и Его апостолов является нормативным. При интерпретации Нового Завета, тем не менее, только Дух Святой может открыть нам Божье намерение. Что касается Нового Завета, то Церковь должна делать основные акценты согласно с тем, на чем их делали Христос и Его апостолы»⁸⁸.

⁸⁴ See, e.g. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 427; Herman Ridderbos, *Paul — an outline of his theology*, p. 240; Oscar Cullmann, «The Tradition», in *The Early Church*, 1956, pp. 63ff.; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961, pp. 288 ff.

⁸⁵ Риддербос, по нашему мнению, сознательно употребляет выражение *момент (событие) искупления* (redemptive event), чтобы подчеркнуть историческое измерение этого события,

⁸⁶ Herman Ridderbos, *Paul — an outline of his theology*, p. 240; George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 427.

⁸⁷ «For the early Church, then, to preach the Gospel was by no means the same thing as to deliver moral instruction or exhortation. It was by *kerygma*, says Paul, not by *didache*, that it pleased God to save men» — C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 8.

⁸⁸ J.C.Wenger, *God's Word Written*, p. 79.

2.2. Керигматическое предание

Говоря о *керигме* как об общем термине, необходимо уточнить, что под ним понимается «публичное провозглашение христианства нехристианскому миру». Таким образом, как мы уже отметили выше, керигматическое предание следует отличать от предания этического. Несмотря на сложность задачи реконструкции содержания проповеди апостолов и первых христианских общин, в Новом Завете встречаются вновь и вновь повторяющиеся фразы, вкратце передающие предмет проповеди. В синоптических Евангелиях мы находим «проповедь Царства Божия», которую провозглашают или сам Христос или Его ученики. В посланиях ап. Павла часто встречается выражение «проповедовать Христа». В Деяниях Апостолов встречаются оба из вышеперечисленных выражений. Апостолы проповедовали «Иисуса», или «Христа», или «Царство Божие».

2.2.1. Керигма в посланиях ап. Павла

Наиболее ранними работами христианских авторов, дошедшими до нас, являются послания апостола Павла. Существует, тем не менее, определенная трудность в том, чтобы распознать апостольскую проповедь в посланиях Павла. Во-первых, как отмечает Додд, по своему типу послания Павла не являются керигмой⁸⁹. Они адресованы читателям, которые уже являются христианами, борющимися с проблемами богословского и этического характера, возникшими вследствие попыток жить по-христиански в нехристианском мире. Во-вторых, нужно учитывать, что Павел говорит о «моем Евангелии», которое необязательно было идентичным тому Евангелию, которое проповедовали другие апостолы, так как Павел, как мы знаем, претендовал на оригинальность своего Евангелия.

Тем не менее существует возможность восстановить из посланий Павла его проповедь и даже то общее, что она имела с провозвестием других современных ему миссионеров. Для начала нужно отметить, что Павел проводил различие между первичным, основным содержанием Евангелия и своим учением, построенным на нем. В 1 Кор. 1:23, 2:2-6 он напоминает, что проповедовал в Коринфе «Христа и притом распятого». В 1 Кор. 3:10 и дал. Павел проводит различие между основанием, положенным им самим, и надстройкой, которую он и другие строят на этом основании. Можно с уверенностью сказать, что речь здесь идет о развитии жизни Церкви во всех ее аспектах. Но при изучении контекста обнаруживается, что особый акцент апостол здесь делает именно на различии между первичным, фундаментальным Евангелием и мудростью высшего порядка (которую коринфяне не должны были путать с «мудростью человеческой»), которая может быть дана тем, у кого есть достаточно глубокое понимание Евангелия. Этим «фундаментом» является

Христос или Евангелие о «Христе и притом распятом». Сам Павел, Аполлос и другие развили это фундаментальное Евангелие в различных направлениях. Послания по большей части представляют это развитие, или надстройку. Однако у Павла было четкое понимание о том, что дало авторитет его учению, — первичное, фундаментальное Евангелие. В 1 Кор. 15:1 и дал. он ясно излагает содержание своей проповеди в Коринфе:

«... ибо я передал вам, во-первых, то, что и принял: что Христос умер за грехи наши по Писаниям, и что Он был погребен, и что Он воздвигнут в третий день по Писаниям, и что Он явился Кифе, потом Двенадцати...»⁹⁰.

Этот текст содержит информацию, предупреждающую всякое неправильное представление о том, что Павел понимал как проповедь Евангелия, а что было его богословским построением на фундаменте Евангелия: Павел провозглашает, что Христос умер и воскрес. Как он пишет галатийской церкви: «... у которых пред глазами Иисус Христос изображен был распятым...». И снова, в послании к Римлянам 10:8-9, содержание «слова, которое мы проповедуем» выражено следующим образом: «что Иисус — есть Господь и что Бог воскресил Его из мертвых». Таким образом, провозглашение о смерти Христа является также провозглашением о Его господстве. Именно в этом смысле нужно понимать «Евангелие славы Христа» в 2 Кор. 4:4. Действительно достижение вселенского господства было, согласно Рим. 14:9, целью Христовой смерти и воскресения. Примечательно, что буквально следующий стих — Рим. 14:10 говорит о грядущем суде, который, согласно 2 Кор. 5:10, является «судом Христовым». Отсюда можно с большой долей вероятности предположить, что в мысли Павла была связь между этими тремя идеями: воскресение — господство — суд. Хотя это не было явно выражено, в своей проповеди Евангелия Павел, тем не менее, провозглашает: «В тот день, когда будет судить Бог сокровенное людей по Евангелию моему через Иисуса Христа» — Рим. 2:16 (см. также 1 Кор. 4:5; 2 Кор. 5:10). Необходимо отметить, что в этих текстах факт грядущего суда является исходным фактом веры. Павел не доказывает этого, но строит свои аргументы на этом факте. Суд для Павла является логическим выводом из вселенского господства Христа, которое Он приобрел через смерть и воскресение, и Его Второе Пришествие как Судьи является частью керигмы. Для Павла, таким образом, *керигма* есть провозглашение фактов смерти и воскресения Христа в эсхатологическом контексте, который придает этим фактам особую значимость.

Далее необходимо выяснить, насколько эта керигма была отличительно павловской и насколько она может служить ценным свидетельством об апостольской проповеди в целом. Складывается такое впечатление, что по крайней мере сам Павел считал, что в основных моментах

его Евангелие идентично первоапостольскому, так как хотя в Гал. 1:11-18 он делает акцент на том, что его Евангелие не основывается на человеческих источниках, тем не менее в этом же послании (2:2) он говорит, что изложил Евангелие, которое проповедует Петру, Иакову и Иоанну, и получил их одобрение. Более того, в 1 Кор. 15:1 он говорит, что получил Евангелие как традицию, и после перечисления свидетелей, куда входили Петр, Иаков и «все апостолы», Павел делает акцент на следующем факте: «Итак, я ли, они ли, мы так проповедуем и вы так уверовали»¹.

Хотя кериigma Павла, которую мы проследили в его посланиях, довольно фрагментарна, ее можно систематизировать в следующем порядке²:

1. Пророчества исполнены, и новый Век инициирован пришествием Христа.
2. Христос был рожден от семени Давида.
3. Он умер, согласно Писаниям, чтобы избавить нас от настоящего злого века.
4. Он был погребен.
5. Он воскрес на третий день, согласно Писанию.
6. Он был вознесен по правую руку Бога, как Сын Божий и Господь живых и мертвых.
7. Он придет снова как Судья и Спаситель людей.

2.2.2. Кериigma в Деяниях Апостолов

Датировка этого произведения не может быть установлена с большой точностью, но, по всей вероятности, относится к 90-м гг. I века. Существует большая вероятность того, что Лука пользовался существовавшей в то время свободой автора составлять речь и влагать ее в уста действующих персонажей. Если это предположение верно, тогда речи Петра и Павла могут быть просто плодом творчества Луки. Тем не менее существуют доказательства того, что если Лука и пользовался своей привилегией историка, то делал это весьма умеренно. В первом томе своей работы, которая известна нам как Евангелие от Луки, автор благоговейно относится к речениям Иисуса, не искажая материала древних источников. В самих Деяниях Апостолов стоит обратить внимание на две апологии ап. Павла: перед толпой иудеев (22:1-21) и перед Фестом и Агриппой (24:2-23). В обеих апологиях (не похожих друг на друга) рассказ об обращении Павла отличается от описания этого события самим Лукой в Деян. 11. Возникает вопрос: зачем нужно было автору, который во всем остальном старается быть предельно сжатым и не повторяться, ломать голову над составлением трех независимых,

⁹¹ Аргументы в пользу связи Павла с его христианскими предшественниками и современниками см.: Hunter, *St. Paul and his Predecessors*, London, 2nd ed., 1961, especially Appendix, pp. 116-150.

⁹² С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 17.

не похожих друг на друга рассказов, описывающих одно и то же событие? Наиболее естественным кажется ответ, что автор позаимствовал две упомянутые апологии из источников, отличных от того, который он использовал сам в Деян. 11.

Таким образом, представляется, что в речах, записанных в начальной части Деяний, автор пользуется доступными ему источниками, а не составляет речи сам. Хорошим аргументом в поддержку этой точки зрения служит тот факт, что как сами речения, так и повествования, частью которых они являются, содержат в себе много элементов семитизма, который не является гебраизмом, который отражается в других частях произведений Луки (что, по-видимому, есть результат использования Септуагинты), но арамеизмом, похожим на тот, который мы встречаем в высказываниях Иисуса в синоптических Евангелиях³. Это позволяет предположить, что Лука использовал арамейский источник или несколько источников, письменных или устных, перевод которых он сделал сам, или воспользовался уже готовым переводом. На основании этого, в свою очередь, можно заключить, что речи, которые, согласно Деяниям, говорил Петр, основаны на материале, ведущем происхождение из Иерусалимской церкви, где использовался арамейский язык, и соответственно более древнем, чем сама книга Деяний Апостолов. Четыре примера таких речей даны в Деян. 2:14-36; 38-39; 3:12-26; 4:8-12. На основании этих речей можно проследить содержание ранней керигмы:

1. Мессиянская эра, предсказанная пророками, наступила (Деян. 2:16; 3:18; 3:24).

2. Это произошло через служение, смерть и воскресение Иисуса, о чем кратко сообщается с доказательствами из Писания о том, что все это было «по определению и предведению Божию» через: а) наследственность Иисуса по линии Давида (2:30-31 — цитата из Пс. 131:11); б) Его служение (2:22; 3:22); в) Его смерть (2:23; 3:13-14); г) Его воскресение (2:24-31; 4:10).

3. Благодаря своему воскресению, Иисус получил статус Мессии — главы нового Израиля и был вознесен по правую руку Бога (2:34; 2:33-36; 3:13; 4:11; 5:31).

4. Дух Святой в Церкви является знаком присутствия Христа, Его силы и славы (2:33; 2:17-21; 5:32).

5. Мессиянская эра вскоре будет завершена по возвращении Христа (3:21).

6. Керигма всегда завершается призывом к покаянию, предложением прощения, дара Святого Духа и обещанием спасения (2:38-39; 3:19; 3:25-26; 4:12; 5:31; см. также 10:43).

По всей видимости, для автора Деяний эта керигма и была «провозглашением Царства Божия». Важным является то, что она совпада-

³ See: C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, pp. 19, 20.

ет с обобщением проповеди Иисуса, записанной в Мк. 1:14-15, которая послужила основой для керигмы иерусалимской общины. Мы видим, что иерусалимская керигма, так же как и та, которая послужила основой для керигмы павловских посланий, сосредоточена на провозглашении смерти и воскресения Иисуса Христа, помещенными в контекст эсхатологической напряженности, в результате которой эти два факта обретают чрезвычайную важность⁹⁴.

2.2.3. Керигма в синоптических Евангелиях

Логичнее всего этот раздел начать с рассмотрения Евангелия от Марка, и не только потому, что, по мнению большинства современных ученых-библеистов, оно считается самым древним Евангелием, но и потому, что сам автор назвал свое произведение Евангелием Иисуса Христа, т.е. «христианской проповедью о спасении» — (Мк. 1:1р).

После вступления в первом стихе Марк продолжает: «Как написано у пророка Исайи» — Мк. 1:2. Это очень напоминает первые слова керигмы в Деян. 2:16: «Но это есть предреченное пророком Иоилем». Описывая начало галилейского служения Иисуса, Марк вводит обобщение проповеди Иисуса о Царстве Божием, которое также является отражением керигмы ранней Церкви: «Время исполнилось и Царство Божие приблизилось. Покайтесь и веруйте в Евангелие». Таким образом, уже во вступлении Марк помещает все повествование в контекст керигмы. Далее с 16 стиха начинается непосредственно повествование главным образом в форме отдельных эпизодов в разной степени связанных между собой. Интересной особенностью Ев. от Марка является его акцент на Страстях Христа, которые предваряет исповедание Петра. По своему объему повествование о Страстях занимает пятую часть всей книги. Более того, уже с середины восьмой главы доминирующей становится мысль о приближающихся страданиях Иисуса. Начиная с первого провозглашения о страданиях в Мк. 8:31, тень от Креста покрывает все повествование. Здесь прослеживается очевидная связь с апостольской проповедью (ранней керигмой) в том виде, как она сформулирована в Деяниях Апостолов и посланиях Павла. Известные богословы прошлого века, такие, как Рудольф Бультманн и Мартин Дибелиус, создатели метода *Formgeschichte* (история форм), считали, что повествование о Страстях уже до создания Евангелия Марка существовало, как связное произведение, возможно даже в письменной форме⁹⁵. По их мнению, повествование о Страстях послужило важнейшей составляющей для проповеди (керигмы) первых христиан о событиях смерти и

⁹⁴ Donald Guthrie, *A Shorter Life of Christ*, p. 170.

⁹⁵ Сергей Лезов, *Попытка понимания — История и герменевтика в изучении Нового Завета*, с. 370. Автор указывает на то, что из двух возможных толкований первого стиха Ев. от Марка: «весть, которую принес Иисус» и «(христианская весть) об Иисусе» следует принять второе. See also: C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 47.

⁹⁶ Bultmann R., *Die Geschichte*, p. 297.

воскресения их Господа. Вот, например, что по этому вопросу пишет Бультманн: «В отличие от других материалов традиции, для рассказов о Страстях связующий контекст (Zusammengang) возник очень рано; даже хочется сказать, что контекст был здесь первичной величиной. Ибо к связному изложению привела... прежде всего та керигма, что присутствует в предсказаниях страданий и воскресения в Мк. 8:21; 9:31; 10:33 и далее и в речах из Деяний. Эту керигму следует рассматривать как древнейшую связную традицию о страданиях и смерти Иисуса. Но, как показывает наш анализ, рядом с этой традицией существовало также краткое, основанное на исторических воспоминаниях повествование об аресте, суде и казни Иисуса»⁹⁷. Интересна мысль Дибелиуса: «Среди всех повествовательных материалов только истории страданий могло принадлежать ведущее значение в провозвестии... В ней соединились интересы назидания, древнейшей теологии и простейшей апологетики»⁹⁸.

У Матфея и Луки мы находим, в отличие от Марка, что акцент ранней керигмы сделан на том, что «Он родился от семени Давида», т.е. провозглашение Иисуса Мессией, обещанного пророками. Генеалогии, представленные в обоих Евангелиях, призваны документирование подтвердить этот факт. Другим отличием является, в частности, то, что Матфей уделяет больше внимания учению Христа, т.е. его произведение является более дидактическим, чем керигматическим, и если и может быть названным Евангелием, то скорее как специфический жанр христианской литературы". Такая смена акцента у Матфея, по сравнению с Марком, объясняется тем, что в связи с задержкой на неопределенное время ожидавшегося вначале скорого Второго Пришествия Христа и Суда Церковь должна была реорганизовать себя как общину искупленных людей, которым предстоит основательно обосноваться в этом, остающемся по-прежнему враждебным к ним мире¹⁰⁰. В этих новых условиях все, что из традиции учения Иисуса могло послужить руководством для практической жизни общины, приобрело необычайную важность. Матфей придерживается следующей схемы в своем Евангелии: Иисус пришел как исполнение пророчеств о Мессии; Его деятельность как Мессии в первом пришествии главным образом заключалась в том, чтобы объяснить новый Закон, более высокого порядка; согласно этому Закону, Его люди должны жить до Второго Пришествия.

У Луки изменение более сглажено. Иисус представлен как Друг, любящий людей, олицетворяющий идеал христианского поведения. Это служит ценным дополнением к портрету Иисуса — страдающего Сына

⁹⁷ Bultmann R., *Die Geschichte*, p. 297 (перевод Сергея Лезова — *Попытка понимания — История и герменевтика в изучении Нового Завета*, с. 431).

⁹⁸ Dibelius M. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 21.

" Не случайно *Аудахе*, или *Учение Двенадцати Апостолов*, имеет большое сходство с дидактическим материалом Евангелия Матфея.

¹⁰⁰ See: C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 49.

Человеческого у Марка и Законодателя у Матфея. Додд считает, что Лука с присущей ему силой образа и литературного таланта создает Евангелие, которое может послужить образцом наиболее эффективного секулярного¹⁰¹ подхода к «историческому Иисусу», но тем не менее отходит от основной линии развития примитивной апостольской проповеди; только в четвертом Евангелии мы вновь возвращаемся к оригинальной апостольской проповеди, хотя в нем эсхатологический контекст представлен уже в сильно измененном виде¹⁰². Джеймс Данн, говоря о керигме Иисуса в синоптических Евангелиях, выделяет три характерных момента: 1) Провозглашение Царства Божьего, которое Он понимал как уже пришедшее и еще грядущее¹⁰³; 2) Призыв к покаянию и вере, который был выражен как ответ Богу в преддверии приближающегося эсхатологического Царства; 3) Обещание прощения и части в мессианском сообществе прославленных; этическое измерение этого обещания заключалось в заповеди любви¹⁰⁴.

Несомненным является то, что все четыре Евангелия как целое являются выражением ранней керигмы апостолов. Некоторые документы, такие, например, как Канон Муратори, автором которого, по мнению большинства ученых, является Ипполит Римский (170–235 по Р.Х.)¹⁰⁵, свидетельствуют о том, что ранняя Церковь осознавала это. Вот, например, цитата из Канона Муратори, в которой обосновывается наличие четырех отдельных Евангелий в Каноне Нового Завета:

«Хотя разные принципы преподаны в нескольких Евангелиях-книгах, это никак не влияет на веру верующих, так как во всех них правит один Дух, так как провозглашены факты относительно Рождества, Страстей, Воскресения, Его бесед с учениками и Его двух Пришествий, первое из которых было совершено в послушании, согласно силе Его царственного Отца, и второе славное, которое еще должно произойти»¹⁰⁶.

Таким образом, Ипполит утверждал, что четыре Евангелия заключают в себе первичную апостольскую керигму о фактах спасительного действия Бога и поэтому приняты Церковью как авторитетный источник. Говоря о Евангелиях как об источнике историческом, т.е. содержащем важные факты о деяниях Бога в истории, мы не подразумеваем, что сами они представляют исходный материал, на котором была основана проповедь апостолов. Керигма первична, она была своеобразным консервантом традиции, в которой передавались факты истории. Дру-

¹⁰¹ В данном случае это слово имеет коннотацию «научный».

¹⁰² С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 54.

¹⁰³ Подробный анализ наличия дуализма в возвешении Царства Божьего Иисусом см.: G.R. Beasley-Murray, *Jesus and The Kingdom of God*, pp. 71–219.

¹⁰⁴ *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 56.

¹⁰⁵ См.: Брюс Мешгер, *Канон Нового Завета*, с. 191.

¹⁰⁶ Цит. по: С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 55 (перевод мой. — А.И.).

гими словами, в истории раннего христианства никогда не было традиции, интересом которой были бы только факты сами по себе, но они всегда являлись частью Евангелия, которое провозглашала Церковь, и были сохраняемы в памяти и традиции. Это, в свою очередь, означает то, что содержание Евангелия находится в прямой зависимости от интерпретации его авторов, интерпретации в свете фактов, содержащихся в керигме. Таким образом, там, где Евангелия наиболее близки к форме и содержанию керигмы, мы имеем дело с наиболее ранней традицией, ровесницей самой Церкви. Более того, история об Иисусе, даже будучи рассмотрена просто как история, представляла для традиции огромную важность, так как в керигме факты жизни Иисуса, а именно Его жизнь, смерть и воскресение, были поняты как кульминация всей истории, как знак грядущего Царства Божия.

Итак, мы видим, что основой Евангелий была апостольская проповедь (керигма), обозначенная нами как керигматическое предание, которое являлось, будучи рассмотренной с позиций эсхатологии, цепочкой фактов Божественных деяний в истории: жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа.

2.2.4. Керигма Павла как результат осмысления роли Духа в Церкви

Мы уже отмечали, что керигма в Деян. 2 включала акцент на том, что присутствие и работа Святого Духа в Церкви есть свидетельство о наступлении новой эпохи, Господом которой является Иисус Христос, а также заверение в том, что всякий верующий получает дар Святого Духа. С другой стороны, в Деяниях, помимо 2 и 3 глав, а также 5:32, нет явных указаний на взаимоотношения Духа и Церкви. Верно также и то, что Павел не утверждает прямо, что дарование Духа является частью Евангелия, которое он проповедовал. Тем не менее и в Деяниях, и в посланиях Павла явно видно, что жизнь Церкви предполагает жизнь Духа в ней. Наряду с проповедью Евангелия миру Церковь открывала двери, приглашая в свое общение и опыт, в которых это Евангелие реализовывалось. Опыт первых христиан, как он описан в Деян. 2, предполагает их уверенность в том, что они обладают сверхъестественным благословением, о котором предсказывали пророки, — даром Духа Святого. Необычные явления, получившие свое начало после Пятидесятницы: исцеление по вере, прозрение слепых, говорение на языках и подобные им, сопровождали христиан в их экспансии за пределы Иудеи. Сам Павел свидетельствовал, что его миссионерская работа была совершена «силою знамений и чудес, силою Духа Божия» — Рим. 15:19. Также в 1 Кор. 12:28 Павел говорит о «силах чудодейственных, дарах исцеления, разных языках» как о нормальных проявлениях в христианской жизни.

За этими сверхъестественными проявлениями лежало новое жизненное измерение. В Деяниях мы видим, что это новое измерение имело корпоративный характер, т.е. оно принадлежало всей общине. Автор

Деяний, очевидно, дает понять своим читателям, что результатом жизни в Духе является общность, которая находит свое выражение в уникальном общении поклонения и разделения нужд и имущества. В поисках подходящей терминологии для описания этого единства Павел приходит к следующему определению: «общение Святого Духа» — 2 Кор. 13:13; Флм. 2:1. После критического анализа даров Духа Павел отводит сверхъестественным проявлениям Духа относительно невысокое место, превознося в то же время моральные и интеллектуальные дарования, а превыше всего любовь агапе. Такая оценка даров не является принижением сверхъестественного характера раннего христианства, как может показаться на первый взгляд, но определяет центральное качество сверхъестественного.

Нужно отметить, что первая Церковь, наслаждаясь общением Святого Духа, не пыталась осмыслить это общение и, соответственно, не включала в свою проповедь четкой доктрины об общении Святого Духа. Такая доктрина появляется впервые у ап. Павла, который глубоко размышлял над новой жизнью, воплотившейся в христианской общине. Причины, побудившие Павла обратить серьезное внимание на этот аспект христианской жизни, могли быть самыми разными: до своего обращения, например, он мог заметить необычную радость и энтузиазм, присутствующие в общении тех, кого он арестовывал¹⁰⁷, или уже после обращения он полностью принял веру первых учеников в то, что их новая жизнь была манифестацией Святого Духа. Павел верил в то, что чудесное единство верующих было создано Духом, «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело...» — 1 Кор. 12:13; и в то, что многообразие даров того же Духа было божественным предназначением для снабжения членов тела Церкви, чтобы последняя могла правильно функционировать.

«Богословие Духа» у Павла было тесно связано с его эсхатологией. Как известно, еще до своего обращения Павел, как фарисей, разделял эсхатологические чаяния своего народа. После обращения для Павла весть о том, что Церковь состоит из святых Божьих людей, явленных в эти последние дни, свое логическое завершение должна была обрести в том, что все то, что было сказано пророками о сверхъестественном мессианском сообществе, воплотилось в Церкви. Но эта логическая схема была нарушена парадоксом, заключавшимся в том, что хотя Мессия и пришел и Царство Божие было явлено, тем не менее этот мир продолжал существовать и Божий народ по-прежнему находился в земных телах. Каким же тогда образом можно примирить с этим парадоксом предсказания пророков, говоривших об общине праведных преобразенных в славу бессмертной жизни?

¹⁰⁷ Аналогией этому может послужить исторический факт о том, что во время более поздних гонений на христиан некоторые из преследователей обращались к вере во Христа, после того как становились свидетелями мученической смерти христиан.

Павел находит ответ на этот вопрос, по-новому выразив единство, существующее между Мессией и мессианским сообществом. Христос был исполнен Духом Святым и тот же Дух пребывал в Церкви Христа. Таким образом, «общение Духа Святого» также являлось «общением Сына Божьего» — 1 Кор. 1:9. Просто сказать, что Христос, находясь одесную Бога, излил на учеников Духа, было недостаточно. Присутствие Духа в Церкви является присутствием в ней самого Господа, так как «Господь есть Дух» — 2 Кор. 3:17. Таким образом, «одно тело» созданное одним Духом, есть Тело Христово. Быть «в Духе» — значит быть «во Христе». Христос, так сказать, живет на земле в Церкви, которая является Его телом¹⁰⁸. «События спасения»: смерть и воскресение Христа получают «вторую жизнь» в опыте Церкви. Так, если Христос умер для этого мира, так же должны поступать и члены Его тела. Если Он воскрес к обновленной жизни, этот же путь должна проделать Его Церковь (Рим. 6:4). Если Он, воскресши из мертвых, уже не умирает, то не умрут и его последователи (Рим. 6:8-9). Если Бог прославил Христа, Он также прославит и их (Рим. 8:29-30). Верующие во Христа члены Его тела становятся праведными, святыми, прославленными, бессмертными согласно пророчествам, которые обретают полную реальность во Христе и становятся достоянием верующих в общении с Ним, — «во Христе»¹⁰⁹. Эти предпосылки являются основой для павловского так называемого «мистицизма Христа»¹¹⁰. Идея о мистическом единении верующего со Христом была эффективным решением проблемы «разочарованной» Церкви, которая столкнулась с фактом, что Второе Пришествие Христа, вопреки ее ожиданиям, откладывается.

2.2.5. Керигма в Евангелии от Иоанна

В четвертом Евангелии мы находим, что эсхатологический элемент примитивной керигмы получил дальнейшее развитие. Несомненно, в нем сохраняется ожидание Дня, в который «все находящиеся в гробах услышат глас Сына Божия и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» — Ин. 5:28-29. Тем не менее евангелист указывает, что это воскресение не является предметом его главного интереса. Это хорошо показано в 11:24-26, где Марфа излагает традиционный взгляд на эсхатологию¹¹¹: «знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день», на что Иисус отвечает, что Он и есть воскресение и жизнь. Другими словами, Иисус говорит, что верующие в Него уже обладают вечной жизнью. Иоанн, таким образом, утверждает, выражаясь языком Додда, «реализованную эсхатологию»

¹⁰⁸ Прот. А. Шмеман, *Исторический путь православия*, УМСА-Press, с. 39.

¹⁰⁹ См.: д-р Герман Гартфильд, *Лекции по Богословию ап. Павла*, МБС, с. 16, 25.

¹¹⁰ С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 63.

¹¹¹ Под традиционным взглядом здесь понимается прежде всего эсхатология синоптических Евангелий и Деяний Апостолов.

(3:18 и дал.; 5:24 и дал.), в которой ведущая роль отведена Святому Духу — Утешителю (15:16-19; 15:12-16)¹¹². Иоанн, соответственно, стоит ближе к керигме ранней Церкви, чем первые три Евангелия и Деяния Апостолов.

Иоанн, пожалуй, даже более отчетливо, чем это делает Павел, трансформирует эсхатологию в обладающий характерными чертами мистицизм. Жизнь вечная, которая, говоря на языке иудейской апокалиптики, есть жизнь Века Грядущего, реализуется здесь и сейчас посредством присутствия Христа в Церкви в Его Духе.

В четвертом Евангелии, как и в послании к Евреям, прослеживается тесная связь с философией Платона. В отличие от иудейской апокалиптики, где конечная реальность представлялась как заключительная часть исторического процесса, в платонической мысли мир физический является лишь отражением высшей реальности — мира идеального. У Иоанна этой высшей реальностью является Царство Божие, в которое христиане входят посредством рождения от воды и Духа (3:3-8). Здесь мы видим иоанновский эквивалент первичной керигме Церкви о том, что время исполнилось, и керигме Павла о том, что всякий человек во Христе есть новое творение.

Одной из характеристик пророческого воззрения в Древнем Израиле было обещание особо глубокого познания Бога¹¹³. Тем не менее идеальные отношения, при которых Израиль будет знать Бога, подобно тому как Бог знает Израиль, всегда оставались уделом будущего, недостижимого в настоящем. Автор четвертого Евангелия подхватывает это пророческое чаяние и провозглашает, что сейчас, как никогда раньше, существует возможность истинного познания Бога, доступного через единение со Христом, Сыном, который знает Отца так же хорошо, как Отец знает Сына. Иоанн определяет это знание как вечную жизнь (Ин. 10:15; 17:3).

Язык, который использует Иоанн в вышеприведенных текстах, очень напоминает современный ему эллинистический мистицизм, одним из положений которого было то, что посредством знания (гнозиса) человек может достичь единения с Богом и обрести, таким образом, божественность и бессмертие как результат¹¹⁴. С большой долей вероятности можно предположить, что евангелист реинтерпретирует христианскую Благоую Весть в терминах наиболее развитой на тот момент религиозной мысли, с которой он был знаком и в которой, по его мнению, содержался некий свет, просвещающий каждого человека, приходящего в мир.

Тем не менее было бы ошибкой считать, что и доктрина Иоанна о вечной жизни посредством познания Бога является просто разновид-

¹¹² Н. Conzelmann and Л. Lindemann, *Interpreting the New Testament*, p. 256.

¹¹³ См.: Иер. 31:34.

¹¹⁴ See: А.Н. McNeil, *An Introduction to the study of the New Testament*, Oxford, p. 267.

ностью современного ему эллинистического мистического учения¹¹⁵. Дело в том, что у Иоанна познание Бога представлено как часть общения христиан с их Господом. Подобно тому как ап. Павел видит в Церкви признаки сверхъестественного мессианского сообщества, так как она есть Тело Христа, так же и Иоанн учит, что познание Бога и вечная жизнь доступны тем, кто соединен со Христом. Быть соединенным со Христом означает принятие Его любви, проявленной в смерти на кресте, и ответная любовь, доверие и послушание Ему и любовь ко всем, кто принадлежит Ему (Ин. 10:11-15; 15:13-17; 14:23-24; 13:34-35).

Несомненно, это является мистицизмом, но с той особенностью, что он проистекает непосредственно из исторических фактов и опыта прошлого, которые ранняя Церковь поняла как манифестацию извечной воли Бога и интерпретировала эсхатологически.

Необходимо отметить, что Иоанн сделал серьезный шаг вперед по сравнению с ап. Павлом. Как мы отмечали выше, Павел выразил свое определение Церкви в эсхатологических терминах, как уже соединенной со Христом посредством Духа, и также уделяет большое внимание смерти и воскресению Иисуса. Однако что касается жизни Иисуса, Павел упоминает о ней лишь как о процессе приготовления к крестному подвигу. В этом отношении синоптические Евангелия более аккуратно, если можно так сказать, обращаются с той частью ранней керигмы, в которой перечисляются факты из жизни Иисуса как неотъемлемая часть процесса, стремящегося к эсхатологической завершенности. Что касается Иоанна, то для него вся жизнь Иисуса является откровением божественной славы. Согласно Иоанну, существует устойчивая связь между тем, что Христос совершает в Церкви после Своего воскресения, и тем, что Он делал и говорил, находясь еще во плоти. Свет и жизнь были принесены Христом в этот мир не только посредством Его смерти и воскресения, но и Его земного служения. Таким образом, Иоанн объединяет в своем Евангелии два отдельных элемента ранней христианской мысли: эсхатологическую оценку событий настоящего и оценку фактов прошедшей истории опять же с позиций эсхатологии. Четвертое Евангелие, по выражению Додда, является «подтверждением *керигмы* в исторических терминах»¹¹⁶.

У Иоанна ясно прослеживается, так же как и у синоптиков, та фиксированная часть ранней керигмы, которую можно назвать ее «историческим разделом», содержащимся в Деян. 10 и 13: повествование о служении Иоанна Крестителя, «помазание» Иисуса Святым Духом, Его учение, дела милосердия и проявление силы в Галилее, Его служение в Иудее и Иерусалиме, Его арест и суд перед Пилатом, Его распятие, погребение и воскресение.

¹¹⁵ See: C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 68.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

Сильное сходство четвертого Евангелия с первоапостольской проповедью (примитивной керигмой) становится более очевидным, если мы проведем его анализ по той же схеме, как мы делали это с Евангелием Марка. Тема «исполнения времени», которая у Марка передана при помощи цитирования пророчеств, расположенных в самом начале его Евангелия, у Иоанна представлена при помощи доктрины о Логосе в прологе. Логос является тем Словом Бога, которым Он творил вселенную, которое через пророков было явлено своим и свои Его не приняли. Пролог описывает нам это Слово Бога как Свет, который, сияя во тьме, достигает наконец такого момента, когда все его лучи фокусируются на одной точке — ослепительной славе Воплощения¹¹⁷. Похожий символизм мы находим в Ветхом Завете у пророка Исайи, который описывает идеальный Израиль будущего: «...Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею» — Ис. 60:19. Таким образом, воплощение Христа было не просто подтверждением древних пророчеств, но заключало в себе нечто гораздо большее — полное, если так можно выразиться, стопроцентное проявление того самого Слова, которое в прошлом не могло быть адекватно выраженным. Из всех евангелистов, несомненно, Иоанн наиболее глубоко выразил идею исполнения пророчеств во Христе.

Следующей параллелью с традиционным изложением материала является описание служения Иоанна Крестителя. Как и у Марка, его задачей является донести свидетельство о грядущем Мессии и, в частности, тот факт, что Он будет крестить Святым Духом. Для того чтобы исполнить свое предназначение, Мессия у Иоанна, так же как и у Марка, получает «помазание» Святым Духом, чему свидетелем становится Иоанн Креститель. По сравнению с Марком у Иоанна здесь появляется несколько дополнительных свидетельств, в которых Иисусу адресуются традиционные эсхатологические титулы: Мессия, Сын Божий, Царь Израилев¹¹⁸. В конце этого повествования приводится свидетельство Иисуса о самом себе, в котором он именуется, как и у Марка, наиболее таинственным из всех титулов: Сын Человеческий (Ин. 1:51)¹¹⁹.

Как и Марк, Иоанн выделяет постепенно нарастающую оппозицию Иисусу, которая в итоге привела к Его смерти. Однако в четвертом Еван-

¹¹⁷ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 258.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 111 ff; 272 ff.

¹¹⁹ ο υἱός, **TOU** оверомов) — Сын Человеческий. Во время земной жизни Иисуса Христа у иудеев было представление о «Сыне Человеческом», который должен был исполнять функции Мессии, такие, например, как суд мира. Это представление имеет параллели с Дан. 7:13; в христианской литературе титул «Сын Человеческий» используется преимущественно в Евангелиях (70 раз в синоптических) и 12 раз у Иоанна. В каждом случае Иисус сам адресует этот титул Себе. Мы не находим, чтобы титул «Сын Человеческий», адресованный Иисусу, употреблялся в речи или повествовании о Нем (другими словами этот титул не звучит в устах других людей). — Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 835; see also: Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 156.

гелии мы находим более глубокую интерпретацию этого. Так как Христос есть вечный Свет, пришедший в этот мир, то грех, обнаруживаемый этим светом, должен быть осужден¹²⁰. Следующая идея связана непосредственно со смертью Христа (Ин. 12:31) и находится в тесной связи с утверждением ап. Павла о том, что в смерти Иисуса Бог «осудил грех во плоти» (Рим. 8:3) и восторжествовал над начальствами и властями (Кол. 2:15). Возвещение об эсхатологическом суде, таким образом, получает окончательное утверждение.

Интересным представляется то, как Иоанн описывает Страсти Христа. По его мнению, Страсти являются тем событием, в котором Христос прославлен более полно, чем в любом Его деле или слове (Ин. 12:23-33), потому что, с одной стороны, это наиболее полное подтверждение Его любви к Своим друзьям (последователям), а с другой, как настойчиво утверждалось в ранней керигме, именно страдания Христа являются средством спасения людей: «И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною» — Ин. 17:19. В этом стихе «святость», которая является сверхъестественным признаком мессианской общины, напрямую связана со спасающей смертью Христа. Также важным является то, что последними словами Христа на земле были «Свершилось!». Это удивительное свидетельство убежденности в том, что в жизни и смерти Иисуса был в полноте осуществлен Божий план.

Наконец, воскресение Иисуса описано, так же как и в других Евангелиях, согласно форме ранней керигмы. Однако у Иоанна воскресение не предстает как новый акт искупительного действия, потому что победа Христа уже совершена и Его слава уже явлена в Его жизни и смерти. Скорее оно описано как знамение, которое призвано послужить ученикам подтверждением реальности того, что Он совершил, и того, кем Он является¹²¹. Таким образом, мы видим, что Иоанн переосмысливает и выражает по-новому раннюю апостольскую проповедь. Он как бы сводит воедино то, что в ранней керигме описывалось как принадлежавшее к прошлому, настоящему и будущему. С одной стороны, те надежды, которые Церковь связывала со Вторым Пришествием, уже осуществляются через Христа, присутствующего сейчас в Церкви в Духе, с другой — этот настоящий опыт неразрывно связан с той цепочкой исторических событий, которые и вызвали его появление, и в свете этого опыта, в свою очередь, становится понятен глубокий смысл этих событий. Другими словами, у Иоанна, в отличие от керигмы Деяний, Павла и синоптиков, дистанция между допасхальным Христом и Христом превознесенным сведена на нет¹²².

¹²⁰ Ин. 3:19.

¹²¹ В этом отношении характерно исповедание Фомы: «Господь мой и Бог мой» — Ин. 20:28.

¹²² Джеймс Д. Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 67.

Итак, мы видим, что Павел и Иоанн представляют в своих произведениях чрезвычайно важное и имеющее большие перспективы развитие первоначальной апостольской проповеди и в этом отношении выделяются среди авторов Нового Завета. Тем не менее в их произведениях, как, впрочем, и в работах других писателей Нового Завета, заметна прямая связь с примитивной керигмой, которая, несмотря на различные контексты и цели употребления, продолжала выполнять роль «направляющих» в провозвестии ранней Церкви.

2.2.6. Выводы

Говоря об общих тенденциях развития примитивной апостольской керигмы, необходимо отметить следующие три факта:

1) в Новом Завете керигма обретает большое разнообразие интерпретаций;

2) при всем многообразии интерпретаций основные элементы ранней апостольской керигмы сохраняются;

3) керигма имеет ярко выраженный эсхатологический характер.

Возможно, у читателя данной работы возникнет вопрос: «Почему исследованию содержания и динамики развития керигматического предания отведено столь много места?» Несомненно, содержание веры первых христиан, помимо керигматического предания, включало в себя и предание этическое, и первые «кредо веры», и повествования об Иисусе. Однако именно керигматическое предание, как мы смогли выяснить, являлось «центром тяжести» жизни первых христиан и общим элементом для всех авторов Нового Завета. Изменялись условия, перед христианскими общинами вставали новые вопросы, но провозвестие о Христе продолжало служить «визитной карточкой» христианства¹²³ и источником для богословской рефлексии. Керигматическое предание продолжало «жить» и после того, как Церковь приобрела очертания института, найдя свое выражение в Правиле Веры¹²⁴ и затем в символах Веры¹²⁵.

2.3. Этическое предание

В этом разделе мы рассмотрим этическое предание, на которое ссылается апостол Павел в своих посланиях. Изучая историко-культурный контекст того периода, в течение которого Павел занимался миссио-

¹²³ О том, что именно керигма служила наиболее характерной чертой христианства, свидетельствует тот факт, что после Пасхи центральным моментом проповеди становится личность Иисуса Христа. Темы Царства Божьего, прощения, будущего суда — все рассматривалось через призму воскресения и вознесения Иисуса на небо. Как свидетельствует сам ап. Павел, без провозглашения вести о воскресшем и превознесенном Иисусе керигма не была бы специфически христианской и ее нельзя было бы назвать Евангелием (1 Кор. 15:14-19). Это также означает, что именно вера, а не ортодоксия была наиболее характерным признаком раннего христианства.

¹²⁴ В английской литературе Правило Веры переводится как «Rule of Faki».

¹²⁵ Сравните, например, с Апостольским Символом Веры — *Creeeds of the Early Churches*, revised edition edited by John H. Leith, John Knox Press, Atlanta, pp. 22-23.

нерской деятельностью, мы узнаем, что христианские общины, основанные апостолом, часто были расположены в местах, где уровень морали, мягко говоря, был не на высоте. Наиболее характерным примером является церковь города Коринфа, в котором культовая проституция достигла такого уровня, о котором современным дельцам этого сомнительного бизнеса остается только «мечтать». Дошедшие до нас документы свидетельствуют о том, что каждую ночь более тысячи культовых проституток из храма Афродиты — богини любви, расположенном на возвышенности, спускались в Коринф, чтобы заниматься своим ремеслом. Несомненно, верующим, находящимся в таких условиях, необходимы были четкие моральные и нравственные нормы, а иногда и жесткие упреки, которые помогли бы им выдержать прессинг со стороны окружающей их культуры.

В области наших интересов, в данной работе не лежит подробный разбор этики Павла. Мы ограничимся анализом текстов, являющихся, по нашему мнению, указанием на этическое предание, которое было распространено среди первых христианских общин еще до того, как оно было зафиксировано письменно.

Интересной особенностью этики Павла является то, что она тесно связана с преданием об Иисусе¹²⁶. Для того чтобы дать христианам ориентиры норм поведения и моральной ответственности, Павел обращает их внимание как на слова Иисуса, так и на примеры из Его жизни. Таким образом, этическое предание Павла можно подразделить на два типа:

1. Предание, основанное на словах Иисуса: 1 Кор. 7:10 — параллель с Мф. 5:32; 1 Кор. 9:14 — параллель с Лк. 10:7.
2. Предание, основанное на поступках и образе жизни Иисуса: 1 Кор. 11:1; 2 Кор. 10:1; Флп. 2:5; Кол. 2:6; Еф. 4:20.

Данн утверждает, что даже когда Павел призывал следовать своему примеру (1 Кор. 4:16-17; 11:1-2, Флп. 3:17, 4:8-9; 2 Фес. 3:6-9), он делал это из убеждения, что его поведение является подражанием Христу (1 Кор. 11:1; 1 Фес. 1:6)^{III}.

Помимо прямых ссылок на жизнь и слова Иисуса, во многих посланиях Павла, особенно там, где речь касается вопросов этики, имплицитно содержится указание на учение Иисуса (Рим. 12:24 = Мф. 5:44, Лк. 6:26,27; Рим. 13:9 = Мф. 22:39,40; Рим. 16:19 = Мф. 10:16; 1 Кор. 13:2 = 17:20; Гал. 5:14 = Мф. 22:39-40; Флп. 4:6 = Мф. 6:25-34; 1 Фес. 5:2 = Лк. 12:39-40; 1 Фес. 5:15 = Мф. 5:44).

Такое обилие ссылок на учение Иисуса явно не было случайным. Можно с большой долей вероятности предположить, что Павел намеренно использует предание об Иисусе, которое было знакомо его читателям-христианам. Отсюда вытекает следующий вывод, что содержа-

See: Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 912.
Единство и многообразие в Новом Завете, с. 107.

ние предания, которое Павел доносил до основываемых им церквей¹²⁸, по большей части составляло предание об Иисусе, столь обширно им используемое, как мы выяснили ранее.

На протяжении всего нашего исследования в данной работе, при изучении каждого отдельного типа преданий, мы пытаемся найти ответ на следующие два вопроса:

- 1) каково было содержание предания?
- 2) каков был его статус?

Если с содержанием этического предания мы определились, то остается не отвеченным вопрос: а каков был его статус? В двух текстах Нового Завета Павел называет этическое предание «законом Христовым» (Гал. 6:2; 1 Кор. 9:21). Означает ли это, что к этическому преданию у Павла был легалистский подход? Другими словами, рассматривал ли Павел этическое предание как обязательное правило для всех обращенных?

В социальной этике законы служат тем средством, при помощи которого устанавливаются стандарты и обеспечивается их исполнение. Однако этика легализма весьма ограничена, так как имеет дело только с внешними явлениями, а не с мотивами и намерениями. Апостол Павел признавал, что «закон свят, и заповедь свята, и праведна и добра» — Рим. 7:21. Крэнфилд (Cranfield) считает, что здесь речь идет не о Законе в целом, но о каждой отдельной заповеди¹²⁹. Тем не менее Павел на основании своего собственного опыта приходит к выводу, что человек не может выполнять все требования Закона. Богословие Павла — это богословие благодати. Это не означает, что в учении Павла мы можем найти идею антиномизма. Нет, как мы уже отметили выше, Павел и после обращения ко Христу признавал божественное происхождение Закона. Смысл же полемики Павла в третьей главе послания к Галатам заключался в том, чтобы объяснить, что человек сам не способен соответствовать требованиям Закона без благодати Бога. Евангелие в отличие от записанного Закона требует другого подхода к морали¹³⁰. Моисеев Закон, который и сейчас служит определенным стандартом, тем не менее не может наделить человека силой, необходимой для совершения морального выбора. Именно поэтому Павел называет Закон союзником греха в Рим. 7:11. В послании к Галатам Павел страстно опровергал подход к спасению на основании дел Закона, а, как отмечает Дональд Гатри, «отвержение легалистского подхода к спасению обязательно несет с собой нелегалистский подход к этике»¹³¹.

Отсюда вытекает логическое следствие: если человек не может быть

¹²⁸ Ср. 1 Кор. 11:2; 2 Фес. 2:15, 3:6.

¹²⁹ С.Е.В. Cranfield, *Romans 1*, ICC, 1975, p. 353.

¹³⁰ See: J.F. Bottorff, *The Relation of Justification and Ethics in the Pauline Epistles*, Scottish Journal of Theology 26, 1973, pp. 421 ff.

¹³¹ Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 915.

спасен законом, вряд ли можно рассчитывать на то, что он будет жить согласно этому закону. Ему нужно что-то большее, чем список запретов. Ответом на эту дилемму является заявление Павла во 2 Кор. 3:6 «буква убивает, а Дух животворит». В этой краткой фразе Павел выражает отвержение легалистского понимания этики и утверждает превосходство этики Духа Святого.

Таким образом, мы утверждаем, что этика Павла была преимущественно духовной, т.е. основанной на водительстве Духа (Рим. 8:4, 14; Гал. 5:16, 18, 25) и свободной от менталитета сборника правил (см. Рим. 6:14, 7:6; 8:2; 2 Кор. 3:3, 6, 17; Гал. 5:16) и то, что в сомнительных случаях Павел полагался на посылаемый Духом дар различения (Рим. 12:2; флп. 1:19; Кол. 1:9-10; Еф. 5:10)¹³².

2.3.1. Выводы

1. Итак, что касается содержания этического предания, то и тут мы видим, что оно было сугубо христианским и включало в себя те сведения о жизни и словах Иисуса, которыми располагала ранняя община. Причем важно отметить, что практически все ссылки на этическое предание Иисуса у Павла имеют параллели в Евангелиях. Последнее утверждение представляет особую важность для нашего исследования, так как оно показывает, что содержание предания мы можем фактически проследить в имеющихся письменно зафиксированных документах Нового Завета, что, в свою очередь, избавляет нас от необходимости поисков некоего гипотетического устного предания, содержание которого если и не расходится радикально с материалом канонического Нового Завета, то по меньшей мере является уникальным¹³³.

2. Предание не рассматривается как автономное, обладающее независимым от Духа авторитетом. В отличие от иудейского предания, которое рассматривалось как герменевтический ключ к Писанию, христианское этическое предание само должно было быть интерпретированным при помощи Святого Духа в каждой конкретной ситуации. Такое положение вещей очень напоминает подход, который в современном богословии принято называть ситуационной этикой.

2.4. Христологические титулы в ранней Церкви

2.4.1. Формулировка вопроса

В разделе *керигматическое предание* мы выяснили, что центральным моментом в жизни ранней Церкви было провозвестие о Христе, а именно *спасительных событий*, которые авторами Нового Завета понимались как Евангелие — отличительно христианская весть о спасении. Всегда существует искушение попятить содержание веры первых

¹³² Джеймс Данн, *Единство и многообразие & Иовом Завете*, с. 108.

¹³³ Искушенный читатель наверняка подметил в этом утверждении, что «камушек» был брошен в огород «традиционных» христианских конфессий: католичества и православия, с их своеобразной доктриной о священном предании.

христиан как простую цепочку событий: смерть, воскресение и вознесение Христа. Однако нам известно, что христианство возникло и развивалось не в вакууме, но в контексте сразу нескольких культур: иудейской, греческой и римской. В каждой из этих культур существовали определенные мировоззренческие предпосылки, свои мифологемы. Даже по отношению к иудейской культуре, наиболее близкой к христианству, последнее являлось радикальным учением, не говоря уже о греко-римской культуре. Поэтому Павел и говорит, что Евангелие было «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» — 1 Кор. 1:23.

Нужно понимать, что возвешение о Христе — это прежде всего возвешение своей веры во Христа. Христианин не может просто проповедовать «содержание» Евангелия, некий материал, которому его научили. Голгофа, Воскресение и Вознесение обретают смысл лишь тогда, когда человек осознает, что Личность, в них описанная, и стала источником небывалых изменений, произошедших в нем, началом его веры. Другими словами, Христос должен найти определенное место в мировоззрении человека или заняв там «зарезервированное» для Него место, в случае с людьми, которые предполагают существование Бога, или полностью изменив его мировоззрение. Классическим примером этой проблематики может послужить вопрос Иисуса к своим ученикам, записанный в Мк. 8:27-29: «Дорогою Он спрашивал учеников своих: за кого почитают меня люди? Они отвечали: за Иоанна Крестителя, другие же за Илию, а иные — за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты — Христос». Мы видим, что все мнения об Иисусе лежали в области иудейского мировоззрения. Ответ Петра был правильным не потому, что он предложил нечто оригинальное по сравнению со своими соотечественниками. Нет, но он «распознал» в Иисусе того самого Мессию, о котором предсказывали пророки. Кем Иисус должен стать для людей, чуждых иудейского мировоззрения? Например, Павел, обращаясь к аудитории, искушенной в греческой философии, возвещает о своем Боге как о «Боге неведомом» — Деян. 17:22-23. Ириней Лионский (II век по Р.Х.) говорит о том, что проповедующим среди язычников приходилось строить свою аргументацию без апелляции к Писанию Ветхого Завета, так как, по видимому, оно не было для язычников авторитетным источником¹³⁴. Нужно оговориться, что здесь мы не подразумеваем, что при проповеди Евангелия различным культурам образ Христа должен соответственно меняться, превращаясь, например, для буддистов в олицетворение бесстрастности. Акцент делается на важности осознания того, кем для человека является Иисус. Тексты из Ев. от Марка и Деяний, которые мы рассмотрели выше, красноречиво свидетельствуют о том, что этот вопрос был насущным для ранних христиан. Писания Нового Завета

сохранили для нас те формулировки и слова, которые первые последователи Христа использовали для исповедания своей веры. В следующем разделе мы проведем анализ нескольких наиболее важных исповеданий веры ранних христиан.

2.4.2. Иисус — Мессия

2.4.2.1. Иудейский фон

Существуют четыре основных источника для изучения иудейской концепции Мессии: 1) Писание Ветхого Завета; 2) Ветхозаветные Апокрифы; 3) Псевдоэпиграфическая литература; 4) Кумранские свитки.

Еврейское причастие «*mashiach*», дословно обозначает «помазанный». Этот термин употреблялся как по отношению к царям Израиля (1 Цар. 9:16; 24:6), так и ко всякому, кого Яхве избрал для особой миссии (Исх. 28:41; 3 Цар. 19:16), и даже по отношению к языческому царю (Ис. 45:1) во втором значении этого слова. В ветхозаветном Писании много говорится о мессианской эре, которая должна стать «золотым веком» для Божьих людей (ср. Ис. 26-29, 40 и далее; Иез. 40-48; Дан. 12; Иоиль 2:28-3:21). Однако титул Мессия нигде не обозначает грядущего Избавителя. Инициатором новой эры выступает сам Бог¹³⁵. Несомненным, однако, является то, что Ветхий Завет играет большую роль для формирования идеи Мессии, о чем косвенно свидетельствуют многочисленные цитаты в Новом Завете ветхозаветных мессианских текстов.

В межзаветный период доминирующей становится идея Мессии как царя по линии Давида, который станет основателем нового земного Израиля и повергнет всех его врагов. Мессия, таким образом, понимался, как политический лидер, с религиозным, если так можно выразиться, уклоном¹³⁶. Эта концепция, по всей видимости, представляла производную от националистических и духовных чаяний израильского народа¹³⁷. Именно такого рода представления о Мессии преобладали в среде фарисеев во времена Иисуса.

В документах кумранских общин представлены два типа Мессии: один по священнической линии Аарона, другой по линии царей Израиля¹³⁸.

В иудейской апокалиптической литературе, например Апокалипсисе Ездры и Варуха, которые были современниками зарождающейся Церкви, мессианское царство имеет политический характер. Мессианский царь уничтожает злых и милостиво относится к добрым¹³⁹.

На основании этого краткого обзора становится очевидным, что, несмотря на то что идея о грядущем Мессии была широко распростра-

¹³⁵ Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 237.

¹³⁶ С. Ла Сор, *Обзор Ветхого Завета*, с. 369.

¹³⁷ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 115.

¹³⁸ F.F. Bruce, *Second Thought on the Dead Sea Scrolls*, Exeter, Paternoster, 1956, pp. 70-84.

¹³⁹ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 116.

нена в среде иудеев, о происхождении и качествах этого Мессии четкого представления не было.

2.4.2.2. Ранняя Церковь и Мессия

Ранняя Церковь в отличие от Иисуса, который не называл себя Мессией (так как не хотел, чтобы его отождествили с мессианским политическим лидером), в свете Пасхального события и ожидания скорого Его пришествия стала использовать выражение «Иисус — Мессия (Христос)», как исповедание своей веры (Деян. 2:31-32; 3:18; 5:42; 8:5; 9:22; 17:3; 18:5,28). По мнению некоторых ученых, это исповедание было *ключевой формулой веры, для иудео-христиан*¹⁴⁰. Тексты из Деяний, свидетельствующие об Иисусе как о Христе (Мессии), представляют особый интерес, так как в них слово «Христос» употреблено как титул, тогда как позднее оно будет в обращении как имя собственное¹⁴¹.

Евангелие от Марка реже называет Иисуса Мессией в отличие от Матфея и Луки, которые используют этот термин гораздо чаще. Особый интерес у синоптиков представляет исповедание Петра, о котором мы уже упоминали выше: Мф. 16:13-20; Мк. 8:27-30; Лк. 9:18-21. В данном случае нас не интересует вопрос о том, осознавал ли Иисус себя Мессией или нет. Существует другая трудность, заключающаяся в том, что исповедание Петра представлено в трех Евангелиях по-разному. Марк передает: «Ты — Христос», Лука: «Христос Божий» и Матфей: «Ты — Христос, Сын Бога Живого». Такое расхождение побудило некоторых ученых предположить, что только у Марка содержится аутентичное высказывание, тогда как Матфей и Лука отражают позднюю доработку текста. Дональд Гатри предлагает, на наш взгляд, хорошую альтернативу этой точке зрения. Он считает, что добавления у Матфея и Луки являются пояснениями, позволяющими уяснить истинный смысл мессианского титула и не путать его с политической концепцией Мессии: «Просто один титул «Мессия» мог бы быть неправильно понятым в политическом смысле, тогда как добавления делают ошибку менее возможной, потому что они вводят духовные концепции»¹⁴². По мнению Оскара Кульманна, Петр понимал мессианство Иисуса в чисто политическом смысле. Более того, Кульманн полагал, что исповедание Петра в Мк. 16:17 было перемещено из повествования о Страстях, так как в контексте у Марка это высказывание порождает определенные экзегетические проблемы¹⁴³. Если предположение Кульманна верно, тогда почему Иисус не откорректировал высказывание Петра? Матфей сообщает, что Иисус просто запретил ученикам рассказывать остальным о

¹⁴⁰ Джеймс Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 81.

¹⁴¹ Там же, с. 81.

¹⁴² Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 241.

¹⁴³ O. Culmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, Eng. Trans. London, SCM, 1953, pp. 170 ff.

том, что Он Мессия — Мф. 16:20. Получается так, что Петр действительно разглядел в Иисусе кого-то большего, чем просто политического лидера. Тем не менее следующее за тем повествование — Мф. 16:21-23 показывает, что Петр все же не до конца понимал сущность мессианского служения Иисуса. Именно идея страдающего Мессии стала камнем преткновения для Петра. Однако, как мы уже заметили выше, в дальнейшем для Церкви идея Мессии приобрела особое значение именно в свете Креста. Мессия постпасхальной Церкви — это Мессия распятый. В этом отношении важен следующий текст в Ев. От Луки 24:26, который служит доказательством того, что в самосознании ранней Церкви была твердо укоренена идея о том, что страдания Мессии были необходимым элементом Его спасительного служения. Несомненно, неверующим иудеям было трудно принять утверждение о том, что распятый человек мог быть Божьим Мессией. Поэтому первым христианам для успешного диалога пришлось искать обоснование их нового понимания Господа в Ветхом Завете (Деян. 3:18; 17:2-3; 18:28; 26:23; 1 Кор. 15:3)¹⁴⁴. Именно необходимость диалога с иудеями наилучшим образом объясняет использование первой палестинской общины титула Мессии по отношению к Иисусу, несмотря на то что сам Иисус категорически было против того, чтобы Его называли Мессией¹⁴⁵.

Что касается исповедания «Иисус — Христос» у Павла, то первым делом необходимо отметить, что «Христос» становится именем собственным¹⁴⁶. Единственное исключение составляет Рим. 9:5, где «Христос» употребляется в значении титула «Мессия»¹⁴⁷. Такое развитие наилучшим образом объясняется тем, что в эллинистических церквях, основанных Павлом, не было мессианского интереса к первичному значению этого термина. Следующее отличие от синоптической традиции проявляется в том, что Мессия — страдающий у синоптиков, у Павла становится живым Христом — победителем. Тем не менее у Павла Иисус по-прежнему понят как Мессия. Об этом свидетельствует употребление им словосочетаний «Иисус Христос» или «Христос Иисус», которые являются не чем иным, как стилизованной формой «Иисус — Мессия»¹⁴⁸. Мы не находим в посланиях Павла, чтобы он отстаивал мессианскую роль Иисуса. По-видимому, Павел в полноте осознавал, что мессианское служение Иисуса уже получило свое завершение. Павла

¹⁴⁴ Ср.: Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus The Messiah*, Hendrickson Publishers, p. 603; N.T. Wright, *The New Testament and the people of God*, Fortress Press, p. 36b.

¹⁴⁵ Интересным в этом отношении будет отметить то, какую роль играла концепция Мессии в апологетическом произведении Иустина «Диалог с Трифоном Иудеем».

¹⁴⁶ Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 248; Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 133.

¹⁴⁷ V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 21, London, Macmillan, 1953.

¹⁴⁸ Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 248.

больше интересует Иисус воскресший, действующий в Церкви и в каждом отдельном верующем посредством Духа.

Мессианские взгляды ранней Церкви представлены в Новом Завете также исповеданием «Иисус — Сын Давидов». Некоторые ученые придерживаются мнения, что традиция о том, что родители Иисуса вели свое происхождение по линии Давида, является просто изобретением христиан для апологетики перед иудеями, среди которых было распространено убеждение о том, что Мессия должен быть из дома Давида¹⁴⁵. Тем не менее генеалогии Иисуса у Матфея и Луки подтверждают, что такая традиция была сформирована в ранней Церкви по крайней мере между 70 и 90 годами I века по Р.Х. В действительности она была сформирована гораздо раньше, так как уже Павел в послании к Римлянам обнаруживает свое знакомство с традицией «Иисуса — Сына Давидова» — Рим. 1:3¹⁵⁰. Как и в случае с титулом Мессия, мы находим, что Иисус уделял мало внимания своему происхождению по линии Давида, а в одной из бесед с иудейскими лидерами, даже опровергает убеждение последних в том, что Мессия является сыном Давида (Мк. 12:35-37; Мф. 22:41-46; Лк. 20:41-44). Кульманн объясняет, что исповедание Иисуса Давидом ранней Церковью было обусловлено тем, что последняя в силу осознания того, что она живет во время эсхатологической исполненной™ и является «народом Божиим», пришла к выводу, что Иисус также был Мессией Истории Спасения (Heilsgeschichte)¹⁵¹. Далее, для того чтобы подчеркнуть преемственность между Ветхим и Новым Заветом, Церковь сделала акцент на преемственности Иисуса по линии Давида. Именно связь титула «Иисус — Сын Давида» с идеей о воплощении мессианской надежды придала ему такую важность, что он был включен в исповедания веры¹⁵². Глубокий смысл царственного правления Давида нашел свое выражение в образе Иисуса-Царя, превознесенного по правую руку Бога и исполнившего идеал и цель израильской монархии¹⁵³.

2.4.3. Иисус — Сын Божий

2.4.3.1. «Сын Божий» в иудаизме

В Ветхом Завете это выражение используется в следующих случаях:

1. По отношению к Израилю, как имя собирательное. Например, в Исх. 4:22 Моисею Богом дается поручение сказать фараону, что «Израиль есть сын Мой, первенец Мой». Пророк Осия передает слова Яхве

¹⁴⁵ М. Goguel./ММ.v, 1950, pp. 195 ff.

¹⁵⁰ О. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, p. 55; Рудольф Бультман также признает допавловское происхождение этого текста: *Theology of the New Testament I*, pp. 50 ff.

¹⁵¹ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 134.

¹⁵² Рим. 3:1; Игнатий Богоносец, *К Смирнянам I*.

¹⁵³ Мк. 16:19; Деян. 7:55; 1 Пет. 3:22; Еф. 1:20; Евр. 1:3; 12:2.

«... из Египта вызвал сына Моего» — Ос. 11:1. В Ис. 1:2 и 30:1 израильтяне как народ названы Богом Его сынами. Пророк Иеремия называет израильтян сынами (Бога) в негативном контексте «мятежные (неверные) дети» — Иер. 3:22. В Ис. 63:16 израильтяне обращаются к Богу «Ты — отец наш», подчеркивая, что их сыновье отношение к Богу является уникальным (см. также Иер. 31:20; Ис. 45:11; Пс. 82:6; Мал. 1:6). Общим для этих текстов является то, что титул «Сын Божий» отражает два момента: 1) Бог избирает этих людей (сынов Божиих) для особой миссии; 2) они обязаны полностью подчиняться Богу.

2. *По отношению к царям.* Обозначение царей как «сынов Божиих» используется в связи с их ролью представителей народа (2 Цар. 7:14; Пс. 88:27; Пс. 2:7 — этот текст цитируется в Новом Завете как относящийся ко Христу). Главная мысль этого употребления титула близка к той, что мы рассмотрели выше: царь только потому является сыном Бога, что нация является таковой.

3. *По отношению к тем, кто выполняет особое поручение Бога, например ангелы* — Быт. 6:1-4; Иов 1:6; 2:1.

В межзаветный период свидетельства употребления титула «Сын Божий» мы находим в иудейской апокалиптической литературе и кумранских свитках¹⁵⁴. Хотя эти свидетельства очень малочисленны, тем не менее, они позволяют прийти к выводу, что в позднем иудаизме титул «Сын Божий» понимался в мессианском смысле¹⁵⁵.

2.4.3.2. *Синоптические Евангелия*

В Евангелиях Иисус часто называет Бога Отцом (51 раз). Из синоптиков чаще всего Матфей говорит об этом. Эти примеры служат свидетельством, что Иисус осознавал, что Бог «по-отечески» заботится о Нем и Его служении. Уникальным в этом отношении является употребление Иисусом слова «Авва» по отношению к Богу. Это было настолько поразительным заявлением о чрезвычайно близких отношениях с Богом по сравнению с иудейской концепцией о трансцендентном Боге, что оригинальная арамейская форма сохранилась даже в грекоговорящих кругах христиан (Рим. 8:15; Гал. 4:6). Иоахим Иеремияс подчеркивает, что понимание отношений с Богом в терминах родственной связи было чем-то неслыханным доселе и далеко вышло за рамки традиционного иудейского понимания¹⁵⁶. В дальнейшем модель «Отец — сын» в отношениях с Богом станет важнейшей частью христианской самоидентификации. Показательным в этом отношении является Евангелие Марка, где уже в первом стихе Иисус исповедуется как Сын Божий.

¹⁵⁴ B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, Eng. Trans. Lund, Gleerup. 1966, pp. 20 ff; see also: E. Lohse, TDNT 8, pp. 357 ff.

¹⁵⁵ R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London, Lutterworth, 1965, p. 32; R.H. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, London, SCM, 1970, p. 95.

¹⁵⁶ J. Jeremias, *The Central Message of The New Testament*, London, SCM, 1955, pp. 9-30.

Интересным является также то, что у синоптиков титул «Сын Божий» связан со страданиями Иисуса: Иисус — Сын Божий в послушании Богу, выполняя Его задачу (Мф. 16:16 и дал.; Мк. 15 : 39)¹⁵⁷. Некоторые ученые считают, что на ранней стадии развития Церкви образ Иисуса — Сына Божьего был тесно связан с образом Слуги из Второ-Исайи¹⁵⁸. Титул «Сын Божий» у синоптиков связан также со всемогуществом Иисуса (Мф. 14:33; 16:16).

2.4.3.3. Иоанн и Павел

В этом Евангелии более чем в 100 случаях Иисус называет Бога Отцом. Это и не удивительно, так как сам автор называет целью своего Евангелия убедить читателей, что Иисус — Сын Бога (Ин. 20:31). Первые проповеди Павла в дамасских синагогах в сердцевине своей содержали исповедание «Иисус — Сын Божий» (Деян. 9:20). Обращаясь к римской церкви, которую Павел собирался в дальнейшем посетить, апостол излагает «идентификационное свидетельство своей веры» (т.е., другими словами, как бы говорит: «Вот то, во что я верю; моя вера такая же, как и у вас»). В этом раннем исповедании веры Иисус представлен как Сын Давидов, так и Сын Божий. В иоанновых посланиях титул «Иисус — Сын Божий» наиболее ярко представлен в I Ин., при чтении которого складывается впечатление, что главным исповеданием для верующих является признание Иисуса Сыном Божиим (2:22-23; 3:23; 4:15; 5:5, 10, 12-13). То знание об Иисусе, которое недоступно «плоти и крови» — Мф. 16:17, было открыто ученикам после Его воскресения и исповедание «Иисус — Сын Божий» стало частью провозглашения ранней Церкви. Этот титул использовался в ранней крещальной литургии, следы которой мы можем обнаружить в Деян. 8:36-38¹⁵⁹. Раннее происхождение этого титула подтверждает текст Евр. 4:14, где обозначение Иисуса Сыном Божиим употреблено в контексте «верности исповеданию». Также в раннем символе первых христиан «ΙΧΘΥΣ» Христос назван Сыном Бога^{1,0}.

2.4.3.4. Выводы

В Новом Завете, помимо рассмотренных нами исповеданий «Иисус — Мессия» и «Иисус — Сын Божий», существует еще множество титулов, которые свидетельствуют о том, как ранняя Церковь понимала Иисуса, такие, например, как «Иисус — Сын Человеческий», «Иисус — Господь», «Иисус — Первосвященник», «Иисус — Слово». Тем не ме-

¹⁵⁷ Мартин Дибелиус считает, что титул «Сын Божий» был альтернативным выражением титула «Мессия». Однако Дибелиус не объясняет, отсутствие связи между этими титулами в Ветхом Завете и иудейской литературе. — Martin Dibelius, *The Christology of Primitive Christianity*, Twentieth Century Theology in the Making vol.11, p. 66.

¹⁵⁸ Джеймс Дани, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 86.

¹⁵⁹ O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*.

¹⁶⁰ O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 292.

нее на основании проведенного анализа мы можем прийти к следующим заключениям:

1. Христологические титулы позволяют нам достаточно четко «увидеть» Христа. Здесь имеется в виду то, что свидетельства Нового Завета могут и должны служить основой современной христологии. Христологические постановления Вселенских Соборов авторитетность которых сегодня многими воспринимается как данность, должны проверяться на основании тщательного изучения Нового Завета. К сожалению во многих христианских конфессиях сегодня наблюдается противоположное: берется постановление Собора как абсолютная величина, а затем его формулировка ищется подтверждение в Новом Завете¹⁶¹. Пауль Тиллих настаивает на том, что в протестантском богословии всегда присутствует предпосылка о том, что существует возможность того, что святые отцы и соборы могли ошибаться. Тиллих учень удачно, на наш взгляд, определяет роль церковных постановлений¹⁶².

2. «Исповедания веры» были одним из элементов, составлявших раннее христианское предание, и служили эссенцией выражения веры, т.е. были результатом богословского осмысления личности, дел и самоопределений Иисуса. Другими словами, первые христиане, по меткому выражению Данна, исповедовали «не веру Иисуса, но веру в Иисуса»¹⁶⁵.

3. Ранние христианские кредо веры подвергались изменениям: так, мы отметили, что титул *Мессия*, популярный среди ранних иудео-христианских общин, у Павла, который работал с языческими церквями, находит несколько иное выражение.

2.5. Устная традиция учения и жизни Иисуса

В предыдущих разделах мы частично рассматривали предание об Иисусе, но акцент был сделан либо на провозвестии об Иисусе, либо на этическом учении Иисуса. В то же время помимо провозвестия ранней

¹⁶¹ Ср. «...Православная Церковь твердо верит в Богодухновенность Писаний в целом, и в необходимость интерпретации Библии *только в рамках Церкви, в свете ее Традиции* (курсив наш. — А.Д.). Что касается самой традиции, то она имеет много «выражений», из которых самыми главными являются: 1) догматические определения *Семи Вселенских Соборов* (Троица, Христология, Мариология, Святые Иконы...) — Alexander Schmemmann, *Eastern Christianity*, Л Handbook of Christian theology//The Word Publishing Company, 1964, p. 87.

¹⁶² «Непосредственно нормативный характер церковных постановлений виден тогда, когда они функционируют в качестве дорожных знаков, указывая на опасности, на которые может натолкнуться христианское воззрение и которые некогда при помощи таких постановлений были преодолены. Они делают весьма серьезное предупреждение богослову и предлагают ему конструктивную помощь. Однако они не являются авторитетом, который направляет его работу» — Пауль Тиллих, *Систематическое Богословие*, том I, II, части I, II и III, Изд-во «Алетейя», 1998, с. 61-62.

¹⁶³ Джеймс Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 96.

Церкви существовал другой материал, составлявший ее предание, такой, например, как повествования о чудесах, рождении Иисуса, Его Страстях, дидактический материал, отдельную категорию составляют притчи Иисуса. Подробный анализ этого большого пласта предания не входит в наши задачи. Необходимо, тем не менее, отметить, что критическое изучение Библии на протяжении последних двух веков при помощи методов критики источников¹⁶⁴, критики форм¹, критики редакций¹⁶¹, и т.д., несмотря на спорность многих не только выводов, но и предпосылок, позволило воссоздать интереснейшую картину формирования, развития и закрепления того сборника материала, который нам сегодня известен как Новый Завет. Научные исследования позволили установить, что предания об Иисусе динамично развивались, интерпретировались и не воспринимались ранними общинами как некое собрание материала, с жестко закрепленными изначально содержанием и структурой, которые ни в коем случае нельзя менять¹⁶⁷. В то же время даже у Иоанна, самого позднего из Евангелий, прослеживается очевидная связь с синоптической традицией. Кроме того, большой объем преданий об Иисусе, запечатленный в Новом Завете, показывает благоговейное отношение и высокую оценку предания со стороны первых христиан.

2.6. Предание в пасторских посланиях

Вопрос предания в пасторских посланиях является, пожалуй, самым сложным и противоречивым во всем Новом Завете, особенно если мы придерживаемся традиционного взгляда на то, что автором этих посланий был апостол Павел. Дело в том, что отношение к преданию в этих посланиях выражено не только в терминах уважения и почитания, как в остальных книгах Нового Завета, но преданию придается статус нормативного документа (1 Тим. 6:1,14, 20; 2 Тим. 1:12, 14; Тит. 1:9;). Отношение к преданию здесь очень напоминает отношение фарисеев к устному закону. В отличие от других павловских посланий в этом корпусе предание «отмежевывается» от интерпретации в Духе. Как отмечает Данн, в 2 Тим. 1:12-14 сам апостол Павел описан как тот, главной задачей которого является сохранить предание, при этом как будто забывается, что Павел сам является творцом предания; Дух Святой тоже «получает» новую роль по отношению к преданию: Он должен хранить предание, а не открывать истинное его значение¹⁶⁸. Почему произошла такая смена отношения к

¹⁶⁴ W. Barnes Tatum, *In Quest of Jesus a Guidebook*, pp. 25-28.

¹⁶⁵ См.: Edgar V. McKnight, *What is Form Criticism?*, Fortress Press, Philadelphia, p. 3.

¹⁶⁶ Graig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, Inter-Varsity Press, p. 35 ff.

¹⁶⁷ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund 1961; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Mowbray 1957.

¹⁶⁸ Джеймс Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 109.

преданию? Прямого ответа на этот вопрос нет, однако усиленный интерес христиан к своему преданию наряду с институализацией Церкви, также представленной в этих посланиях, может служить сигналом того, что Церковь столкнулась с определенными трудностями, тенденциями к разделению¹⁶⁹.

Вторая трудность, с которой мы встречаемся в пасторских посланиях, заключается в том, что содержание предания, упомянутого в них, не совсем ясно. Обозначается предание по-разному: «вера», «вверенное тебе» (1 Тим. 6:20, 2 Тим. 1:12, 14), «здравые слова» (1 Тим. 6:3, 2 Тим. 1:13), «учение, согласное с благочестием» (1 Тим. 6:3), «учение» (1 Тим. 4:16, 6:1, 2 Тим. 3:10, Тит. 2:7, 10), «здоровое учение» (1 Тим. 1:10, 2 Тим. 1:10, 2 Тим. 4:3, Тит. 1:9, Тит. 2:1), «доброе учение» (1 Тим. 4:6).

Тем не менее нам уже удалось установить содержание предания ранних христианских общин: керигматическое, этическое, предания об Иисусе, сюда можно также добавить предание о Вечере, которое Джеймс Данн рассматривает как относящееся к отдельному виду предания — *церковному*¹⁷⁰. По всей видимости, к моменту написания пасторских посланий весь этот массив предания приобрел нормативный статус канона ортодоксии¹⁷¹. В самих посланиях мы можем идентифицировать керигматическое предание (1 Тим. 1:15; 2 Тим. 2:11; Тит. 3:5-8); этическое предание (1 Тим. 4:8-9; 2 Тим. 2:11-13), а также церковное предание (1 Тим. 3:1; Тит. 1:9).

2.6.1. Выводы

Итак, мы можем прийти к выводу, что: 1) предание пастырских посланий было сугубо христианским; 2) его содержание отражало тот материал, который соответствовал основному содержанию веры первых христиан, т.е. нет оснований утверждать, что предание пастырских посланий чем-то отличалось от материала, который был в свое время письменно зафиксирован и образовал корпус книг Нового Завета.

3. Заключение

3.1. Общие выводы

Настоящее исследование было призвано дать возможность читателю увидеть определенный фрагмент захватывающей картины развития христианства в течение первого века н.э. Мы последовательно рассмотрели два вида предания, описанных в Новом Завете: иудейское и христианское. Необходимо отметить, что между этими двумя преданиями существовало принципиальное отличие. Иудейское предание в

¹⁶⁹ Millar Burrows, *An outline of Biblical Theology*, The Westminster Press, p. 153.

¹⁷⁰ Джеймс Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, с. 107.

¹⁷¹ Слово *канон* в данном случае используется в значении «критерий оценки» — см. Сергей Лезов, *Попытка понимания... Избранные работы*, с. 372.

своей основе имело письменно зафиксированный авторитетный источник — Писание Ветхого Завета¹⁷² и устное предание было лишь его толкованием. Христианское же предание было явлением уникальным, новым и не имело в своем центре письменного документа. Основной христианского предания стала личность Иисуса Христа. Хотя Писание Ветхого Завета продолжало оставаться авторитетным источником, но оно истолковывалось в свете веры в Иисуса и в соответствии с конкретными нуждами общины (например, понимание Мессии как Божественного посланника, которому предстояло пострадать). Лишь в случае следования предписаниям галахи иерусалимские христиане являлись прямыми «последователями» иудейского предания, но это явление, как мы выяснили, не получило дальнейшего развития в христианстве. Таким образом, мы приходим к важному выводу: для первых христиан не существовало дихотомии «Писание — предание», которая является предпосылкой большинства современных богословских диалогов по этой тематике¹⁷³.

Большая часть нашей работы была посвящена выяснению содержания предания первых христиан. Мы выяснили, что центральным моментом в предании была керигма о «спасительных делах» Иисуса, т.е. Его смерти, воскресении и вознесении, которые следовало воспринимать в контексте ожидаемого Второго Пришествия. Наличие элементов этой керигмы практически во всех произведениях Нового Завета, свидетельствует о том, что для первых христиан вещь о том, что совершил их Господь, представляла чрезвычайную важность и была основным содержанием их веры и традиции. Как заметил Карл Барт, «вся деятельность общины: ее учение, этика и поклонение самым непосредственным образом связаны с провозглашением и принятием Евангелия»¹⁷⁴. Итак, краеугольным камнем зарождающегося христианского предания стал сам воскресший Иисус Христос. Дела Христа, Его слова, поучения — все это наряду с керигмой составляло предание первых христиан, которое мы встречаем в Евангелиях и посланиях Нового Завета.

Что касается статуса христианского предания, то Новый Завет не дает нам однозначного ответа на этот вопрос. С одной стороны, мы видим достаточно свободное отношение к преданию: оно толкуется си-

¹⁷² Необходимо оговориться, что формулировка *Писание Ветхого Завета* имеет христианское происхождение и используется в данном случае как устойчивое выражение, обозначающее корпус авторитетных иудейских писаний начала I века н.э.

¹⁷³ Например, Александр Шмеман, известный православный историк и богослов, пишет: «Есть два источника кафолической веры: Писания и Традиция» — Alexander Schmemmann, *Eastern Christianity, A Handbook of Christian theology*, The Word Publishing Company, 1964, p. 87.

¹⁷⁴ Karl Barth, *The End of Religion, The Writings of St. Paul* — a Norton critical edition, p. 252.

туативно, согласно откровению от Духа; личность Христа осмыслена по-своему в каждом из Евангелий и т.д., что свидетельствует против подхода к преданию как жесткому и неизменному сборнику правил, властвующих над человеком и ситуацией. С другой стороны, наличие огромного массива предания об Иисусе, что само по себе свидетельствует о бережном и благоговейном отношении христиан к этому материалу, сохранение общего «зерна» у всех новозаветных авторов (речь идет, в частности, о примитивной керигме) и, наконец, консервативное отношение к преданию в пасторских посланиях показывает, что первые христиане воспринимали свое наследие «всерьез», т.е. основные сведения о жизни и личности Иисуса, цели Его воплощения, смерти и воскресении не «рождались» заново при каждой новой ситуации и не были плодом спекулятивного творчества общины. Напротив, мы видим, что в Новом Завете, как едином целом, собрана вся необходимая «информация» о начале эры новой возможности для человека, главным символом которой являются «события спасения», совершенные Иисусом Христом.

3.2. Возможные перспективы

1. Мы исследовали содержание предания первых христиан и пришли к выводу, что оно по сути является отражением материала Нового Завета. Отсюда следует, что для ранних христианских общин преданием, которое они чтит, был именно Новый Завет, находящийся в стадии постепенного формирования. В свете этого утверждения будет интересно исследовать работу Иринея Лионского *Против Ересей*. Ириней по праву считается одним из первых систематических богословов. Именно ему принадлежит первая «разработка» доктрины предания¹⁷⁵. Зная, что преданием первых христиан был материал формирующегося Нового Завета, мы начинаем видеть, что Ириней понимал под преданием, «которое происходит от апостолов и сохраняется в церквях чрез преемства пресвитеров»¹⁷⁶. Как замечает Мейгер, «согласно Иринею, одно и то же благоговествование было возведено и передавалось устно, а потом было записано и бережно сохранено во всех апостольских церквях через непрерывное преемство епископов и пресвитеров»¹⁷⁷. Таким образом, мы избегаем ошибки понимания Писания и предания как двух независимых источников Божественного откровения, которое якобы выражено у Иринея: «Итак, выходит, что они не согласны ни с Писаниями, ни с преданиями»¹⁷⁸. Также стано-

¹⁷⁵ Несомненно, говорить о доктрине предания как разработке Иринея можно только условно, так как сам он был озабочен поиском решения конкретной проблемы, а не выводил доктрину предания с видом на будущее.

¹⁷⁶ *Против Ересей*, Книга III, 2:2.

¹⁷⁷ Брюс М. Мейгер, *Канон Нового Завета*, с. 153.

¹⁷⁸ *Против Ересей*, Книга III, 2:2.

вится очевидным, что, говоря о преемственности, Ириной имел в виду преемственность учения¹⁷, а в этом смысле протестанты, строящие свое вероучение и практику на Священном Писании, являются ближайшими преемниками апостолов. Может возникнуть вопрос, почему все же Ириной делается различие между Писаниями и преданием? Ответ заключается в том, что на тот период книги Нового Завета еще не получили статус Писания, равного Писанию Ветхого Завета, а послания Павла были даже пренебрегаемы, в связи с тем что их активно использовали гностики¹⁸⁰.

2. В свете того, что нам известно о развитии предания в иудаизме, мы можем критически оценить историческое развитие отношения к преданию в христианской церкви и увидеть, что во многом церковь повторяла ошибки фарисеев и их преемников, в частности, в том, что в практической жизни предание наделялось большим авторитетом, чем Писание, а на догматическом уровне статус предания был приравнен к статусу Писания.

3. Несмотря на то что в протестантских кругах церковному преданию или традиции не придается статус непререкаемого авторитета, тем не менее в практической жизни традиция порой обладает не меньшей силой, чем в церквях, где традиция ставится на один уровень с Писанием¹⁸¹. Вопросы, затронутые в нашем исследовании, должны побудить лидеров современных протестантских церквей переосмыслить свое отношение к церковной традиции и определить подобающее ей место в жизни общины. С другой стороны, достаточно свободное, «не догматичное» отношение первых христиан к своему преданию, открытость к руководству от Духа в каждой конкретной ситуации заставляет серьезно задуматься о том, готовы ли мы критически оценивать и переосмысливать свои традиции, и о том, какое место в нашей протестантской

¹⁷ Ириной утверждает, что истинная церковь там, где «у руля» стоят пресвитеры, получившие эту должность в рамках апостольской и епископской преемственности: «Поэтому надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от Апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины, прочих же, которые уклоняются от первоначального преемства и где бы то ни было собираются, иметь в подозрении, или как еретиков и лжеучителей...» — *Против Ересей*, IV, 26:2. Интересно, что в предыдущем предложении Ириной призывает к чтению Писаний как способу стать совершенным учеником. Следовательно, последующее предложение просто поясняет, где можно найти это неповрежденное Писание — в Церкви, где учителя являются наследниками апостольской преемственности, т.е. это еще раз подтверждает факт, что Ириной говоря об апостольской и епископской преемственности, имел в виду прежде всего преемственность учения Христа и апостолов.

¹⁸⁰ Брюс М. Мецгер, *Канон Нового Завета*, с. 154; *Против Ересей*, Книга III, 3:18.

¹⁸¹ См.: Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit — Issues in New Testament Hermeneutics*, p. 68.

экклезиологии отведено руководству Духа Святого¹⁸². Современным протестантским богословам в России еще предстоит разубить гордые узел соотношения церковного предания с главным критерием протестантского богословия — Писанием¹⁸³.

Библиография

Литература на русском языке

1. А.П. Лопухин, *Толковая Библия, или комментарий на все книги св.Писания Ветхого и Нового Заветов*, Петербург, 1904-1907.
2. Библия, *Синодальный перевод*, Христианское издательство, 1991.
3. Брюс Мецгер, *Канон Нового Завета*, ББИ, 1998.
4. В.Н. Кузнецова, *Евангелист Лука — Радостная Весть и Деяния Апостолов*, Москва, 1998.
5. В.Н. Кузнецова, *Письма апостола Павла*, Москва, 1998.
6. Валерио Мануччи, *Библия — Слово Божие*, Москва, 1996.
7. Ганс Кюнг, *Великие Христианские Мыслители*, Алетейя, 2000.
8. Герман Гартфильд, *Лекции по Богословию ап. Павла*, МБС, 2000.
9. Джеймс Данн, *Единство и многообразие в Новом Завете*, Москва, 1997.
10. Дональд Гатри, *Введение в Новый Завет*, Богомыслие, Библия для всех, 1996.
11. Епископ Кассиан, *Новый Завет*, РБО, 1996.
12. Иоахим Иеремиас, *Богословие Нового Завета*, Восточная Литература, 1999.
13. Иосиф Флавий, *Иудейские Древности*, Крон-Пресс, 1994.
14. Ириней Лионский, *Творения*, Паломник, Благовест, 1996.
15. Иустин Философ, *Диалог с Трифоном Иудеанином*, Ацче.
16. Лоуренс Шиффман, *От Текста к Традиции*, Мосты Культуры, Москва, 2000.
17. О. Бернардо Антонини, *Экзегезис книг Нового Завета*, Москва, 1995.
18. Пауль Тиллих, *Систематическое Богословие, том I, II, части I, II и III*, Изд-во «Алетейя», 1998.
19. Прот. А. Шмеман, *Исторический путь православия*, YMCA-Press, 1989.
20. *Ранние Отцы Церкви*, Брюссель, 1998.
21. Ристо Сантала, *Апостол Павел — человек и учитель в свете раввинистических источников*, Санкт-Петербург, 1997.

¹⁸² Тиллих по этому поводу высказывает интересную мысль: «Оригинальное чудо, вместе с его первоначальным восприятием, есть перманентная точка отсчета, тогда как духовное восприятие последующими поколениями изменяется непрестанно» — Пауль Тиллих, *Систематическое Богословие*, том I, II, части Г, II и III, Изд-во «Алетейя», 1998, с. 139.

¹⁸³ Ср.: Ганс Кюнг, *Великие Христианские Мыслители*, с. 242 и дал.

22. Сергей Лезов, *Попытка понимания — избранные работы*, Университетская книга, 1999.

23. Уильям Сэнфорд С. Ла Сор, *Обзор Ветхого Завета*, Библия для всех, 1998.

24. *Учение Двенадцати Апостолов*, Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.

Литература на английском языке

1. *A Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, 1992.

2. А.Н. McNeil, *An Introduction to the study of the New Testament*, Oxford at the Clarendon Press, 1927.

3. Alexander Schmemmann, *Eastern Christianity*, A Handbook of Christian theology, The Word Publishing Company, 1964.

4. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund, 1961.

5. B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, Eng. Trans. Lund, 1966.

6. Bruce M. Metzger, *The New Testament, its background, growth, and content*, Abingdon Press, 1965.

7. С.Е.В. Cranfield, *Romans 1*, ICC, 1975.

8. С.Н. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Baker Book House, 1980.

9. *Creeks of the Early Churches*, revised edition edited by John H. Leith, John Knox Press, Atlanta.

10. Donald Guthrie, *A Shorter Life of Christ*, Zondervan Publishing House, 1978.

11. Donald Guthrie, *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, 1981.

12. E. Lohse, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, Gerhard Kittel, editor.

13. Edgar V. McKnight, *What is Form Criticism?* Fortress Press, Philadelphia.

14. F.F. Bruce, *New International Greek Testament Commentary — Commentary on Galatians*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

15. F.F. Bruce, *Peter, Stephen, James & John — Studies in Non-Pauline Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1994.

16. F.F. Bruce, *Second Thought on the Dead Sea Scrolls*, Exeter, Paternoster, 1956.

17. Ferdinand Christian Baur, *Hebraists, Hellenists, and Catholics*, in *The Writings of St. Paul — a Norton critical edition*, edited by Wayne A. Meeks, W.W. Norton & Company, 1972.

18. Floyd V. Filson, *A New Testament History*, The Westminster Press, Philadelphia.

19. Frederic Rendal, *The Expositor's Greek Testament*, vol. 3, William B. Eerdmans Publishing Co., 1983.

20. *Friberg Lexicon*, электронная версия.

21. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Gerhard Kittel, editor.

22. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, Gerhard Kittel, editor.

23. G.R. Beasley-Murray, *Jesus and The Kingdom of God*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

24. G. Stahlin, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 6, Gerhard Kittel, editor.
25. George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Co. — Grand Rapids, Michigan, 1994.
26. Gerald F. Hawthorne, *Word Biblical Commentary — Philippians*, Word Books, Publisher, 1983.
27. Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit — Issues in New Testament Hermeneutics*, Hendrickson Publishers, 1991.
28. Gordon D. Fee, *NICNT — The First Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
29. Gordon D. Fee, *The New International Commentary on the New Testament — Paul's letter to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.
30. Graig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, Inter-Varsity Press.
31. H. Conzelmann, A. Lindemann, *Interpreting the New Testament — An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis*, Hendrickson Publishers, 1992.
32. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Mowbray 1957.
33. Herman Ridderbos, *Paul — an Outline of His Theology*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1992.
34. Hunter, *St. Paul and his Predecessors*, London, 2nd ed., 1961.
35. J. Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus*, Fortress Press, 1988.
36. J. Van Engen, *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell, Baker Book House, 1986.
37. J.C. Wenger, *God's Word Written*, Herald Press, 1966.
38. J.F. Bottorff, *The Relation of Justification and Ethics in the Pauline Epistles*, Scottish Journal of Theology 26, 1973.
39. J. Jeremias, *The Central Message of The New Testament*, London, SCM, 1995.
40. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper and Row, Publishers, 1978.
41. Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought — from the Beginnings to the Council of Chalcedon*, Abingdon Press, Nashville.
42. Karl Barth, *The End of Religion*, The Writings of St. Paul — a Norton critical edition, W.W. Norton & Company, 1972.
43. Martin Dibelius, *The Christology of Primitive Christianity*, Twentieth Century Theology in the Making vol.11, The Fontana Library, 1970.
44. Millar Burrows, *An outline of Biblical Theology*, The Westminster Press.
45. Millard J. Erickson, *Readings in Christian Theology, vol.1 — The Living God*, Baker Book House.
46. O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, Eng. Trans. London, SCM, 1953.
47. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, SCM Press, 1961.
48. Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, The Westminster Press, 1963.
49. Oscar Cullmann, *The Early Church*, Eng. Trans. London, SCM, 1956.

50. R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*, Eng. trans. London, SCM, 1956.

51. R.C.H. Lenski, *Interpretation of Galatians, Ephesians, Philippians*, Augsburg Publishing House, 1961.

52. R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London, Lutterworth, 1965.

53. R.H. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, London, SCM, 1970.

54. R.T. Herford, *The Pharisees*, Beacon, 1962.

55. Richard N. Longenecker, *Word Biblical Commentary — Galatians*, Word Books, Publisher — Dallas, Texas.

56. Robert A. Guelich, *Word Biblical Commentary on Mark 1-8:26*, Word Books, Publisher, Dallas, Texas.

57. Roland Kenneth Harrison, *Introduction to the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan.

58. Ronald Y.K. Fung, *The New International Commentary on the New Testament — The Epistle to the Galatians*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1988.

59. Schrenk, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Gerhard Kittel, editor.

60. Stephen S. Short, *A New Testament Commentary, Editors G.C.D. Howley, F.F. Bruce, H.L. Ellison*, Pickering & Inglis LTD, 1969.

61. Stumpff, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Gerhard Kittel, editor.

62. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4.

63. *The Life and Works of Flavius Josephus*, Translated by William Whiston, A.M., The C. Winston Co., 1957.

64. *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Zondervan Publishing House, 1986.

65. V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 21, London, Macmillan, 1953.

66. W. Barnes Tatum, *In Quest of Jesus a Guidebook*, Jonh Knox Press, 1973.

67. Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, 1984.

Идеология падшего человечества

Э.А. Абрамян

*Так говорит Господь:
проклят человек, который
надеется на человека...
Благословен человек, который
надеется на Господа...*

Иер. 17:5, 7

Современный мир переживает глубокий кризис: экономический, политический, культурный, духовный... Само по себе состояние кризиса человечества на рубеже веков — явление не новое. Блок на пороге XX писал:

XX век. Еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла
(«Возмездие»).

Однако специфика современного момента заключается в том, что наличие кризиса во всех сферах человеческой деятельности усугубляется глобальным экологическим кризисом, охватившим весь наш дом — планету Земля. И это обстоятельство кардинально изменяет по существу всю современную ситуацию в мире — делает ее критической и требует от человека выбора. Выбора принципиального и решительного. Или человек в своем триумфальном шествии на планете Земля будет двигаться по-прежнему по пути научно-технического прогресса под теми же знаменами и лозунгами, которые сегодня подвели его к краю пропасти, — и тогда у него нет будущего. Или человек изменит мотивы своего шествия, т. е. парадигму своего мышления, и обретет, наконец, себя в своей целостности и тем самым спасет себя и мир. И в этом свете перед человеком сегодня, как никогда за всю его многовековую историю, поднимается проблема: не как человеку выжить в условиях глобальных кризисов, а как человеку жить? Какие ценности положить в основу своего бытия? Что для человека должно быть главным в жизни: «иметь» или «быть»? На какие фундаментальные принципы и ценности человек может опереться сегодня, так чтобы не погибнуть еще при жизни? Во что, в конце концов, верить? Вот такая проблема волнует сегодня каждого, кто хоть сколько-нибудь озабочен как своей собственной судьбой, так и судьбой всего человечества, ибо в отдельности эти вопросы на современном этапе нашего развития уже решены быть не могут.

Возникла ли эта грандиозная проблема человека внезапно? Отнюдь нет. То, что происходит в мире, где мы находимся, куда мы движемся и что нам угрожает, какова судьба человека в современном мире, — на все эти кардинальные вопросы человеческого бытия уже есть ответы, и человеку не надо изобретать их заново. Следует лишь обратиться к Библии и богатому наследию величайших христианских философов, таких как Бердяев Н.А., Ильин И.А., Франк СЛ., Соловьев В.С. и другие, чтобы найти ответы на основные животрепещущие вопросы современности.

Наиболее глубоко эти вопросы отражены в трудах Н.А. Бердяева, посвятившего значительную часть своего творчества проблеме кризиса человека и связанной с этим теме о гуманизме.

Вопрос о гуманизме имеет такое большое значение еще и потому, что переживаемый современным миром кризис человека глубже кризиса общества, в котором уже давно происходит острый процесс дегуманизации.

Одним из источников дегуманизации человеческой жизни в последнее время стали самые большие завоевания человека в науке и в технической власти над природой. Человек не овладел еще выдуманной им машиной. Современная машинная, техническая цивилизация убийственна для внутренней жизни человека, разрушает его целостность, искажает его эмоциональную жизнь, делает его орудием нечеловеческих процессов, не дает возможности созерцания вследствие нарастающего ускорения жизни и потерянности человека в организованных коллективах.

Обретя огромное, все возрастающее материальное могущество над силами природы, став монополистом в своей экологической нише, с одной стороны, человек превратил себя в полураба созданной им же самим гигантской мегамашины — техногенной цивилизации, с другой стороны, создавая новые и все более совершенные средства овладения природой, человек оказался запутавшимся в сетях этих средств, заблудился, утратил смысл и понимание цели своего движения. «Исчезает человек как целостное существо, как существо внутренне центрированное, духовно сосредоточенное. Человека нет, есть лишь функции человека. Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью», — как справедливо отмечает Н. Бердяев.

Как это могло случиться? Является ли виной происходящих в обществе процессов дегуманизации и кризиса человека действительно бурное развитие науки, техники, культуры и какой-либо общественно-экономической формации? Безусловно нет: корни кризиса человека уходят глубоко, в самую основу его мировоззрения, на которое человек опирается с самого начала своей истории. Итак, пришло время разобратся в сущности гуманизма как общечеловеческой основы культуры. В чем его правда и неправда? В чем состоит глубокое противоречие, лежащее в самой первооснове гуманизма?

Слово «гуманизм» многозначно. В обобщенном смысле под гуманизмом понимается признание высшей ценности человека в жизни мира

и его творческого призвания, а также провозглашение гуманного отношения к человеку. Гуманизм по своему смыслу означает вознесение человека, постановку человека в центре, восстание человека. Это — одна сторона гуманизма. Но в гуманизме есть начало и прямо противоположное. В гуманизме есть основание не только для вознесения человека и раскрытия его творческих сил, но и для принижения, для ослабления и уничижения человека. Как это происходило в действительности?

Источником европейского гуманизма считают гуманизм античный, греко-римский, как образец высокой человеческой культуры. Ренессансный гуманизм, преисполненный жадой творчества и опираясь на античный гуманизм, утвердил самостоятельность человека, его свободу в творческой культуре, в науке и искусстве, тем самым преодолев связанность человеческого творчества в средневековье. И в этом была правда ренессансного гуманизма. Но ренессансный гуманизм начал также утверждать самодостаточность человека и разрыв с вечной истиной христианства, он перенес центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию, он оторвал природного человека от духовного, удалившись от внутреннего смысла жизни, от божественного центра жизни, от глубочайших основ самой природы человека. Что человек есть образ и подобие Божье, что человек есть отображение Божьего существа — это гуманизм отрицал.

Гуманизм утверждал, что человек есть природное существо, дитя мира. Таким образом, гуманизм не только утверждал самонадеянность человека, не только возносил человека, но и принижал человека, не считая его существом высшего, Божественного происхождения, не признавая его небесную родину, а только земную. Этим гуманизм понизил ранг человека. Произошло то, что самоутверждение человека без Бога, без осознания своей связи с высшей божественной и абсолютной природой, с высшим источником своей жизни, привело к разрушению человека. То начало, которое было заложено в христианском духе, возносившее человека, согласно которому он есть образ и подобие Божье, существо, усыновленное Богом, гуманизм низверг. Христианское сознание о человеке начало слабеть. Таким образом, обнаружилась внутри гуманизма самоистребляющая диалектика.

В этом была его неправда. Ведь еще во времена христианского средневековья человек считал себя не только природным биологическим существом, но и духовным, надприродным, сверхъестественным, наделенным способностью возвыситься до самой жизни Бога. Но прошли века и человек сам, добровольно отказался от своей божественной природы и сознательно провозгласил себя царем природы, ее единственным властелином и преобразователем во имя своего собственного блага. Так вера в Бога, в высшее духовное начало была заменена верой в самого человека, в его силу и разум, который был провозглашен мерилем всего. Так утвердился тот самый антропологический гуманизм, который плавно перешел со временем в антигуманизм, отрицающий человека, ибо известно, что как только отвергается Бог и обоготворяется

человек, так человек падает ниже человеческого, ибо человек может быть на высоте лишь как образ и подобие высшего, божественного бытия. «Человек же, не пожелавший быть образом и подобием Божиим, делается образом и подобием машины. Гуманизм захотел упразднить в человеке все трудное, проблематическое и трагическое, чтобы лучше устроить человека на земле, чтобы сделать его счастливым. Но благоустройство и благоденствие человека на земле есть отрицание человека как существа, принадлежащего к двум мирам, как сопричастника не только природного царства необходимости, но и сверхприродного царства свободы», — пишет Н.А. Бердяев.

Каковы последствия антропологического гуманизма?

Бессердечная культура: без веры, без сердца, без созерцания и без совести (больная культура), бестиализм — варварство внутри уже утончившейся цивилизации как отрицание ценности всякого человеческого лица и всякой сострадательности к человеческой участи, крушение веры в прогресс как «непрерывное безостановочное прямолинейное материальное, умственное и нравственное совершенствование человека и веры в predetermined победу «света над тьмой», убеждение в том, что мнимый «прогресс» есть в действительности разложение культуры, осознание моральной катастрофы, отчаяние в сфере этики, пессимизм, страх и трепет перед лицом действительности, отсутствие веры, надежды, любви к Богу, к себе, к ближнему... Взамен — себялюбие, своеволие, гордыня, цинизм, волюнтаризм, вседозволенность («Бога нет, значит, все дозволено») и глухое безысходное чувство одиночества, разобщенности, оторванности от подлинного мира, свободного духа, рабство у данности и необходимости, сомнение в творческой силе человека как олицетворении божественной силы. Так, отрекаясь от Бога, человек отрекается от самого себя.

Отказавшись от веры в Бога, затем от веры в человека как образа и подобия Божия, утратив веру в «прогресс», пережив внутреннее крушение профанного антропоцентрического гуманизма в лице марксизма, нищезанятия и затем его крайних уродливых форм — демонического утопизма (большевизма), титанизма и бестиализма и, в конце концов, потеряв веру во всемогущество человека и его высокое предназначение и смысл, — человек оказался сегодня опять наедине с самим собой, как в самом начале своей истории, но только в состоянии крайней духовной растерянности, бессилия и безнадежности.

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, робшет и бунтует.
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
Он жаждет веры... но о ней не просит...

(Ф. И. Тютчев)

«Мир в наши страшные дни и в тяжелую эпоху, которая так или иначе должна за ними последовать, стоит на распутье. Перед ним — только две возможности: или катиться далее по пути в пропасть, или спасти от гибели героическим усилием христианского возрождения», — пишет СЛ. Франк. «Как?! — возмущенно воскликнет современный человек, атеистически настроенный и вдохновляемый идеалами классического гуманизма, утвердившегося в качестве господствующего мировоззрения вот уже несколько веков и обеспечившего ему ошеломляющие победы в научно-технической революции. — Нас опять призывают назад, в религию, от которой мы уже давно избавились и стали свободными и бесстрашными в своих помыслах и деяниях и перед природой, и перед друг другом?! Нет, что угодно, только не идея Бога, которая себя дискредитировала в истории и ушла в прошлое», — возразит человек в наши дни.

Действительно, в истории христианства отношение к человеку было очень сложное и запутанное. Христианской верой пользовались частенько и против человека. И человек этого не может не помнить.

Именно это сочетание здравого смысла с голосом совести приводит к умонастроению, чрезвычайно популярному среди лучших умов нашего времени — к умонастроению, которое можно назвать скорбным неверием. Это скорбное неверие есть одно из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. Это есть некая, в сущности, «платоническая» вера в надмирную сферу высшего, вера в далекого, чуждого миру Бога как носителя всеблагости, но лишенного, однако, всемогущества и власти над миром. Этот современный гностицизм, содержа в себе элемент религиозной веры, остается все же некой ущербной, умаленной верой, верой без упования, верой внутренне надломленного человеческого сердца, неспособной даровать утешение, душевный мир и радость. Это есть некий своеобразный сплав из веры и неверия, плод слишком рационалистического рассуждения, неадекватного подлинной глубине реальности (Франк СЛ.).

Человек не может опереться на такую веру и собрать себя воедино, ибо в ней бездействует центр живой духовности, источник духовного излучения, очищающего, оживляющего все вокруг и создающего гармонию в мире изнутри самого человека. Но это вовсе не означает, что человек сегодня не ищет источник этой гармонии и не хочет обрести вновь веру с упованием, которую он растерял в веках. Неужели только ущербная вера с горьким сознанием одиночества и покинутости человека — последний итог, до которого в наши дни может прийти ищущая Бога человеческая душа? Или душа современного человека все же имеет еще надежду, сохраняя интеллектуальную и нравственную честность, на более полное, более глубокое религиозное удовлетворение? (Франк). Ответ на этот вопрос, наверное, сегодня самый трудный для современного человека, и в этом заключается основной трагизм его судьбы.

«Современный человек привык творить свою жизнь — мыслью, волей и отчасти воображением, исключая из нее добрые побуждения

сердца» (Ильин И.А.). Мышление без сердца, воля — бессердечная, воображение в отрыве от сердца создают культуру без любви, жизнь без любви, в которой человек не живет, а погибает, ибо любовь — это последний оплот, которого лишил себя человек и без которого человек окончательно перестает быть человеком. Главная опасность, грозящая человечеству, — не внешняя катастрофа, не голод и не чума, а особая духовная болезнь, самая страшная из всех, ибо это бич, затрагивающий самые основы человеческого бытия — утрата вкуса к жизни.

Тот психологический тупик, в котором оказался современный человек перед лицом трагических событий и который в своем крайнем выражении может быть назван «антропология распада», является прямым следствием господства антропоцентрического гуманизма в сознании человека и созданной на его основе «бессердечной, больной культуры». Разум — мерило всех вещей — принес человеку страх потерять не только свою жизнь, но и свою человеческую сущность. Перед загадкой судеб человечества и личности современный мир бессилён. Человек не только утратил смысл своего существования, но и осознал свою неспособность реализовать подлинно человеческое начало. Человек не способен быть человеком. Современный человек умен, образован, хотел бы любить жизнь и человечество, но ему не удастся преодолеть нигилизм, хотя он и понимает, что нигилизм не есть мера всего. Его собственная реальность превыше нигилизма — подсознательно чувствует человек! Современный человек осознает все ценности, источник которых — христианство, но ему не удастся поверить, он не находит в себе способности верить, и это обрекает его на трагическую незавершенность: в человека он верить не хочет, а в Бога — не может. У него уже нет идеального закона, нет пути, которым он хотел бы следовать, и нет надежной точки опоры. Нет идеала, которому мы могли бы принести себя в жертву, говорит Андре Мальро, потому что нам введомо ложность любого идеала, и нам неведома истина. Бог, который не имеет никакого отношения к жизни, — а именно в такой культуре мы живем, — усугубляет этическое отчаяние человека и обременяет его существование. Так боги, о которых говорит Элиот, — стяжательство, похоть, власть — становятся активными силами, угнетающими человека, когда он утрачивает органическую связь с Тем, Кто его творит и образует. Умер Бог — умер человек — такова печальная действительность внутреннего мира человека, стоящего на пороге XXI века (Л. Джуссани).

Мы живем в эпоху, когда все на острие и может склониться в противоположные стороны. В условиях духовного вакуума, царящего в современном мире, ответственность человека перед Богом, перед собой, перед другим человеком в обществе исключительно велика. Человек, ни во что не верующий, не верующий и в такие суррогаты, как религия прогресса, религия социализма, религия сциентизма, хочет себя спасти, опираясь лишь на себя, хочет творить и в этом найти утешение от пустоты и тоски небытия. Так, Камю склоняется к трагическому гума-

низму. Мир абсурден и лишен смысла. У Сартра это принимает формы утонченного материализма, отрицающего тайну. У других это связано с исканием нового опыта, выводящего за пределы обыденности... Гуманизм подходит к своей предельной черте, тот гуманизм, который родился в сознании отпавшего от Бога человека как идеология для выживания человека в условиях страха и трепета перед безмолвным бесконечным пространством Вселенной (Н.А. Бердяев).

Каков же выход? «Воззови ко Мне — и Я отвечу тебе, покажу тебе великое и недоступное, чего ты не знаешь», — говорит Господь (Иер. 33:3).

Человеку надо вернуться к Богу, восстановить свои отношения с Творцом, — другого пути нет. «Кризис человека может быть разрешен лишь на почве нового христианского гуманизма. Это не возврат к гуманизму эпохи Ренессанса, сохранившей еще некоторую связь с христианством. Это есть новое явление, предполагающее осмысление из глубины христианства всего опыта новой истории. В чем особенность новой эпохи? Мы живем в античеловеческую эпоху. Антропологический, секулярный (профанный) гуманизм изжил себя и дошел до своих пределов. Гуманизм, а значит, и достоинство человека могут быть возрождены лишь из духовной глубины. Человеку необходимо осознать, что он есть свободный дух, а не зависимое существо, порожденное исключительно природой и обществом. Достоинство человека предполагает существование Бога. В этом сущность всей жизненной диалектики гуманизма. Настоящий гуманизм ставит не только проблему человеческой личности, но и проблему общества, проблему общения людей, проблемы «мы». Это предполагает новое сознание в христианстве, раскрытие христианской антропологии, которая еще не была достаточно раскрыта в истории. Это новое предполагает свободу человека в создании грядущего, акт духа» (Бердяев Н.А.).

И все же... Страдая, человек не перестает размышлять, ибо он не может долго сопротивляться загадке своего бытия. Достоевский сказал: «Весь закон человеческого существования в одном — чтобы человек мог преклоняться перед бесконечно великим». Признаваемый или непризнаваемый, этот закон действует в душе человека и «человек ищет преклониться перед тем, что бесспорно». Однако не следует питать иллюзий: от этого состояния растерянности и поиска путей выхода до признания и принятия в глубь своего сердца традиционной веры во всемогущество Божие еще очень далеко и, может быть, в каком-то смысле неприемлемо в прежней кажущейся наивной современному человеку форме. Сегодня человеку легче идти по пути отрицания и неприятия чего бы то ни было, чем по пути безоглядного оптимизма и пусть даже очень желаемой для него, но пока недостижимой внутри веры.

И тем не менее, подводя итог духовного состояния человека нашего времени, пожалуй, нет оснований для угасания надежды на возрождение человека, скорее наоборот. В страданиях человек очищается, мудреет и накапливает духовные и душевные силы для своего обновле-

ния и возрождения. Пройдя через все испытания времени, человеческое сердце понимает и чувствует необходимость и правомерность религиозной веры, ее подлинный смысл в структуре человеческой жизни, и из собственного духовного опыта, на основании обличений и заблуждений прошлого приходит к вере в надмирный божественный свет, который в составе мира «светит во тьме, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Он приходит, таким образом, к той конкретной, сочетающей в себе «пессимизм» и «оптимизм» полноте духовного восприятия и осмысления жизни, которая излучается со страниц Евангелия», хочет того человек или нет, признает гордыня человека это или нет. «В этот новый своеобразный момент истории христианской культуры сотворенное существо — человек — не должно быть ни возвышенным над Богом, ни уничтоженным перед Богом, и оно не должно быть равным образом восстановлено без Бога и против Бога, оно должно быть восстановлено в Боге. Сотворенное существо должно быть подлинно уважаемо, подлинно свободно, подлинно нравственно совершенно, поскольку оно связано с Богом и в силу того, что берет все у него. Таков должен быть новый гуманизм — теоцентрический, имеющий с человеком одни и те же корни, гуманизм Воплощения» (Бердяев Н.А.).

Яростный порыв человека к автономности, к «свободе от», к титаническому героизму закончился внутренним расколом человека, кризисом нецельного расщепленного духа человека. И чем раньше и глубже люди постигнут это, тем лучше, тем скорее начнется преодоление кризиса. Человек должен воссоединиться в своем собственном существе и вырваться из плена своего «эго» навстречу своему же духовному божественному началу.

Выбор — за человеком! Философ-неомарксист Альтюссер открыто высказал, что альтернатива между признанием существования Бога и марксизмом — не вопрос разума, но исключительно дело предпочтения. Иными словами, это занятая человеком позиция, его свободный выбор. Альтюссер прав. Человек, находящийся в полутьме, может повернуться к свету спиной, тогда полутьма — начало небытия, тьмы, если же, напротив, он повернется лицом к свету, полутьма станет началом света. Вопрос в том, какое решение принять. Во всяком случае, верное решение — только одно из них: если существует полутьма, значит, человеческое существование погружено во мрак, однако это означает и то, что источник света существует. Поэтому подлинно трагичен ошибочный выбор перед лицом реальности, которая представляется как полутьма может, конечно, оказаться беспросветной мглой, но может и помочь найти свет. Когда же человек, как капризное своевольное дитя, отказывается сделать правильный выбор, концы с концами не сходятся. Перед истинной бытия человек может упрямыться, но для него самого это такая трагедия, что Бог сжалился над ним. Бог стал одним из нас, чтобы потрясти, призвать и ободрить нас. Ведь упрямство человека перед лицом бытия — это ненависть к себе самому и своей судьбе. И неслучайно угадал Ницше эту волю к насилию, заложенную в претен-

зии современного человека стать мерой всех вещей. Он говорит: «Однажды путник закрыл за собой дверь и заплакал. Потом он сказал, как я ненавижу эту страстную жажду истины, действительности, уверенности...» Именно этот выбор сделал современный человек: он закрыл дверь надежде, стремлению к совершенству, которые дышат за его спиной, таятся в глубине его сердца, передано ему матерью и всей предшествующей историей. Современный человек сознает, что жажда истины — неотъемлемая часть его сознания, и в то же время восстает против природы своего собственного сердца как пророчества о Боге. Так проявляется злая воля человека. Но эта же жажда истины, преследующая человека, не дает ему покоя. В своем иступленном желании уйти от вопросов, которые привели бы его к Богу, человек исполнен злобы, он ненавидит собственную свободу, ненавидит и — пользуется ею. А ведь могло быть совсем все иначе... Человек, в котором природа осознает самое себя, в отдельные моменты времени понимает, что он — не первопричина своего бытия и, следовательно, причина *бытия* вещей — вне их.

Это прозрение могло бы положить начало мистическому опыту или осознанию тварности бытия. Почему же «ничто за моей спиной» приводит к нигилизму? Это и есть сделанный выбор, но это и есть подлинная тайна человека: почему он либо отказывается смотреть на мир, чтобы не видеть его трагизма, либо следует своему естественному стремлению к бесконечному? Он либо примет мир, либо в гневе отворачивается от него, и с религиозной точки зрения это — основной момент выбора для человека во все времена (Л. Джуссани). Но наше время особенное. Мы живем в эпоху, когда действительно все зависит от нашего выбора. Какое человек положит в основу своего бытия мировоззрение: общепринятое — усеченное антропоцентрическое или новое целостное богочеловеческое, вытекающее из самой сущности человека, имеющего двойственную природу и принадлежащего двум мирам. Пришло время осознать, наконец, человеку свою истинную сущность и назначение, и это есть единственный путь человека к самому себе, к своей божественной природе через прорыв и преодоление замкнутого, ущербного, закоснелого собственного «эго» — другого пути у человека нет. «Последняя тайна человеческая — рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья — рождение в Боге человека». И тайна эта — единая тайна, тайна богочеловека.

Современному человеку необходимо осознать, что «истина в откровении христианском о божественности человека есть лишь обратная сторона истины о человечности Христа. Христология есть единственная истинная антропология. Задача религиозного сознания человечества есть раскрытие христологического сознания человека. Самосознание Христа неотделимо от самосознания человека. Вот что сегодня главное, что жизненно необходимо осознать человеку и самому свободным творческим актом трансцендентное преобразовать в имманентное. И это есть истинная свобода человека, в которой раскроется подлинное бого-

подобное достоинство человека и его смысл. Так сегодняшняя трагедия человека перерастает в неизбежный процесс переоценки прежних ценностей человеческого и переосмысления человеком своей собственной сущности и подлинной природы» (Бердяев Н.А.).

И затем человеку предстоит сделать еще один мужественный шаг, самый важный шаг в жизни каждого человека, — по вере обрести себя в Господе, который «есть Путь и Истина и жизнь» (Ин. 14:6).

История человечества не бесконечна, она близится к последним временам. Кризис антропологического гуманизма свидетельствует о том, что «завершается эпоха самоутверждения безбожного человечества, тяжелый опыт, который должен быть изжит до конца, прежде чем человечество сможет вступить на путь богочеловеческий. Человечеству необходимо освободиться от безбожной антропологии гуманизма и осознать антропологию богочеловеческую. Новый гуманизм имеет свои корни в религии Христа» (Бердяев Н.А.). Ибо написано: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1Тим. 2:5) и «Нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12).

В настоящее время в мире все больше и больше назревает сознание, что правда о человеке может быть утверждена и открыта лишь вместе с правдой о Боге. Ибо когда человек, предоставленный самому себе, хочет себя перерастить и рвется за грани этого мира, он всегда оказывается трагически беспомощным. И современный человек все острее чувствует, что безбожный гуманизм — бесчеловечен. Когда спросили Н. А. Бердяева: «Можно ли построить общество без Бога?», он ответил: «Да, но такое общество будет бесчеловечным». Только полнота христианской истины может предотвратить гибель человека. И вне христианства, а точнее, вне Христа нет спасения для погибающего человека. При этом следует помнить, что истина предполагает активность человеческого духа, а познание истины зависит от степени общности людей, от общения в Духе. Итак, «ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33).

Библиография

1. Франк С.Л. *Духовные основы общества*, М.: Республика, 1992.
2. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*, М.: Республика, 1994.
3. Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*, М.: Искусство, 1994.
4. Ильин И.А. *Путь к очевидности*, М.: Республика, 1993.
5. Л. Джуссани. *Христианство как вызов*, Моск. филос. фонд, 1993.
6. Достоевский Ф.М. *Братья Карамазовы*, М., 1993.
7. Бердяев Н.А. *Пути гуманизма*, М., 1999.
9. Абрамян Э.А. *Кризис антропологического гуманизма — трагедия человека* //Сб. трудов 1-го Российского философского конгресса, СПб., 1997.

Синодальное звучание некоторых соборов Галльской церкви в эпоху христианских Меровингов

В.В. Солодовников

*Двухтысячелетию христианской эры
посвящается*

Большинство соборов Галльской церкви в эпоху христианских Меровингов (VI—VIII века) носили синодальный характер, то есть занимались духовной проблематикой. И я намеренно избегаю употреблять термин «синодальные соборы», так как их граница с так называемыми «смешанными», в которых был силен чисто светский элемент, довольно призрачна. Нередко соборы, призванные заниматься исключительно духовными вопросами, и по составу участников, и по обсуждаемой ими тематике тоже содержали... светское, мирское начало. Ф.-П. Гизо считал, что из 77 соборов, состоявшихся в Галлии при Меровингах, 58 имели синодальный характер (см. 11.24). Источники и литература особо подчеркивают синодальный характер Агдского (506 года) собора (1.11, 15; 11.27, 51, 57, 83, 87), Орлеанского (511 года) собора (см. 1.15; II.1, 11, 15, 20, 22, 35, 49, 51, 54, 60, 77, 83, 87, 91), Парижского (577 года) собора (см. 1.7; 11.20, 24, 33, 35, 44, 47, 49, 62, 85, 90), Оссерского (578 года) собора (см. 1.11, 15; 11.24, 87), Маконского (585 года) собора (см. 1.7; 11.24, 27, 29, 31, 60, 62, 66, 70, 78, 87), Реймского (625 года) собора (см. 1.11, 15; 11.24, 62, 87), Маастрихтского (697/719 годов) собора (см. 1.11, 16; 11.24), Германского (742 года) собора (см. 1.4, 11, 15, 16; 11.24, 31, 62, 75, 85) и Лептинского (743 года) собора (см. 1.11; 11.11, 24, 62, 75, 82).

Соборы синодального характера прежде всего занимались духовным законодательством, то есть принимали церковные каноны. В этом смысле знаменателен Агдский (506 года) собор (см. 1.11, 15; 11.24, 83). На нем было принято 70 канонов, 24 из которых были подтверждением ранее существовавших, а три — по содержанию — были заимствованы из ранее существовавших. Каноны стремились охватить всю совокупность церковной жизни в средневековой Галлии. Они фиксировались соборными постановлениями, но далеко не все постановления были канонами.

Соборные постановления могли носить канонический, руководящий или рекомендательный характер. Причем, постановления руководящие и рекомендательные не всегда являлись каноническими, наконец, между обязательными к выполнению руководящими постановлениями и постановлениями рекомендательного характера зачастую

были зыбкие различия. Соборы иногда канонически санкционировали представленные им королями проекты устройства церковных и светских дел, как это было с Орлеанским (511 года) собором (см. 11.11, с. 54). Кроме канонов они принимали и другие разнообразные документы, например, Лептинский (743 года) собор принял документ об отречении саксов от поклонения языческому богу Одину (см. 11.24, с. 203). В соборных документах содержались ссылки на папские декреты. По их количеству, между прочим, вполне можно выявить степень зависимости Галльской церкви от папства в тот или иной отрезок времени (см. 11.75, с. 112).

На соборах синодального характера «имели место догматические дискуссии» (11.44, с. 218).

Спектр вопросов, которыми занимались их участники, был довольно широк, о чем можно судить хотя бы по заголовкам последующих глав настоящего исследования. Довольно типичной их проблематикой являлись церковное благочиние и обряды (см. 11.24, с. 188), приведение последних в соответствие с уставами Древней Церкви, а также кадровые перемещения служителей (см. 11.24, с. 203). Соборы синодального характера могли также заниматься судебными вопросами. В этом отношении ярким примером является Парижский (577 года) собор, явившийся по сути дела судебным процессом над руанским епископом Претекстом (см. 1.7; 11.20, 24, 33, 35, 44, 47, 49, 62, 85, 90).

Они могли определять взаимоотношения Церкви и королевской власти. В частности, Орлеанский (511 года) собор, по мнению Л.-Ш. Фефер и П. Пэрэна, «отрегулировал взаимоотношения Церкви и королевской власти» (11.32, с. 160). Этой же точки зрения придерживался и де Молеон (см. 11.18, с. 62). П. Пэрэн утверждал, что Орлеанский (511 года) собор отрегулировал также взаимоотношения служителей и верующих (см. 11.68, с. 115).

Основными участниками соборов синодального характера были епископы, аббаты, священники и диаконы (см. 11.24, с. 165, 188, 203). На особо значимые в истории Галльской церкви соборы — как общегалльские, так и провинциальные — съезжались епископы крупнейших городов. Э. Лависс сообщает, что на Орлеанский (511 года) собор приехали иерархи из Бордо, Еоза, Тура, Буржа и Руана (см. 11.44, с. 106). Он их всех называет «митрополитами». Разумеется, в этом можно усомниться, хотя бы потому, что в изучаемый период границы между санами епископа, архиепископа и митрополита были размыты (см. глава I). «Епископы галло-римского происхождения составляли большинство. Среди них были Григорий Турский, Феликс Нантский, Домнол Манский, Гонорат Амьенский, Этерий из Лизье и Паппол Шартрский. Из лиц германского происхождения надо отметить Рагенемода Парижского, Левдовальда из Байе, Рмагера Кутаисского, Маровига из Пуатье, Малульфа из Санлиса и Бертрамна Бордоского» (11.46, с. 36). Г. Фабер также писал, что на Парижский (577 года) собор «собрались епископы королевства: франкские — парижский, байеский, кутаисский, пуатьерский,

санлисский, бордоский, а также галло-римские — нантский, леманский, амьенский, лизьерский, шартрский>> (11.33, с. 124). На соборах общегалльского значения число епископов могло доходить до нескольких десятков. Так, в Орлеанском (511 года) соборе участвовали 32 епископа, причем многие из них были из вест-готтского королевства, «только что завоеванного Хлодвигом» (11.24, с. 165). Де Молеон конкретизирует, что клир вест-готтского королевства представляли, в частности, епископы озский и родесский (см. 11.18, с. 63).

Конечно, интерес представляет то, сколько епископов обычно собиралось на соборы синодального характера. Ф.-П. Гизо установил, что на Агдском (506 года) соборе присутствовали 25 епископов, на Орлеанском (511 года) — 32 епископа, на Оссерском (578 года) — 1 епископ, на Маконском (585 года) — 59 епископов, на Реймском (625 года) — 41 епископ, на Германском (742 года) — 7 епископов (см. 11.24). Г. Фабер полагает, что на Парижском (577 года) соборе было 11 епископов (см. 11.33), а О. Тьерри — 45 (см. 11.85). Мнение О. Тьерри, впрочем, подтверждено источниками (см. 1.1; 4. 7).

Исследователями установлены имена некоторых церковных иерархов, председательствовавших на соборах синодального характера. При этом не все из них были инициаторами созыва соборов. На Агдском (506 года) соборе председательствовал епископ арльский Цезарий (см. II . 24, с. 163), на Парижском (577 года) — бордоский Бертрам (см. 11.24, с. 152; 33, с. 124), на Оссерском (578 года) епископ оссерский Авнахарий (см. 11.24, с. 188). Ф. Лот в книге «Naissance de la France*» (Р., 1970) обращает внимание на то, что председательствовавший на Агдском (506 года) соборе Цезарий Арльский на Орлеанском (511 года) соборе только «фигурировал» (см. 11.46, с. 36), а председательствовал там Киприан, митрополит аквитанский. Ф. Лот аргументирует это тем, что инициатор собора — король франков Хлодвиг — «не мог не заметить Киприана, который поддержал его идею о присоединении к франкскому королевству земель южнее Луары» (11.46, с. 36). По мнению Ф. Лота, именно это обстоятельство обеспечило Киприану председательское кресло. Следует заметить, что право созывать галльских епископов на соборы, равно, как и председательствовать на них, папы римские, стремившиеся к абсолютному владычеству над церковью Галлии, предоставляли своим викариям. «Обыкновенно викариатское достоинство давалось епископам арльским» (11.75, с. 113). Но реально арльские епископы — папские викарии — далеко не всегда председательствовали, так как Галльская церковь не торопилась безоглядно подчиняться римским епископам (см. 11.55, с. 29, 37-40, 403-406, 782-787; 75, с. 113).

Что касается участия аббатов в соборах синодального характера, то точно известно, что они присутствовали на Оссерском (578 года) соборе в количестве семи человек (см. 11.24, с. 188).

Священники и диаконы присутствовали на Агдском (506 года) соборе — соответственно 8 и 2 человека, на Оссерском (578 года) — 34 и 3 человека. Интересно, что на Агдском (506 года) соборе они имели пол-

номочия «заместителей» епископов (см. гл. I «Общая характеристика соборного движения при христианских Меровингах»). Кстати, на Маконском (585 года) соборе находились 15 заместителей епископов (см. 11.24, с. 191). Однако не ясно, в каком сане они пребывали. Скорее всего — сане архидиакона (см. гл. I. «Общая характеристика соборного движения при христианских Меровингах»), но заместителями епископов вполне могли быть священники и диаконы, о чем, собственно, свидетельствует опыт Агдского (506 года) собора.

В соборах синодального характера участвовали и папские легаты. В частности, легат Бонифаций участвовал в Лептинском (743 года) соборе (см. 1.2, с. 149-150; 11.11, с. 133; 24, с. 203; 75, с. 178-179; 30, с. 174; 38; с. 247-252). Сам факт участия папских легатов в соборах, тем более синодального характера, означал живой интерес папства к соборному движению в Галлии. Через активность в нем своих легатов папы римские пытались окончательно подчинить себе Галльскую церковь.

В галльских соборах синодального характера принимали участие служители, которые были канонизированы Западной церковью. На Агдском (506 года) соборе «председательствовал святой Цезарий» (11.24, с. 163), на Лептинском (743 года) — святой Бонифаций (см. 11 с. 203), на Маастрихтском (697/719 годов) — «председательствовали святой Виллиброт и святой Свитберт» (11.24, с. 202). Разумеется, «святые» присутствовали на соборах не только в качестве председателей, но и как обычные участники. В этом смысле показательным был Орлеанский (511 года) собор, на который «прибыли 32 прелата, многих из которых позднее церковь чествовала, как святых» (11.14, с. 43). Некоторые «святые» инициировали соборы синодального характера (1.1-7, 9-15, 17:11.11, 24).

Источники и литература указывают на то обстоятельство, что зачастую на соборах синодального характера присутствовали и светские лица (см. 1.1-7, 9-15, 17: 11.20, 21, 24, 31, 33, 47, 60, 61, 70, 82, 85, 90). По мнению А. Кнопфлера и К.-И. фон Хефеле, это связано с феноменом сотрудничества галльского епископата со светскими властями. Они, в частности, писали: «Епископы достаточно плотно сотрудничали с государственными структурами, с государственными служащими. Время от времени они собирались на соборы (синоды), в которых также участвовали светские магнаты, включая королей» (II. с. 257). Несомненно, что в этом проявлялась тенденция к секуляризации Галльской церкви.

Знаменателен факт активного участия светских правителей Галлии, в особенности франкских королей, в соборах синодального характера. В нем отчетливо видно их стремление влиять на церковь, используя ее в качестве «идеологического обоснования» своей власти. Увы, некоторые «меровингские епископы отличались верностью королям и были проводниками их социальной политики в Древней Галлии» (11.77, с. 91). По мнению П. Рише и Ф. Ле Метра, галльские церковные «иерархи все больше становились оплотом королевской власти» (11.77, с. 91). Учас-

тие королей в соборах синодального характера было как прямым, так и опосредованным. Нередко они инициировали соборы синодального характера. В этом смысле особенно показателем Орлеанский (511 года) собор, созданный королем фраков Хлодвигом (1.1-6, 9-15, 17: 11.14,15, 20, 22, 24, 35, 41, 44, 51,57, 60, 66, 68, 70, 91). Э. Лависс и А. Рамбо выдвигали идею, что Хлодвиг даже «председательствовал» на этом соборе (см. 11.54, с. 133). Хотя некоторые специалисты, например Ф. Лот, в качестве председателя Орлеанского (511 года) собора называют митрополита аквитанского Киприана (см. 11.46, с. 36). Скорее всего, Киприан председательствовал чисто формально. Реальным председателем собора, вероятно, был именно король Хлодвиг. Ф.-П. Гизо выдвинул идею о том, что Хлодвиг лично мог и не участвовать в Орлеанском (511 года) соборе, на том основании, что им не завизирован ни один соборный документ (см. 11.24, с. 165). Тем не менее Ф.-П. Гизо подчеркивал, что «этот собор был созван Хлодвигом» (там же). Подобное мнение высказал и П. Пэрэн в работе «Clovis et la naissance de la France*» (Р., 1990): «Неизвестно, участвовал ли Хлодвиг лично в этом соборе. Но ясно, что он подготовил или повлиял на подготовку его канонов» (11.68, с. 116).

Не исключено, что галльский епископат пытался использовать авторитет королевской власти в плане укрепления своей власти в церкви. В частности, Орлеанский (511 года) собор франкский король Хлодвиг созвал «по совету» епископа реймского Ремигия (или Реми. — *Примеч. авт.*), который, кстати, и крестил Хлодвига с дружиной (см. 11.24, с. 165).

В проведении собора в Галльской церкви некоторую роль играли даже вест-готтские короли, которые имели в Галлии свои владения. Будучи арианами по своим религиозным воззрениям, они тем не менее, «разрешали» ортодоксальным галльским епископам созывать соборы, в том числе синодального характера. Так, С. Лебек писал, что вест-готтский король Аларих «в сентябре 506 года разрешил созыв в Агде собора» (11.51, с. 58). Такой «милостивый» подход вест-готтского арианского короля к ортодоксальной христианской церкви имел, впрочем, объяснение.

В изучаемый период «вследствие социально-экономического кризиса и связанной с ним военной несостоятельности — сама государственность вест-готтов находилась на грани полного краха. И хотя Агдский собор был санкционирован вест-готтским королем Аларихом, его делегаты прекрасно понимали, что в Галлии есть только один «хозяин» — король франков Хлодвиг, эту политическую реальность они учитывали на всех своих заседаниях, а главное — в итоговых документах» (11.83, с. 31). Влиятельный Хлодвиг был христианином-ортодоксом, что учитывал Аларих, определяя свое отношение к соборному движению Галлии.

Анализируя соборы синодального характера, следует заметить, что франкские монархи руководили ими не только прямо, но и опосредованно. Именно так было на Парижском (577 года) соборе, которым посредством епископа бордоского Бертрамна руководила нейстрийская

королева Фрегонда. Г. Фабер пишет об этом соборе: «Возглавлял синод ставленник Фрегонды — епископ бордоский Бертрамн, пользовавшийся ее особым доверием» (11.33, с. 124).

В VII веке в соборах Галльской церкви, в том числе и синодального характера, интересы франкских монархов представляли особые чиновники — так называемые «королевские офицеры» (см. 11.70, 125). Это связано с общим ослаблением влияния соборного движения в Галлии. Соответственно, французские короли начали пренебрегать им.

С другой стороны, ослабевает и значимость самих королей: на политической арене Галлии усиливаются позиции так называемых «палатных мэров» или королевских управляющих (мажордомов). Мажордомы созывают соборы и активнейшим образом в них участвуют (см. 1.14, 15; 11.24, 75). В частности, они даже вмешиваются в решение кадровых церковных проблем. Так, на Лептинском (743 года) соборе — созвавший его мажордом «Пипин поставил... во главе избранных им епископов Авеля, архиепископа Реймского и Ардоберта, архиепископа Санского» (11.24, с. 203). Все решения соборов синодального характера обретают силу только по воле мажордомов (см. 1.4, 9, 10; 11.75). Соборы превращаются мажордомами фактически в консультативные органы по их церковной политике (см. 11.75, с. 175). Одновременно через укрепившихся в Галлии мажордомов на соборы синодального характера пытаются влиять папы римские. Ф.-П. Гизо писал, что мажордом Карломан созвал Германский (742 года) собор в Аугсбурге или в Регенсбурге сразу же по возвращении из Италии, получив соответствующее «приказание» (Ф.-П. Гизо использовал именно этот термин. — *Примеч. авт.*) от папы Захарии (см. 11.24, с. 202). С. Предтеченский добавляет, что Карломан созывает собор при посредничестве близкого папе архиепископа Бонифация, который, по его мнению, тогда еще не был папским легатом в Австрии (см. 11.75, с. 174). В своей книге «Развитие влияния папского престола на дело западных церквей до конца IX века» (Казань, 1891) он приводит отрывок из письма Бонифация папе Захарии: «Карломан, вождь франков, призвал меня в свои палаты и просил созвать собор в его королевстве, обещаясь исправить злоупотребления и восстановить правила благочиния, находившиеся в пренебрежении около 60 или 70 лет. Старцы говорят, что уже более 80 лет, как франки не собирали собора и не имели архиепископа» (там же). Решения Германского (742 года) собора «конечно, были продиктованы Бонифацием» (там же, с. 175) и «были направлены против лиц, враждебных Риму, и обычаев, не согласных с обычаями Римской церкви» (там же, с. 176). Верный папству Бонифаций назначается легатом, а его архиепископия, включавшая до сих пор Тюрингию, Гессен, Баварию и Аллиманью, соборным решением дополняется австрийской церковной областью (см. там же).

Соборы синодального характера могли иметь провинциальный или общегалльский статус, хотя разница между ними зачастую была минимальной, так как в провинциальных городках могли проходить обще-

галльские соборы, а в столичных — провинциальные; наконец, на провинциальных соборах могли приниматься решения, обязательные для всей полноты Галльской церкви, и наоборот. Поэтому, рассуждая о провинциальном или общегалльском значении того или иного собора синодального характера, следует помнить о существенной условности этих понятий.

Провинциальность наиболее ярко проявилась в ходе Оссерского (578 года), Реймского (625 года) и Германского или первого Австразийского (742 года) соборов. Так, в работе Оссерского (578 года) собора участвовали «оссерский епископ, 7 аббатов, 34 священника, 3 диакона — все из Оссерской епархии» (11.24, с. 188). Уже сам состав участников данного собора свидетельствует о том, что он не мог решать общегалльские церковные проблемы. Реймский же (625 года) собор принимал синодальные статуты, касающиеся исключительно реймского региона (см. там же, с. 196). Германский (742 года) собор принимал решения, действие которых не распространялось за пределы королевства Австразия (см. там же, с. 202; 75, с. 174). Именно поэтому он зачастую называется Австразийским, точнее, первым Австразийским собором.

Общегалльское значение, несомненно, имел Орлеанский (511 года) собор, что подтверждается практически всеми источниками (см. 1.1-6, 9-15, 17). Такое его значение подчеркивается и некоторыми исследователями. Например, С. Лебек называет его даже первым Галльским церковным собором (см. 11.51, с. 62). Хотя абсолютно ясно, что церковные соборы синодального характера проводились в Галлии и до 511 года. С. Лебек акцентируется именно на общегалльской значимости Орлеанского (511 года) собора, поскольку «в его работе приняли участие... чуть менее половины всех епископов Галлии» (там же).

Итак, в эпоху Меровингов соборы синодального характера были непременной чертой церковной жизни Галлии. Занимаясь духовным законотворчеством, они создавали церковные каноны, принимали постановления канонического, руководящего или рекомендательного типа, а также другие документы. На них проводились дискуссии и даже... судебные процессы. Соборы синодального характера продолжительное время определяли взаимоотношения Галльской церкви и королевской власти, но к моменту падения Меровингов они отчетливо стали носить на себе «печать светской власти» (11.24, с. 205). Эти соборы довольно представительны по составу своих участников, включая не только носителей определенного церковного сана, но и светских, мирских лиц. К ним было приковано пристальное внимание римских пап, которые направляли сюда своих легатов, с тем чтобы окончательно подчинить церковь Галлии или, по крайней мере, контролировать ее. Соборы синодального характера могли иметь как провинциальное, так и общегалльское значение.

Примечание. Основатель династии Меровингов — король франков Хлодвиг принял христианство в 496 году.

Библиография

Ж. Источники

1. «Auctores antiquissimi», «Monumenta Germaniae historica», Berolini, 1881-1894.
2. «Capitularia regum francorum», t. 1, 2 cap, a. 743, P, 1780.
3. «Concilium aurelianense, a. 549, cap. 17», «Monumenta Germanie historica», Concilia, v. 1, Consilia aevi Merovingici», Hannoverae, 1894.
4. «Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum», t. 1, Vindoloniae, 1866; t. 5, Hannoverae, 1882; t. 7, Vindoloniae, 1881.
5. «Carton des rois», 1866.
6. «Die Chronik Fredegars und Franken Konige», В., 1849.
7. Григорий Турский, «История франков», М., 1987.
8. «Lex Reiparica», «Monumenta Germaniae historica», Legum sectio 1, t. 3, Hannoverae, 1954.
9. Labbe «Sacrosantca concilia», v. 18, P. 1671-1672.
10. Mansi «Consiliorum amplissima collectio», Florentia, 1759—1793.
11. «Poetae Latini», t. 4, «Monumenta Germaniae historica», Berolini, 1899.
12. «Patrologiae cursus completus», Series Graeca, t. 1, 19, Parisiis, 1857.
13. «Patrologiae cursus completus», Series Latina, t. 21, Parisiis, 1878.
14. Sirmond «Concilia antiqua Galliae», t. 1, 1629.
15. «Scriptores regum Merovingicarum», «Monumenta Germaniae historica», Hannoverae, 1882-1885.
16. «Салическая Правда», М., 1950.
17. «Venanti Fortunati opera», 1881-1885.

II. Литература

1. Anquetil L. P. *Histoire de France*, t. 2, P., 1820.
2. Ampere J. *Histoire litteraire de la France avant Charlemagne*, P., 1870.
3. Ауэрбах Э. *Мимесис*, М., 1976.
4. Bezeze G., Lesieur A. *Recits de l'histoire de France*, Tours, 1884.
5. Bouvier-Ajam M. *Dagobert*, P., 1980.
6. Bleiber W. *Das Frankenreich der Merowinger*, В., 1988.
7. Bonnet M. *he latin de Gregoire de Tours*, P., 1890.
8. Vargoux R. *Dagobert, roi des francs*, P., 1938.
9. Болотов В. В. *Лекции по истории древней церкви*, т. 7, СПб., 1907; М., 1991.
10. Байе Ш. *Христианство в Галлии и утверждение варваров*//Общая история европейской культуры, т. 7, СПб. 1913.
11. Бемон Ш., Моно Г. *История Европы в средние века (395-1270 гг.)*, Пг., 1915.
12. Duchesne L. *Origines du culte chretien*, P., 1889.
13. Duchesne L. *Concile de Tourin ou concile deTours? (comptes rendus de seances de l'Academie des inscriptions et belle lettres pendant l'annee 1891)*, P., 1891.
14. Daniel P. G. *Abrege de l'histoire de France depuis l'etablissement de la monarchie francoise dans les gaules*, t. 1, P., 1751.

15. Dubos M. *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, t. 1-3, Amsterdam, 1734.
16. d'Bouquet *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 1.1-4, P., 1733-1752.
17. de Limier H. Ph. *Annales de la monarchie française*, t. 1-3, Amsterdam, 1724.
18. de Mauleon. *Les Mérovingiens et les Carolingiens et la France sous les deux dynasties*, t. 1, P., 1816.
19. de Vertot R. A. *Origines de la grandeur de la cour de Rome et de la nomination aux évêchés et aux abbayes de France*, Lausanne, 1745.
20. de Peyronnet M. *Histoire des Français*, t. 1-2, P., 1845.
21. d'Hericault Ch. *Origines du peuple français*, P., 1937.
22. Данилова Г. М. *Возникновение феодальных отношений у франков. VI-VII вв.*, Петрозаводск, 1959.
23. Гиббон Э. *История упадка и разрушения Римской империи*, т. 4, М., 1884.
24. Гизо Ф.-П. *История цивилизации во Франции*, т. 3-4, М., 1881.
25. Граменецкий Д. С. *К вопросу о происхождении и содержании франкского иммунитета*, «Средние века», вып. 2, М., 1946.
26. Гуревич А. Я. *Из истории народной культуры и ереси: лжепророки и церковь во франкском государстве*, «Средние века», вып. 38, М., 1975.
27. *Histoire de la France religieuse*, t. 1, P., 1988.
28. Христова Н. *Кралската власт и католическата църква във франкската държава (по «История на франките» от Григорий Турски)*, сб. <<Studia protobulgarica et mediaevalia europensia>>. В. Търново, 1992.
29. Jams E. *The origins of France from Clovis to the Capetians, 500-1000*, N.Y., 1981.
30. Fournier G. *Occident fin du V-e-fin IX-e siècle*, P., 1970.
31. Fournier G. *Les Mérovingiens*, P., 1969.
32. Feffer L-Ch., Perin P. *Les Français à l'origine de la France*, t. 2, P., 1987.
33. Faber G. *Das erste Reich der deutschen Geschichte der Merowinger und Karolinger*, München, 1980.
34. Eurg E. *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttg., 1988.
35. Iunghans W. *Die geschichte der frankischen konige Childerich und Chlodovech, kritisch untersudit*, Gottingen, 1857.
36. Иванов К. А. *Средневековое панство и его представители*, Пг., 1915.
37. *История Франции*, т. 1, М., 1972.
38. Knopfler A., v. Hefele K.-I. *Lehrbuch der kirchengeschichte*, Freib., 1898.
39. Керне Э. *Дорогами христианства*, М., 1992.
40. Корсунский А. Р. *Образование раннефеодального государства в Западной Европе*, М., 1963.
41. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. *Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI века)*, М., 1984.
42. Корецкий В. М. *Лекции по курсу «История государства и права»*, читанные в 1942-43 и 1943-44 учебных годах, т. 1-2, Ташкент, 1944.

43. Карев А. В., Сомов К. В. *История христианства*, Гросвальштадт, 1990.
44. Lavissee E. *Histoire de France des origines a la revolution*, t. 1, p. 2, P., 1911.
45. Lugge M. *Gallia und Francia im Mittelalter*, Bonne, 1960.
46. Lot F. *Naissance de la France*, P., 1970.
47. *Les chroniqueurs de l'histoire de France depuis les origines jusqu'au XVI-e siecle*, P., 1883.
48. *Les premiers rois de France*, P., 1895.
49. Ляпидевский П. *Галльские епископы в период Меровингский*. М., 1870.
50. Лозинский С. Г. *История папства*, М., 1961.
51. Лебек С. *Происхождение франков. V-IX века*, «Новая история средневековой Франции», т. 1, М., 1993.
52. Ле Гофф Ж. *Цивилизация средневекового Запада*, М., 1992.
53. Лапин П. *Собор, как высший орган церковной власти*, Казань, 1909.
54. Лависс Э., Рамбо А. *Всеобщая история*, т. 1, М., 1897.
55. Migne. *Patrologiae cursus completus ser secunda*, 1855.
56. Monod G. *Etudes critiques sur les sources de l'histoire merovingienne*, P., 1905; Geneve, 1978.
57. Marignan A. *Etudes sur la civilisation francaise*, t. 1—2, P., 1899.
58. Maasen F. *Hincilia aevi Merovingici*, Hannoverae, 1893.
59. Michlet M. *Histoire de France*, t. 1, P., 1835.
60. Mordek H. *Kirchenrecht und reform im frankenreich*, B.-N.Y., 1975.
61. Mordek H. *Die collectio Vetus Gallica die Alteste systematische kanonessammlung des Frankischen Gallien*, «Francia Forschungen zur Westeuropaischen Geschichte», Munchen, 1973.
62. Миллот. *Начальные основания французской истории от Кловиса до Аудовика Четвертагонадесять*, т. 1, СПб., 1788.
63. Мишле М. *Краткая история Франции до Французской революции*, СПб., 1838.
64. Малицкий Н. *Борьба Галльской церкви против пап за независимость*, М., 1903.
65. Миллер А. *История христианской церкви*, т. 1, М., 1992.
66. Мажуга В. И. *Королевская власть и церковь во Франеком государстве*, в кн. «Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI-XVII в. в.)», Л., 1990.
67. Pontal O. *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn, 1986.
68. Perin P. *Clovis et la naissance de la France*, P., 1990.
69. Prou M. *La Gaule merovingienne*, P., 1897.
70. Prudhomme C. *Histoire des chretiens*, P., 1992.
71. Perrot E. *Les institutions publiques et privee de l'ancienne France jusqu'en 1789*, P., 1935.
72. Петрушевский Д. М. *Очерки по истории средневекового общества и государства*, М., 1913.
73. Пфистер Ш. *Меровингский период*, в кн. «Общая история европейской культуры», т. 7, СПб., 1913.
74. Предтеченский С. *Развитие влияния папского престола на дела западных церквей до конца IX века*, Казань, 1891.

75. Rambaud A. *Historie de la civilisation francaise*, t. 1, P., 1887.
76. Riche P., La Maitre P. *Les invasions barbares*, P., 1989.
77. Рожков В. *Очерки по истории римско-католической церкви*, М., 1998.
78. Salin E. *La civilisation Merovingienne*, t. 1, P., 1950.
79. Stein F. *Geschichte Frankens*, Schweifurt, 1885-1886.
80. Sohm R. *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leips., 1888, 1913.
81. Schussler H. I. *Die Frankische Reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) und die reform der kirche in den teilreichen Karlmanns und Pippins*, «*Francia Forschungen zur westeuropaischen Geschichte*», Munchen, 1986.
82. Солодовников В. В. *Соборные решения Галльской церкви в царствовании Хлодвига — основателя династии Меровингов!*/Путь Богопознания, вып. 3, М., 1998.
83. Савукова В. Д. *Григорий Турский и его сочинение*, в кн. Григорий Турский «История франков», М., 1987.
84. Тьерри О. *Рассказы из времен Меровингов*, СПб., 1994.
85. Тейс Л. *Наследие Каролингов*, «Новая история средневековой Франции», т. 2, М., 1993.
86. Фюстель де Куланж Н.-Д. *История общественного строя Древней Франции*, СПб., 1901.
87. Шумилин П. Г. *Образование феодальных оупношений во Франкском королевстве (VI—IX в.в.)*, Ростов-на-Дону, 1973.
88. Энгельс Ф. *Франкский период*, ПСС, т. XVI, ч. 1, М., 1937.
89. Vetere B. *Strutture e modelli culturali nella Societa merovingia*, Galcitina, 1972.
90. Wallace-Hadrill J. M. *The Frankish Church*, Oxford, 1985.
91. Wood J. *The Merovingian kingdoms. 450-751*, L.-N.Y., 1994.
92. Васильев А. А. *История средних веков*, М., 1993.
93. *Всеобщая история христианской церкви*, N.Y., 1954.

Смерть и воскресение в творчестве Достоевского

В.А. Алексеев

Культуру в целом можно считать попыткой преодоления смерти, по крайней мере это одна из ее важнейших функций. В любой культуре присутствуют свои рецепты, позволяющие так или иначе справиться со страхом перед ней. В книге «Человек перед лицом смерти» французский историк Филип Арьес перечисляет несколько подходов к самой проблеме. Когда-то это была «прирученная смерть», она не казалась очень страшной — ее воспринимали как простой переход в руки любящего Бога. Сегодня это, по выражению Арьеса, «перевернутая смерть», он здесь имеет в виду прежде всего наивную попытку выставить ее за дверь, избежать всякого упоминания о ней.

Альтернативы вере в бессмертие разнообразны. Утописты по-прежнему мечтают о рождении на земле счастливого общества, пытаются заменить жажду жизни вечной «социальным бессмертием» — надеждой увековечить себя в результатах собственного труда. Другие находят забвение в погоне за наслаждениями, в семье, творчестве и еще во многом другом. Являются ли подобные рецепты подлинным выходом? Помочь здесь может творчество Достоевского, писателя, который, пережив искушения нашей эпохи, смог вернуться к христианскому пониманию смысла жизни.

Подобно подавляющему числу людей, Достоевский боялся смерти. Однажды, учась в Инженерном училище, он, по свидетельству своего друга, упал в обморок, увидев похоронную процессию¹. В молодости Достоевский, подобно Гоголю боялся впасть в летаргический сон и быть похороненным заживо. В связи с этим он, отходя ко сну, оставлял даже письменные распоряжения². После ареста и оглашения приговора Достоевскому пришлось пережить несколько безмерно тяжелых минут ожидания казни. Позднее, когда развилось его психическое заболевание, после припадков он ощущал глубокий, иррациональный страх смерти³.

Вместе с Достоевским страшатся и его герои. «Ах, как это страшно! Думаешь ли ты когда-нибудь об этом мраке? Ах, как я боюсь смерти!» — Лиза («Подросток»). «Я жизнь люблю, я за жизнь мою ужасно

¹ Григорович Д.В. Из «Литературных воспоминаний»// Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников, т. 1, М., 1990, с. 207.

² Трутовский К.А. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском//Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, т. 1, М., 1990, с. 174.

³ Достоевская А.Г. Из «Дневника 1867 гоЗдг»//Ф-М.Достоевский в воспоминаниях современников, т. 2, М., 1990, с. 81.

боюсь, я ужасно в этом малодушна!» — Катерина Николаевна («Под-росток»). «Я там все храбрилась, а здесь смерти боюсь. Я умру, очень скоро умру, но я боюсь, боюсь умирать» — Лиза («Бесы»). «Боюсь смерти и не люблю, когда говорят о ней» — Свидригайлов («Преступление и наказание»). Боится смерти и Родион Раскольников. Его эмоции особенно выразительны, поскольку в них присутствует опыт самого писателя, пережившего оглашение смертного приговора:

«В сознании о смерти и в ощущении присутствия смерти всегда для Раскольникова было что-то тяжелое и мистически ужасное с самого детства... Где-то, — подумал Раскольников, — где это я читал, как один приговоренный к смерти, за час до смерти, говорит или думает, что если бы пришлось ему жить где-нибудь на высоте, на скале, и на такой узенькой площадке, чтобы только две ноги можно было поставить, а кругом будут пропасти, океан, вечный мрак, вечное уединение и вечная буря, — и оставаться так, стоя на вершине пространства, всю тысячу лет, вечность, — то лучше так жить, чем сейчас умирать. Только бы жить, жить и жить! Как бы ни жить, — только жить!.. Экая правда! Господи, какая правда! Подлец человек!.. И подлец тот, кто его за это подлецом называет! — прибавил он через минуту».

Для некоторых утешением и смыслом жизни становится служение социальным утопиям, которыми, как известно, интересовался Достоевский в юности. Иван Карамазов в исторической беседе с Алешей в скотопригоньевском трактире замечает, что вопрос о Боге и всеобщем счастье — две стороны одной медали. Если «русский мальчик» придет к выводу, что Бога нет, то непременно займется проектами «о переделке всего человечества по новому штату». Иван считает, что это «все те же вопросы, только с другого конца».

Всякая утопия действительно содержит в себе квазирелигиозный элемент — она утешает, позволяет пережить слияние смертного «я» с чем-то большим. Кроме того, утопия тоже обращается к идеалистическому моменту в человеке, проповедует братство и справедливость. По мнению некоторых, социальная утопия, подобно религии, исходит из нереального, иллюзорного представления о человеке. «Воистину у них мечтательной фантазии больше, чем у нас!» — замечает отец Зосима в «Братьях Карамазовых». Придя к власти, утопия насильственно внедряет свой «идеал», проявляя худшие черты теократии — жесткую иерархию, догматизм, ненависть к инакомыслию и ханжество. Есть также мнение, что утопия генетически связана с иудео-христианской религиозной традицией, является извращенным продолжением хилиазма — учения о земном Царстве Мессии⁴.

Известно, что у Достоевского были апокалиптические предчувствия не только в смысле грядущих социальных потрясений. В одной из бесед с Варварой Тимофеевой он со страхом сообщил: «Ведь антихрист-то уж родился»⁵. Тем не менее рядом с подобными страхами у него жила уверенность в постепенной победе Царства Божия на земле, место фаланстера заняла крестьянская община, объединенная верой во Христа, братское единение всех людей в лоне Церкви. Поэтому вполне оправдано суждение отца Сергия Булгакова, который назвал Достоевского «христианским социалистом»⁶.

Христианину кажется очевидным, что атеистическая утопия никак не решает проблему смерти. Однако существование неглупых и искренних людей, создававших утопии и даже жертвовавших для этого жизнью, свидетельствует, что это не совсем так. Более того, Достоевский, отвергнув фаланстер, благодаря своим героям сам создал целый набор утопий, в которых как бы утоляется жажда жизни вечной. Достоевского особо интересовал именно этот момент, а не конкретная социальная инженерия. Образы и краски для своих утопий Достоевский находил в том числе в далеком прошлом — в Древней Элладе, в античных мифах о «золотом веке», когда люди жили в гармонии с природой и друг с другом, когда не было болезней и даже смерть была легкой и благодатной.

Достоевский очень любил картину Клода Лоррена «Асис и Галатея», которую он видел в Дрездене: на фоне прекрасной природы, сочетающей языческую красоту деревьев, гор, неба и Эгейского моря, изображены два обнаженных человека — женщина и мужчина. Владимир Днепров полагает — глядя на картину Лоррена, Достоевский с необычайной силой пережил возможность земного рая, который предстал перед ним не как гадание, а как осуществленная мечта⁷. Образы этой картины проявились в Сне Ставрогина («Бесы»), а затем в повторяющем его Сне Версилова («Подросток»). Викентий Вересаев в книге «Живая жизнь» назвал эти утопии трафаретными и неубедительными. Некоторые критики также считали их сентиментальными. Тем не менее они заслуживают особого внимания хотя бы потому, что были очень важны для самого Достоевского. Сон Версилова:

«Мне приснился совершенно неожиданный для меня сон... В Дрездене, в галерее, есть картина Клода Лоррена, по каталогу — «Асис и Галатея»; я же называл ее всегда «Золотым веком», сам не знаю почему... Эта-то картина мне и приснилась, но не как картина, а как будто какая-то быть... Точно так, как и в картине — уголок Греческого архипелага, причем время

⁵ Тимофеева В.В. (Починиковская О.). *Год работы с знаменитым писателем*// Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников, т. 2, М., 1990, с. 180.

⁶ Булгаков С.Н. *Христианский социализм*. Новосибирск, 1991, с. 44.

⁷ Днепров В.В. *Идеи, страсти, поступки. Из художественного опыта Достоевского*. Л., 1978, с. 238.

как бы перешло на три тысячи лет назад... Здесь был земной рай человечества: боги сходили с небес и рождались с людьми... О, тут жили прекрасные люди!.. Солнце обливало их теплом и светом, радуясь на своих прекрасных детей... Чудный сон, высокое заблуждение человечества! Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть! Ощущение счастья, мне еще не известного, прошло сквозь сердце мое, даже до боли; это была всечеловеческая любовь».

Утопия «золотого века» еще раз возникла в фантастическом рассказе «Сон смешного человека», опубликованном в «Дневнике писателя» за 1877 год. Этот рассказ, написанный Достоевским уже в конце жизни, иногда называют квинтэссенцией философии писателя, некоторым итогом его исканий. Герой рассказа — продолжение и даже завершение Парадоксалиста — героя «Записок из подполья», написанных еще в начале послекаторжной литературной карьеры. Это абсолютно отъединенное от мира людей, презираемое, полное мрака существо. Его рассказ сам похож на тягостный и нереальный сон.

В мрачный, дождливый осенний вечер Смешной человек возвращается домой. В разрыве облаков он видит звезду, именно она подсказывает ему мысль убить себя. Он давно уже заготовил револьвер, но, придя домой, сидя в кресле с револьвером в руках, задумавшись, засыпает. Это его и спасает. Смешному человеку снится, что он стреляет в себя, отстранение он наблюдает собственные похороны и, наконец, оказывается в могиле. Там он вдруг чувствует, что на его закрытый глаз падает капля воды, потом другая, потом третья. И тогда он воззвал:

«Кто бы ты ни был, но если ты есть и если существует что-нибудь разумнее того, что теперь совершается, то дозвожь ему быть и здесь. Если же ты мстишь мне за неразумное самоубийство мое — безобразием и нелепостью дальнейшего бытия, то знай, что никогда и никакому мучению, какое бы ни постигло меня, не сравниться с тем презрением, которое я буду молча ощущать, хотя бы в продолжение миллионов лет мучительства!»

Вдруг могила разверзлась, и он почувствовал, что Некто несет его к звезде, той, которая подсказала ему мысль о самоубийстве. Он видит планету, она оказывается двойником нашей Земли, на ней он видит знакомые очертания материков и Греческий архипелаг. Он попадает туда, где царит «золотой век» и живут счастливые люди.

«Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и лобызало их с любовью, явной, видимой, почти сознательной. Высокие деревья стояли во всей роскоши своего цвета... Мурава

горела яркими ароматными цветами... И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой... Дети солнца, дети своего солнца... Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших в самые первые годы из возраста можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой. Глаза этих счастливых людей сверкали ясным блеском. Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость... Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди несогрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с той только разницей, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем...

У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих, и для умерших, еще более расширение воприкосновения с целым вселенной».

Эти люди смертны, но они умирают в живой связи с природой и другими людьми — подобно библейским патриархам, «насыщенные днями». Они не поклоняются Богу, но живут особой жизнью единения со всей Вселенной.

Кончилось все тем, что он... растлил их. Как смертоносная бацилла, он заразил грехом всех и там настало то же, что и на Земле, — ложь, похоть, жестокость и боль. Люди этой планеты пытались создавать политические союзы и даже «религию небытия». Смешной человек хотел принести себя в жертву и учил их, как сделать крест, но люди лишь смеялись над ним. В момент кульминации ужаса он проснулся, но сон стал для него источником убежденности, что рай все же возможен — люди могут быть счастливы, не потеряв при этом способности жить на Земле. Смешной человек становится Проповедником.

В этом фантастическом рассказе позднего Достоевского причудливо переплелись христианские, языческие и утопические мотивы. Даже в самом сюжете полета к звезде усматривают аллюзии на известную утопию ученика Фурье Виктора Консидерана⁸, с которой Достоевский был хорошо знаком и которую он даже упоминает в предыдущем романе — «Бесы», в ироничном контексте.

В описании счастливой планеты присутствует упоминание о бессмертии людей, об их ожидании соединения с умершими, однако говорится об этом очень скупо — в одной фразе, причем эта деталь не является обязательной для утопии в целом. В Сне Версилова писатель вообще обошелся без нее. Заметим также — Смешной человек в своей проповеди ничего не говорит о Боге, он проповедует лишь любовь к ближнему.

Достоевский создал еще несколько утопий — чисто атеистических. Одна из них — грустная утопия сиротливого братства людей — принадлежит опять же Версилкову, он пересказывает ее Подростку.

«Я представляю себе, мой милый, — начал он с задумчивою улыбкой, — что бой уже кончился и борьба улеглась. Настало затишье, — и люди остались *одни*, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до пор питавший и гревший их, отходил, как это величавое зовущее солнце в картине Клода Лоррена... И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство... Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток любви к Тому, Который и был бессмертие, обратился бы на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в такой мере, в какой постепенно признавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную.

Они просыпались бы, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был счастлив... «Пусть завтра последний день мой, — думал бы каждый, смотря на заходящее солнце, — но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их» — и эта мысль, что они останутся, все также любя и трепещая друг друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и

⁸ Комарович В.Л. «Мировая гармония* у Достоевского»//Кісцев. историко-литературный ежегодник. М., 1924, 1-2, с. 141.

смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и счастье каждого... Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть».

В одном не включенном в окончательный текст фрагменте Версиров продолжает:

«И пусть под конец кончится вся земля и потухнет солнце, но все же где-нибудь останется мысль, что все это было и послужило чем-то всему, и люди полюбили бы эту мечту».

Версиров долго думал о том, возможно ли единение людей, потевявших Бога? «Сердце мое, — говорит он, — решало всегда, что невозможно, но некоторый период, пожалуй, возможен». Может быть, поэтому Версиров все-таки завершает свою утопию явлением Христа:

«Замечательно, что я всегда кончал картину мою видением, как у Гейне, «Христа на Балтийском море». Я не мог обойтись без Него. Не мог не вообразить Его, наконец, среди осиротевших людей. Он приходил к ним и говорил: «Как могли вы зобить Его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения».

Есть, однако, у Достоевского и мрачная «теократическая антиутопия» — «Поэма о Великом инквизиторе». Страх смерти избывается в ней не в братской любви, а посредством изощренного и целенаправленного обмана людей. Алеша совершенно верно обнаруживает тайну Великого инквизитора — он не верит в Бога и бессмертие. Именно поэтому инквизитор приходит к мысли — из сострадания к слабым существам, составляющим большую часть человечества, надо спрятать от них истину. Инквизитор хочет создать герметический орден сверхчеловеков, способных вынести знание о своей смертности, а оставшееся человеческое стадо обмануть — дать им «опиум». По выражению одного философа, речь идет о «спиритуальной эвтаназии» — духовном умерщвлении людей из чувства сострадания¹⁰:

«Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они... Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных

Достоевский Ф.М. Поли. собр. соч., т. 17. Л., 1976, с. 336.

¹ Лаут Р. *Философия Достоевского в систематическом изложении*. М., 1996, с. 238.

существ, какими они созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо Ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке... Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения... Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они к нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы... И все будут счастливы, все миллионы существ».

Ивана Карамазова вполне уместно назвать социалистом, однако не за «Поэму о Великом инквизиторе», а за другую утопию-«поэму» — «Геологический переворот». Ее содержание отчасти перекликается с другой, более ранней утопией, принадлежащей Алексею Кириллову из «Бесов». Иван Карамазов и Кириллов — это своего рода социалисты-нищешанцы и даже мистики. Они не похожи на жутковатых и комичных заговорщиков, описанных в «Бесах», и наивных идеалистов из «Подростка». Оба считают, что люди должны победить страх смерти и стать «как боги», знающие добро и зло. Оба героя учат о скачке в состояние «человекобога». Вот как представляет себе это Иван Карамазов:

«Люди совокупятся, чтобы взять от жизни все, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человек-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как Бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать на то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды».

Богоборческий мистицизм еще более отчетливо и сильно ощущается в утопии Кириллова. Для него основная преграда, закрывающая вход в Эдем, — страх смерти. «Страх есть проклятие человека... Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман». Человек несчастен, он

вынужден выдумывать Бога, чтобы жить. «Бог — это боль страха смерти». Единственный исход — преодоление страха и рождение человекобога.

«Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы: тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот Бог... Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот точас Бог станет... Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек... Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое».

Кириллов надеется на духовный скачок в человеке, который физически переменит его. Эта мысль очень важна для Кириллова, поскольку он пришел к твердому выводу — «в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без Бога никак». Но переменится также «земля» — вся Вселенная, более того, будет одержана победа не только над материей, но и над временем — оно остановится. Выстрелив в себя, человек станет Богом и будет жить «в самой главной славе». Не успеет? «Это все равно, — ответил Кириллов тихо, с покойной гордостью, чуть не презрением». Почему лее?

«Жизнь есть, а смерти нет совсем... Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно». Однажды во время ночных чайных медитаций над своей идеей Кириллов останавливает часы — это «эмблема» его победы над временем. Ставрогин в беседе с Кирилловым в связи с этим задумчиво вспоминает Апокалипсис, известное место, где ангел клянется — «времени уже не будет» (Отк. 6:10). Кириллов соглашается: «Это очень верно, отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо... Время не предмет, а идея. Погаснет в уме». Временами Кириллову удается достичь таких мгновений, в разговоре с Шатовым он называет их «минутами вечной гармонии». Шатов усматривает в этих состояниях признаки приближающейся эпилепсии и вспоминает легенду о кувшине эпилептика Магомета, который не успел пролиться, пока пророк на коне не облетел все обители рая.

«Он придет, и имя ему человекобог», — учит Кириллов. Однако кто-то должен быть первым, чтобы доказать людям — страх победить возможно, после чего убивать себя уже не нужно. Кириллов ощущает себя таким мучеником — первым человекобогом.

«Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь... Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость... Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам... Но один, тот, кто первый, должен убить себя непременно, иначе кто же начнет и докажет?.. Я еще только Бог поневоле, и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие».

Подобно Христу, он перед своей Голгофой ощущает смертный ужас. Кириллов любит Иисуса и время от времени зажигает лампадку перед

ликом Спасителя. Вообще, один из мотивов его самоубийства — обида на Вселенную за то, что она не пощадила Христа — заставила Его принести бессмысленную жертву — «умереть за ложь». Кириллов уверен, что его выстрел прогрезит по всей Вселенной и все вмиг переменится, именно поэтому он готов сделать это в момент, удобный сообществу заговорщиков с Петькой Верховенским во главе, которое он презирает. Он даже готов взять на себя убийство Шатова, организованное Верховенским.

Подобное циничное использование самоубийства в революционных целях может показаться злым гротеском, однако, бывший идеолог «Народной воли» Лев Тихомиров, ставший впоследствии монархистом, уверяет, что в истории русского революционного движения был подобный эпизод¹¹.

«Кириллов, я никогда не мог понять, за что вы хотите убить себя. Я знаю только, что из убеждения... из твердого убеждения. Но если вы чувствуете потребность, так сказать, излить себя, я к вашим услугам... Я помню, что тут что-то про Бога... ведь вы мне объясняли даже два раза. Если вы застрелитесь, то вы станете Богом, кажется, так?» — «Да, я стану Богом... Бог необходим, а потому должен быть». — «Ну и прекрасно». — «Но я знаю, что Его нет и не может быть». — «Это вернее». — «Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?» — «Застрелиться, что ли?» — «Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно застрелить себя?» — «Я понимаю только, что вы, кажется, колеблетесь... Это очень скверно». — «Если нет Бога, то я Бог». — «Вот я никогда не мог понять у вас этого пункта: почему-то Бог?» — «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие». — «Своеволие? А почему обязаны?» — «Потому что вся воля стала моя... Я хочу заявить своеволие. Пусть один, но сделаю». — «И сделайте».

«Я обязан неверие заявить, — шагал по комнате Кириллов. — Для меня нет выше идеи, что Бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога. Пусть узнают раз и навсегда». «Не застрелится», — тревожился Петр Степанович. «Кому узнавать-то? — поджигал он. — Тут я да вы; Липутину, что ли?» — «Всемирно узнавать; все узнают. Ничего нет тайного, что бы не сделалось явным. Вот *Он* сказал». И он с лихорадочным восторгом указал на образ Спасителя, пред которым горела лампада. Петр Степанович совсем

¹¹ Лосский Н.О. *Бог и мировое зло*. М., 1994, с. 165.

озлился. «В *Него-то*, стало быть, все еще верите и лампадку зажгли; уж не на «всякий ли случай»?» Тот промолчал. «Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа».

«В кого? В *Него*? Слушай, — остановился Кириллов, неподвижным, иступленным взглядом смотря пред собой. — Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мной в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения, не оправдалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. В если так, если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?»

«Это другой оборот дела, мне кажется, у вас тут две разные причины смешались, а это очень неблагонадежно. Но позвольте, ну, а если вы Бог? Если кончилась ложь и вы догадались, что вся ложь оттого, что был прежний Бог?» — «Наконец-то ты понял! — вскричал Кириллов восторженно. — Стало быть, можно же понять, если даже такой, как ты, понял! Понимаешь теперь, что все спасение для всех — всем доказать эту мысль. Кто докажет? Я!»

Кириллов считает себя новым Мессией, призванным спасти человечество и открыть ему путь. «Я начну и кончу, и дверь открою. И спасу». И он все же он стреляет в себя, изнывая от ужаса, никак не решаясь. Тот, кто читал роман, знает, каким безнадежным поражением выглядит эта победа. Не случайно Достоевский использовал в сцене самоубийства Кириллова чуть измененный фрагмент из жуткого сна героя рассказа Виктора Гюго «Последний день приговоренного к казни».

Прогремел выстрел — во Вселенной ничего не переменялось, мир не перевернулся. В мире Достоевского терпят крах, по сути, все социальные утопии. Страх и ощущение абсурда жизни, обреченной на смерть, никак не удается угасить в прожестках человеческого счастья. Иллюстрацией этого понимания может служить короткий рассказ «Приговор», опубликованный в октябрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год. Рассказ является предсмертным письмом самоубийцы («разумеется, матерьялиста»), в котором обосновывается необходимость ухода из жизни при отсутствии веры в бессмертие человека и человечества в целом:

«Я не могу быть счастлив, даже при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его.

Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен. Но ведь планета наша не вечна, и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это тоже приравняется завтра к тому же нулю... и, главное, насколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы... И хоть это почему-то там и необходимо, по каким-то там всемогущим, вечным и мертвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого...

Невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «ну что, если человек пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Грусть этой мысли в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться».

Даже животное не может существовать лишь в пределах узкого отсека настоящего, человеку тем более свойственно усматривать будущее. Кроме того, человек — существо, склонное ставить цели и стремиться к ним. Человеку также хотелось бы иметь смысл жизни — то, ради чего стоило бы жить.

Существует мнение, что отсутствие бессмертия полностью обесмысливает жизнь. Вместе с тем само по себе бессмертие еще не создает смысла — выражаясь словами одного героя Достоевского, существование может быть «бессмысленно-вечным». Смысл в принципе можно обнаружить также в ограниченной во времени жизни. Но это обычно очень уязвимый смысл. Маразм и небытие, поджидающие человека и человечество в целом, не могут не вызывать страха и ощущения абсурда жизни — потери смысла. В «Приговоре» Достоевский, по сути, описывает то, что физики называют «тепловой смертью» — Вселенная

замедлит свой бег, погаснут звезды, остынет Земля, всюду победит мрак, мало отличимый от смерти.

Именно абсурд жизни перед лицом подобной перспективы подрывает социальное прожектерство. Отвращение к отсутствию смысла перевешивает у Логического Самубийцы — героя рассказа «Приговор» — страх личной смерти. Следует, однако, обратить особое внимание на одну деталь — он приговаривает к смерти прежде всего Вселенную. «Я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природе я истребить не могу, то истребляю себя одного». Лишь отсутствие возможности аннигилировать Вселенную заставляет его остановиться на убийстве себя.

Подобные масштабные преступные замыслы возникают у некоторых других героев Достоевского, теряющих веру в Бога. В черновых вариантах к «Бесам» Ставрогин, размышляя о вере в бессмертие, приходит к выводу о возможности холокоста — если бессмертия нет, то «вовсе не так неизвинительно, если кто потребует, что лучше всего всех сжечь» — острое страдание и быстрая смерть ничем не хуже медленного страдания людей в течение тысячелетий и опять же смерти¹². В черновых вариантах к «Бесам» присутствует также рассуждение Кириллова — если нельзя изменить землю, нужно ее «истребить». Подобно Логическому Самоубийце, Кириллов здесь приходит к решению убить себя, поняв, что не способен убить Вселенную¹³.

В комментарии к письму Логического Самоубийцы Достоевский утверждает, что при потере веры в бессмертие самоубийство является ожидаемым и даже необходимым поступком для всякого человека, «чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами»(!)¹⁴. Викентий Вересаев в книге «Живая жизнь» особо останавливается на этом месте, проясляет сарказм («так и написано!»), поражается прямолинейности и слепоте Достоевского. Он спорит также с убежденностью писателя о невозможности морали без Бога. Действительно ли потеря веры в бессмертие так опасна для жизни и морали?

Иван Карамазов в салонах Скотопригоньевска с усмешкой учит о том, что в природе человека никак не заложена любовь к ближнему. Она вносится в жизнь лишь осознанной или неосознанной верой в Бога и бессмертие. При ее потере тотчас же иссякнет не только любовь, но и «всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь». Отсутствие идеи бессмертия, по его мнению, неизбежно приведет к разрушению всякой морали — «тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия», эгоизм будет «при-

¹² См.: Вересаев В.В. *Живая жизнь*. М., 1991, с. 13.

¹³ См.: Днепров В. *Идеи, страсти, поступки. Из художественного опыта Достоевского*. А., 1978, с. 288.

¹⁴ *Дневник писателя*, 1876, декабрь, статья «Голословные утверждения»//Достоевский Ф.М. Поли. собр. соч., т. 24. Л., 1982, с. 49.

знан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом».

Достоевский испытывал беспредельный, апокалиптический ужас перед самой возможностью потери человечеством веры в бессмертие. Еще в докаторжной повести «Двойник» присутствует жутковатый эпизод, кажется, фрагмент кошмарного сна Голядкина — потерявшие веру люди начинают прямо на улице убивать друг друга. В черновиках к роману «Бесы» Шатов ужасается — «что будет, если мир потеряет веру».

Мысль о том, что без бессмертия «все позволено», Достоевский в различных вариациях не устает повторять не только в романах, но также в беседах и письмах. В одном из них он прямолинейно связывает мораль со страхом загробного наказания. Однако отсутствие возмездия, конечно, не единственная и не основная угроза морали.

Есть мнение, что любовь заложена в самой биологической матрице человека, причем не только к родным, но и вообще к ближним, человек — животное социальное, не только эгоистичное, но и дружелюбное, его приязнь к ближнему не нуждается в санкциях Бога и посулах бессмертием. Вересаев в связи с этим опять же иронизирует над экстремизмом Достоевского:

«Ну, а мать, например, — способна ли хоть она-то любить своего ребенка «без санкций»? Право, кажется, не удивисься, если где-нибудь найдешь у Достоевского недоумение: «как это мать может любить ребенка своего без Бога?»¹⁵

Иван считает, что без идеи бессмертия люди загрызут друг друга. Если Бога нет, значит, «все позволено». Вместе с тем не совсем ясно, почему сам Иван примеряет на себя эту формулу? Как может он забыть про страдания людей, о которых так проникновенно рассказывал в трактире своему брату Алеше? Почему, несмотря на известный идеализм, Иван падает все ниже и ниже, опускается до полусознанного сговора со Смердяковым и принимает участие в убийстве своего отца? На этот счет высказано несколько версий. Некоторые критики-атеисты утверждают, что Достоевский намеренно приводит героя к падению, будучи не в состоянии опровергнуть его богоборческие аргументы. Высказано также совсем странное мнение, будто бы Иван становится преступником лишь потому, что не до конца теряет веру в Бога — своим преступлением он хочет отомстить Богу за страдания невинных в созданном Им мире¹⁶.

В отличие от идеалиста и мученика Кириллова Иван более сложен и циничен. Идея спасения человечества уживается в нем с тщеславием и любовью к деньгам. Тем не менее основной источник падения Ивана

Вересаев В. *Живая жизнь*. М., 1991, с. 14.

См.: Соловьев Э. *Прошлое толкует нас*. М., 1991, С, 227.

все же не эти элементарные страсти. Иван, похоже, приходит к выводу, что люди скорее всего ничего не поймут в его великих теориях, отсюда рождается особое презрение к ним. В конце концов он решает — не только можно, но даже должно наплевать на всех и в одиночестве стать «человекобогом», может быть, для того чтобы в этом мире было хоть что-то достойное существования, потому — «все позволено». Обо всем этом с ухмылкой сообщает Ивану посещающий его черт:

«Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему «все позволено». Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, но так как Бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человекобогом, далее хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить прежнюю нравственную преграду прелестного раба-человека, если оно понадобится. Для Бога не существует закона! Где станет Бог — там улсе место Бол-сие! Где стану я, там сейчас лее будет первое место... «все позволено», и шабаш!»

Разочарование в людях усугубляется еще более опасным разочарованием в Боге, Который по непонятным причинам допускает страдания невинных. Алеша спрашивает у Ивана по поводу его тлсбы с Богом: «Как же жить-то будешь?.. С таким адом в груди и голове разве это возмолено?» Действительно, распад ощущения целесообразности мира угашает желание что-либо менять в нем, подрывает лизнь как такую, превращает ее в абсурдное явление. Иван Карамазов сообщает Алеше, что рассчитывает прожить лет до тридцати, а потом «бросить кубок». Его дерлсат в лезни в том числе очень простые вещи — «клейкие листочки», «голубое небо», «иной человек». Однако сам Иван стыдится того, что любит жизнь больше ее смысла, называет свою лсалсду лизни «молеет быть, неприличной», а в конце беседы с Алешей прямо сообщает, что собирается лезть, опираясь «на силу низости карамазовскую».

Вместе с тем связь мелсду атеизмом и аморальностью вовсе не является прямой и однозначной. Даже в атеистическом, деидеологизированном обществе всегда сохраняется «этическая вертикаль». Вокруг молено найти множество людей, которые, несмотря на свой атеизм ведут себя очень достойно. Апостол Павел писал о нравственном законе, написанном Богом в сердцах язычников. В этом смысле «все позволено» — лишь абстрактная возмоленость атеизма, наталкивающаяся на мнолсество преград в культуре и природе человека. Это очевидным образом проявилось в истории Ивана. Улсе после своего полусознанного соучастия в отцеубийстве он спрашивает себя: «Что совесть? Я сам ее делаю. Зачем лее я мучаюсь? По привычке. По всемирной привычке за

семь тысяч лет. Так отвыкнем и будем боги». Тем не менее справиться с собой Иван, подобно Родиону Раскольникову, никак не может — уже в состоянии помешательства он отправляется в суд и доносит на себя.

Есть мнение, что этика закодирована в биологической матрице человека. Любовь к близким действительно можно попытаться вывести из соображений биологии, но любовь к врагам, отказ от мести и нестяжательство, похоже, лежат за их пределами. Культура, основанная на христианской идее Бога, поддерживает мораль, придает ей особые качества. В этом смысле разрушение религии неизбежно размывает создаваемый ею тип морали. Она постепенно съезживается до элементарных пределов, диктуемых биологией человека и соображениями «разумного эгоизма».

Отказ от идеи бессмертия не только размывает мораль, но также создает ей угрозу на более высоком уровне смысла, столь важном для человека. Хотя стихийно люди все равно продолжают следовать каким-то нормам, сами нормы как бы повисают в воздухе, лишаются некоего важного обоснования. Соображения насчет биологической предопределенности норм морали едва ли способны вдохновить человека на добро, скорее напротив. Мораль приобретает смысл лишь при апелляции к более высокому, духовному уровню бытия.

Достоевский был убежден, что перспектива смерти, по большому счету, лишает смысла и разрушает мораль, труд, счастье — жизнь в целом. Викентий Вересаев в книге «Живая жизнь» спорит с подобной точкой зрения, пытается построить философию жизни, отрицающую бессмертие.

Иногда смысл жизни можно сформулировать достаточно ясно — «служение Богу», «искусство», «наслаждение». Однако гораздо чаще он формулируется с трудом, в связи с этим иногда полагают, что жизнь несет смысл в самой себе и нет необходимости что-то конструировать. Один современный психолог-ницшеанец пишет, что проблема смысла рождается лишь в ситуации недостатка полноты жизни, когда она есть — вопрос о смысле просто не возникает.

Нечто подобное утверждал Викентий Вересаев, тоже почитатель Ницше. Термин «живая жизнь» — название книги — он взял из романа «Подросток». Для Вересаева эта полнота жизни — самодостаточное состояние, несущее смысл в самом себе, состояние, игнорирующее смерть и тем самым как бы побеждающее ее. По мнению Вересаева, «в этой странной слепоте всего живущего по отношению к смерти заключается величайшее чудо жизни»¹⁷. Объяснить это свойство можно разными причинами — неосознанной убежденностью в бессмертии, врожденной несерьезностью, стремлением к самозащите, ущербностью познавательной способностью человека, до которого просто «не доходит». Вересаев, однако, был настолько уверен в своей философии жиз-

¹⁷ Вересаев В. *Живая жизнь*. М., 1991, с. 11.

ни, что попытался В одной из книг даже набросать эскиз похоронного ритуала, окружить этот процесс жизнеутверждающими символами.

Есть люди, способные прожить всю жизнь в состоянии игры — разгадывая научные шарады, создавая искусство или коллекционируя монеты. Тем не менее жизнь неизбежно иссякает, для многих людей рано или поздно все же встает проблема смысла. Можно, конечно, следовать известной уловке, придуманной Эпикуром: пока вы живы — смерти нет, когда она наступила — нет уже вас, а значит, нет и самой проблемы. Однако этим мы лишь исключаем проблему из сознания, никак ее не решая.

Достоевский был писателем особо чувствительным к будущему и проблеме смысла, именно поэтому он экстремист и потому терпят крах и его герои, пытающиеся обнаружить какие-то опоры для земной жизни в ней самой. Алеша Карамазов в беседе с Иваном в трактире почему-то советует ему полюбить жизнь больше ее смысла, однако сделать это не получается — жизнь у любимых героев Достоевского может происходить лишь в контексте смысла. В эпилоге романа автор сообщает о Раскольникове: «Одного существования всегда было мало ему, он всегда хотел большего». Можно процитировать здесь также Великого инквизитора:

«Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы».

В статье «Голословные утверждения» — комментарии к рассказу «Приговор» — писатель приходит к утешающему выводу: если бессмертие так уж нужно для жизни на земле, значит, оно и впрямь существует. Подобный аргумент от противного нетрудно опровергнуть. В самом деле бессмертие не обязано существовать лишь потому, что этого кому-то очень хочется. Жажда ясно говорит нам о существовании воды, однако это еще не означает того, что жажда жизни вечной будет обязательно удовлетворена. Жизнь в целом вовсе не обязана быть осмысленным явлением, мир в принципе мог быть создан безличным, непостижимым и равнодушным к человеку началом.

Атеисты обнаруживают страх смерти в самой биологической матрице человека — он страшится будущих угроз, чтобы выжить, а страх перед концом жизни является лишь побочным продуктом разума — способности заглядывать в будущее. Николай Ставрогин, герой романа «Бесы», замечает — для того чтобы приготовить рагу из зайца, нужен заяц, для того чтобы поверить в Бога, нужен Бог. Для подлинной веры в Бога и бессмертия аргументов от противного при их важности недостаточно — необходимо что-то еще.

Все в человеке жаждет продолжения жизни за гробом. Тем не менее в глубине души тлеет подозрение, что аргументы в защиту бессмертия служат лишь для утоления естественной жажды жизни. Само безоб-

разие и очевидность смерти подрывают наши надежды. На следующий день после смерти первой жены — 16 апреля 1864 года — Достоевский делает в своих рабочих тетрадях заметку: «Маша лежит на столе. Уви- жуть ли с Машей?»

Самое жуткое в этом мире — мертвое тело близкого человека. Однако для апостолов было зрелище еще более тягостное — смерть Бога. Лишь с трудом можно представить весь ужас учеников Христа, когда они увидели Его снятое со креста умершее в мучениях мертвое тело. В романе «Идиот» Парфен Рогожин во время разговора с князем Мыш- киным неожиданно задает ему вопрос: верит ли он в Бога? Но князь почему-то именно в этот момент обращает внимание на картину, вися- щую у Рогожина. Это «Мертвый Христос» Ганса Гольбейна:

«А на эту картину я люблю смотреть», — пробормотал, по- молчав, Рогожин. «На эту картину! — вскричал вдруг князь, под впечатлением внезапной мысли, — на эту картину! Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!» — «Пропа- дет и то», — неожиданно подтвердил вдруг Рогожин».

Этот эпизод носит автобиографический характер. Картина Голь- бейна «Мертвый Христос» — одна из нескольких картин, оказавших глубокое впечатление на писателя. Жена Достоевского в своих воспо- минаниях пишет, что они видели ее в Базеле. Во взволнованном, как бы испуганном лице писателя стало заметно особое выражение, которое она не раз замечала перед припадками. Анна Григорьевна потихоньку взяла Достоевского под руку, увела его в другой зал и усадила на скамью. Там он произнес фразу, повторяющую смысл слов Мышкина: «От такой картины вера может пропасть»^{18*}.

Картина Гольбейна действительно ужасна. Это своего рода «мрач- ная антиикона», свидетельствующая о беспощадной силе косной при- роды. Искусствоведы единодушны в своем приговоре — в картине нет ничего одухотворенного¹⁹. Гольбейн изобразил на ней труп с первыми признаками тления — вокруг ран появились синеватые ореолы, а ко- нечности начали чернеть. Достоевский еще раз возвращается к этой картине, описывая ее устами умирающего от чахотки юноши-нигилиста Ипполита:

«На картине этой изображен Христос, только что снятый с креста. Мне кажется, живописцы повадились изображать Христа, и на кресте, и снятого со креста, все же с оттенком необыкновенной красоты в лице; эту красоту они ищут сохра- нить ему даже при самых страшных муках. В картине же Рого- жина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста, раны, истязания,

¹⁸ Достоевская А.Г. *Воспоминания*. М., 1971, с. 147.

¹⁹ См.: Либман М.Я. *Дюрер и его эпоха*. М., 1972, с. 180.

битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжение шести часов...

Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за Ним и стоявшие у креста, все веровавшие в Него и обожавшие Его, то каким образом могли они поверить, смотря на этот труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? Как одолеть их, когда не победил их теперь даже Тот, который побеждал и природу при жизни своей, которому она подчинялась, который воскликнул: «Талифа куми», — и девица встала, «Лазарь, гряди вон», — и вышел умерший? Природа мерещится при взгляде на эту картину в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства... Картиною этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено».

Столь же безысходным может быть зрелище тления духовного, которое иногда ощущается уже как окончательное свидетельство конечности человека, признак того, что смертно не только тело, но и душа. Среди рассказов Достоевского есть один, в котором тема тления человеческой плоти и духа изображена с предельно отталкивающим натурализмом. Это — «Бобок». Страшные рассказы Эдгара По и современная индустрия тошнотворных ужасов Стивена Кинга меркнут перед этой небольшой фантазией, затерявшейся в «Дневнике писателя» за 1873 год.

Рассказ ведется от имени близкого к помешательству, сильно пьющего литератора-графомана Ивана Ивановича. Достоевский в предисловии к рассказу, кажется, единственный раз за свою литературную карьеру спешит особо заверить читателя в том, что он и рассказчик — разные люди: «Это не я; это совсем другое лицо. Я думаю, более не надо никакого предисловия». Достоевскоеды, тем не менее, обнаружили, что в образ Ивана Ивановича писатель, благодаря своему своеобразному юмору, поместил одну автобиографическую деталь.

«Я не обижаюсь, — говорит Иван Иванович, — я человек робкий; но, однако же, вот меня и сумасшедшим сделали. Списал с меня живописец портрет по случайности: «Все-таки ты, говорит, литератор». Я дался, он и выставил. Читаю: «Ступайте смотреть на это болезненное, близкое к помешательству лицо».

Этот пассаж — прямая реплика на статью одного фельетониста, который усомнился в душевном здоровье Достоевского, посмотрев его известный портрет, сделанный Перовым²⁰. Предоставим, однако, слово самому Ивану Ивановичу:

«Ходил развлекаться, попал на похороны... Мертвецов пятнадцать наехало. Покровы разных цен; даже было два катафалка: одному генералу и одной какой-то барыне... Много скорбных лиц, много и притворной скорби, а много и откровенной веселости... В лица мертвецов вглядывался с осторожностью... Есть выражения мягкие, есть и неприятные. Вообще улыбки нехороши, а у иных даже очень... Заглянул в могилки — ужасно: вода и какая вода! Совершенно зеленая и ... ну да уж что! Поминутно могильщик выкачивал черпаком. Вышел, пока служба, побродить за врата. Тут сейчас богадельня, а немного подальше и ресторан. И так себе, недурной рестораник... Не люблю читать надгробных надписей; вечно одно и то же. На плите подле меня лежал недоеденный бутерброд: глупо, не к месту. Скинул его на землю».

На кладбище, в окружении символов вечности, герой рассказа откровенно глумится над жизнью и смертью. С гнусной ухмылкой рассказчик описывает траурную, мрачную атмосферу кладбища. Лишь две детали — зеленая вода в могилах и недоеденный бутерброд на надгробье — создают ощущение тошнотворной жути. Однако на самом деле это прелюдия к самому главному, чему, собственно говоря, и посвящен рассказ — к подземным разговорам мертвецов.

Прикорнув на могильной плите, герой рассказа вдруг начинает слышать какие-то голоса, «как будто рты закрыты подушками» — это мертвецы, они... играют в преферанс и заняты болтовней. Одни впадают в амбицию, другие предаются мечтаниям, третьи ожидают визита родственников. Постепенно разговор соскальзывает на все более сомнительные и гнусные темы. Речь заходит о некоей Катишь: «Катишь, откликнись!» — «Хи-хи-хи!» — отозвался надтреснутый звук девичьего голоса».

Лежат здесь, однако, и люди философского склада — Платон Николаевич. «Наш доморощенный здешний философ, естествоиспытатель и магистр. Он несколько философских книжек пустил». Согласно его теории, жизнь вместе со смертью тела и похоронами не прекращается совсем, но сосредоточивается в сознании и продолжается в качестве последнего шанса еще несколько месяцев, пока не угасает совсем. Среди лежащих в могилах есть один такой, почти разложившийся, способный бормотать время от времени лишь одно слово: «Бобок, бобок, бобок». Все это подвигает мертвецов взять от «жизни» все.

²⁰ См.: Тунимамов В.А. *Л.К.Панютин и «Бобок» Достоевского* // Достоевский: материалы и исследования, т. 2. Л., 1976.

«— Главное: два или три месяца жизни и в конце концов — бобок. Я предлагаю всем провести эти два месяца как можно приятнее и для того всем устроиться на иных основаниях. Господа! я предлагаю ничего не стыдиться!

— Ах, давайте, давайте ничего не стыдиться! — слышались многие голоса... С особенною готовностью прогремел басом свое согласие совсем уже очнувшийся инженер. Девочка Катишь радостно захихикала.

— Черт возьми, ведь значит же что-нибудь могила! Мы все будем влух рассказывать наши истории и уже ничего не стыдиться. Я прежде всех про себя расскажу. Я, знаете, из плотоядных. Все это там, вверху, было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!

— Обнажимся, обнажимся! — закричали во все голоса».

Этот порыв мертвецов превращает кладбище в почти демоническую реальность. Даже не совсем трезвый, с повадками мелкого беса рассказчик испытывает нечто похожее на духовный ужас. Трудно предполагать, до чего дошли бы веселые мертвецы, но тут Иван Иванович неосторожно обнаруживает свое присутствие чиханием, и разговоры смолкают.

Появление «Бобка» читающая публика встретила по меньшей мере с недоумением. Один из журналов заметил, что выбор подобного сюжета свидетельствует о том, что у автора явно «что-то неладно в верхнем этаже»²¹. «Бобок» — рассказ, который комментируют мало, вообще, это один из наименее известных рассказов Достоевского. Он кажется отвратительным и непристойным. В нем шокирует не возможность разговоров между мертвецами, а пошлость их болтовни, грязные натуралистические детали и жутковатая могильная эротика.

«Бобок» при желании можно оценить лишь в качестве откровенного и циничного «черного юмора», глумления над всем святым. В этом смысле наиболее гневную оценку он заслужил от Андрея Белого. По мнению Белого, Достоевский писал его как «каторжник» — описывая атмосферу кладбища («Но дух, дух. Не желал бы быть здешним духовным лицом»), он, согласно Белому, впадает в единственный грех, который по Евангелию не может быть прощен, — хулу на Духа Святого (Мф. 12:31): «Бобок» есть расстреливание причастия, а игра слов «дух» и «духовность» есть хула на Духа Святого»²². Существует, тем не менее, одна попытка оправдать жутковатый юмор этого рассказа.

Иногда сама серьезность темы где-то в глубине души порождает желание осмеять ее — «черный юмор» может быть проявлением того, что Михаил Бахтин назвал «карнавальной культурой», концеп-

²¹ Дело, 1873, № 12, с. 102.

²² Белый А. *Критика. Эстетика. Теория символизма*. М., 1994, с. 407.

цию которой он разрабатывал в своей известной книге о Франсуа Рабле²³.

Человек живет одновременно в двух мирах — идеальном, символическом, и обыденном, грубо телесном. Напряжение между этими началами в человеке разряжалось, в частности, в стихии народного праздника, карнавала. При этом на время нарушались принципы иерархии, становилось возможным фамильярное отношение к людям, облеченным властью и авторитетом. Точно так же снижались и развенчивались духовные ценности. Физиологический «низ» одерживал временную, символическую победу над духовным «верхом», проявляя себя в насмешке и приземлениях, непристойностях и даже богохульствах — в том, что Бахтин называл «карнавальными кощунствами»²⁴.

Михаил Бахтин оценил рассказ «Бобок» именно как проявление «карнавальной культуры». Действительно, в нем налицо фамильярное отношение ко всем атрибутам смерти. И вовсе не случайно то, что именно Бахтин²⁵ дал самый пространственный комментарий к этому некрасивому рассказу. Бахтин оценил «Бобок» также как разновидность «менипповой сатиры» — жанра, возникшего еще в древнегреческой литературе, отличительными чертами которой являются фантастичность, гротеск, философичность и грубый натурализм, переходящий в непристойность и «карнавальный смех»²⁶.

Многим, однако, смех Франсуа Рабле кажется попросту отвратительным. Такое мнение разделяли и некоторые очень уважаемые философы. Примером может служить Алексей Лосев, который в книге «Эстетика Возрождения» (М., 1982) спорит с Михаилом Бахтиным, ставит под сомнение его концепцию в целом. Тем не менее это никак не отменяет саму принадлежность «Бобка» к «мениппеи», которая обычно содержит не только развенчание «верха», но также какой-то философский смысл.

Действительно, едва ли можно истолковать «Бобок» лишь в качестве циничной насмешки над человеческим существованием. Своим экскурсам в «подполье» Достоевский всегда придавал какой-то философский смысл. Создавая рассказ, Достоевского, судя по всему, интересовало не телесное, а духовное тление. Несмотря на грубую телесность образов, рассказ Достоевского глубоко символичен. Он является одной глобальной метафорой, описывающей пораженность человеческой души грехом. Подземные ужасы этого рассказа становятся сильным и мрачным предостережением миру живых. Константин Мочульский считает, что писатель в тошнотворных образах своего рассказа выражает мучительную тревогу за безбожное человечество:

²³ См.: Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1965.

²⁴ Бахтин М. *Поэтика Достоевского*. М., 1979, с. 160.

²⁵ Бахтин М. *Вопросы поэтики Достоевского*. М., 1972, с. 196.

²⁶ Бахтин М. *Проблемы поэтики Достоевского*. М., 1972, с. 193.

«Господь по милосердию своему и после смерти дает им срок для покаяния — способны ли они «спохватиться»? Автор ужасен в своей беспощадной справедливости. «Веселые покойники» пользуются последними днями бытия для устройства дьявольской оргии... Это «заголимся и обнажимся» открывает перед нами глубины сатанинские... Перед лицом Космоса бездна небытия с бесстыдным смехом открывает свою похабную наготу... «Бобок» — самое страшное из метафизических прозрений Достоевского. Безбожный мир заживо разлагается»²⁷.

Но это вовсе не единственная интерпретация рассказа Достоевского. Как замечает Михаил Бахтин, «Бобок», будучи одним из самых коротких рассказов Достоевского, является как бы микрокосмом всего творчества писателя. В нем присутствуют многие важнейшие темы и образы Достоевского. В рассказе Достоевского можно увидеть, например, тему «бесстыдной правды» и исповеди без покаяния, проходящую через творчество писателя, начиная от «Униженных и оскорбленных». В нем присутствует также тема сознания, находящегося на грани безумия, тема власти сладострастия и пошлости, тема абсурда жизни перед лицом могилы.

Рассматривая «Бобок» в качестве «мениппеи», Бахтин считает, что в нем предельно обнаженно выражена излюбленная идея писателя о бессилии нравственности без идеи бессмертия. Если бессмертия нет, то весь мир превращается в сплошной «бобок» — бесконечное падение в яму небытия, в приближение к старческому маразму и смерти. В таком мире торжество цинизма и принцип «все позволено» становятся для многих обоснованной стратегией существования. В «Бобке» усматривают также продолжение гоголевской темы «мертвых душ» — мысль о том, что без Бога человек по сути мертв.

Образы смерти и тления приводят человека не только к безысходной убежденности в их всеисии, но также рождают иррациональную надежду на спасение. Человек в конечном счете отвергает террор смерти и отказывается от мысли об ее абсолютной власти. «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»— вслед за пророком Осией восклицает апостол Павел (1 Кор. 15:55). Однако подобный итог был бы лишь проявлением самозащиты, если бы он не опирался на высшую, невидимую реальность. Для Достоевского признаком существования подобной реальности была прежде всего духовная красота Христа и победа, которую Он одержал на Кресте.

Достоевский нашел также иные идеи-образы для своей веры в бессмертие. Это красота земли и природы, поющих невидимый миру, со-

²⁷ Мочульский К. *Гоголь. Соловьев. Достоевский*. М., 1995, с. 460; Мочульский К. *Достоевский. Жизнь и творчество*. Париж, 1947, с. 393.

гласный гимн Богу — языческий, по мнению Василия Розанова, культ²⁸. Это также сакральное в самой душе русского народа-богоносца, сомнительный, по мнению Владимира Соловьева, вариант «народопоклонства» — термин самого философа.

Но есть у Достоевского некоторые другие идеи, которые могут убедить вопреки многим аргументам атеистов. Умиравший Степан Верховенский («Бесы») говорит:

«Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце».

Разумеется, логик без труда обнаружит здесь сплошное недоразумение. Тем не менее в словах героя все же присутствует смысл, который никак не сведешь к логике, и атеисты, по выражению князя Мышкина, всегда будут говорить «не про то».

Евангельский текст о крестных муках и Воскресении Иисуса у христиан рождает уверенность в существовании жизни вечной. По большому счету не возможны «доказательства Воскресения», можно обосновать лишь историческую правдоподобность главного чуда Евангелия. Но это событие всегда будет вызовом разуму. В записных книжках за 1860—1862 годы Достоевский пишет, что это чудо Воскресения «соблазняло», по причине своей неправдоподобности, тем не менее «верить должно».

Воскресение является победой не только над смертью, но и над тлением. Именно поэтому смерть праведников Достоевского так благообразна. Это относится, в частности, к святому страннику Макару Ивановичу («Подросток»). Благообразна также кончина старца Зосимы из «Братьев Карамазовых», и это несмотря на провокационную деталь — все поклонники старца ожидают, что столь святой человек явит после себя нетленные мощи, однако тело Зосимы оказалось тленным, подобно трупам простых смертных. Писатель балансирует на грани между глумлением и оправданным юмором — относительно Зосимы мадам Хохлакова заявляет: «Никак не ожидала от такого почтенного старца, как отец Зосима, — *такого поступка!*»

Константин Леонтьев считал, что писатель в главе «Тлетворный дух» романа «Братья Карамазовы» похулил опыт православной святости²⁹. Однако на самом деле Достоевский взял этот сюжет из церковной литературы. Именно поэтому любимец Зосимы, библиотекарь, иеромонах Иосиф пытается увещевать разочарованных, сообщает, что на Афоне тлением «не столь смущаются». Однако большинству из них трудно верить без чуда, без «чуда», «тайны» и «авторитета» — трех

²⁸ Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990, с. 451-452.

²⁹ Леонтьев К. Цветущая сложность. Избранные статьи. М., 1992, с. 146.

понятий, которыми Великий инквизитор хотел связать свободу человека.

Достоевский, похоже, много думал о воскресении плоти. Об этом свидетельствуют в том числе многочисленные пометки на принадлежащем ему Евангелии. Там, в частности, отмечено следующее место: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54). Писатель подчеркнул в Евангелии также высказывание Христа перед воскресением Лазаря: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11:25)³⁰. Вообще стихи Евангелия от Иоанна, посвященные сюжету о воскресении Лазаря, густо испещрены пометками, значками и подчеркиваниями³¹. Наконец, подчеркнуто место из Евангелия, говорящее о воскресении Самого Христа (Ин. 2:22)³².

Тем не менее вряд ли можно считать отношение Достоевского к идее воскресения вполне ортодоксальным. Вообще, странности и противоречия религиозных взглядов писателя нередко ставили в тупик людей с богословским образованием. Эта вполне относится и к его представлениям о воскресении.

В письме Достоевского к Николаю Озмидову, отправленному в феврале 1878 года, сообщается, что человеческое «я» не подчиняется земному закону и принадлежит иной реальности, чем земля, где «все закончено и все умирает бесследно и без воскресения».

Именно трудность веры в то, что воскресение произойдет на земле, стала, по-видимому, причиной того энтузиазма, с которым Достоевский отнесся к содержанию книги Николая Федорова, присланной учеником философа Николаем Петерсоном. В ответном письме к Петерсону от 24 марта 1878 года Достоевский замечает: «Скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои». Между тем безумная идея Федорова «отцветворения» или, как он выражался, «патрификации» — воскрешения предков, собирания их по атомам посредством силы человека бесконечно далека от евангельской идеи воскрешения.

В письме Петерсону Достоевский утверждает, что верит в воскресение «реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле». Между тем Достоевский пишет Петерсону всего через месяц после письма Николаю Озмидову, в котором, по сути, отвергается воскресение тела на земле. Более того, в письме Петерсону, в другом месте, писатель утверждает, что религия лишь «намекает» на воскресение тела.

³⁰ Кириллова И. *Отметки Достоевского на тексте Евангелия от Иоанна* // Достоевский в конце XX века. М., 1996, с. 53.

³¹ Коган Г.Ф. *Вечное и текущее (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя)* // Достоевский в конце XX века. М., 1996, с. 149.

³² Кириллова И. *Отметки Достоевского на тексте Евангелия от Иоанна* // Достоевский в конце XX века. М., 1996, с. 51.

Между тем Евангелие говорит об этом прямым текстом. Более того, факт Воскресения является основой всей нашей веры. «Если Христос не воскрес, то вера наша тщетна», — говорит апостол Павел (1 Кор. 15:17).

Тем не менее идея Николая Федорова, похоже, все же повлияла на уверенность Достоевского в будущем воскресении. Более того, в рукописях к роману «Братья Карамазовы» появляется следующая странная для христианина пометка: «Воскресение предков зависит от нас»³³. Так или иначе, но последний роман Достоевского — «Братья Карамазовы» — недвусмысленно говорит о вере в телесное воскресение. Роман заканчивается на оптимистичной ноте — речью Ллеши перед детьми на могиле Илюши:

« — Карамазов! — крикнул Коля, — неужели и взаправду религия говорит, что мы все восстанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга...

— Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем Друг другу все, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша».

Существует мнение, что Достоевский до конца жизни не смог преодолеть в себе сомнений относительно бытия Бога и бессмертия. Такое подозрение опирается на существование целой галереи литературных героев, безнадежно застрявших между верой и неверием, — это Раскольников, Ставрогин, Шатов, Версиков и Иван Карамазов. Кроме того, цитируют некоторые признания самого писателя. Примером может служить его известное письмо Наталье Фонвизиной, написанное еще в 1854 году. В нем писатель признает, что будет сомневаться «до гробовой доски». Существует также письмо Аполлону Майкову, а также две пометки из записных книжек, сделанных по поводу последнего романа — «Братья Карамазовы». Достоевский пишет здесь о сомнениях в прошедшем времени — «через большее горнило моя осанна прошла».

Если Достоевский сомневался, почему ему удалось умереть так спокойно и в добре? И здесь уместно протовопоставить Достоевского Льву Толстому, который тоже много думал о смерти. Повесть Толстого «Смерть Ивана Ильича» целиком посвящена этой проблеме. Толстой нередко изображает умирающих людей. Помимо Ивана Ильича это также Андрей Болконский, брат Константина Левина и герои небольшого рассказа «Три смерти». Толстой много размышлял о способности мужиков уходить из жизни просто и благостно, тем не менее, сам он умирал в сомнениях, очень тяжело.

По мнению Волгина, у Достоевского нет специфического интереса к смерти. Несмотря на обилие смертей на страницах его романов, он обычно не задерживается на самом процессе умирания. Умирающие герои Достоевского — Катерина Ивановна и ее муж пьяница Мармелад

³³ Достоевский Ф.М. Поли. собр. соч., т. 15. Л., 1976, с. 204.

дов («Преступление и наказание»), Степан Трофимович («Бесы»), старец Зосима («Братья Карамазовы») — интересуют его не сами по себе, а в контексте повествования — как некий урок живым. При этом, однако, писатель очень подробно останавливается на переживаниях приговоренных к казни³⁴.

По мнению Волгина, Достоевского занимает не столько вопрос о смерти, сколько вопрос о бессмертии. В смерти его пугает не столько перспектива бесконечного небытия, сколько ощущение бессмысленности жизни при отсутствии жизни вечной. «Даже его самоубийцы, — пишет Волгин, — лишают себя жизни, отталкиваясь от идеи бессмертия»³⁵. Это Логический Самоубийца из рассказа «Приговор» и Кириллов — герой «Бесов». Логический Самоубийца кончает жизнь потому, что жизнь без перспективы бессмертия лишена какого-либо смысла, Кириллов — чтобы победить страх смерти и стать Богом.

Волгин замечает, что Достоевский, несмотря на мнительность, все же как-то буднично, по-житейски относился к своей грядущей смерти, приближение которой отчетливо ощущал в симптомах своей болезни легких:

«У него нет связанной с этим событием мучительной рефлексии — то есть того, что так характерно для Толстого. У него совершенно отсутствует острый толстовский интерес к таинству смерти. Достоевский воспринимает мысль о неизбежности собственной кончины без леденящего душу «арзамасского ужаса»³⁶.

Достоевский встретил свою смерть дважды. Первый раз — на Сеневском плацу. Писатель вспоминал, что он поминутно прилагался к кресту, который подставлял ему священник, в то же время «вряд ли в эту минуту что-нибудь религиозное сознавал»³⁷. Это подтверждается также его известными признаниями, сделанными в романе «Идиот», — пересказанными князем Мышкиным в гостиной Епанчиных воспоминаниями «одного» приговоренного к казни:

«Невдалеке была церковь, и вершина собора с позолоченною крышей сверкала на ярком солнце. Он помнил, что ужасно упорно смотрел на эту крышу и на лучи, от нее сверкавшие; оторваться не мог от лучей: ему казалось, что эти лучи его новая природа, что он чрез три минуты как-нибудь сольется с ними... Неизвестность и отвращение от этого нового, которое будет и сейчас наступит, были ужасны; но он говорит, что ничего не было для него в это время тяжелее, как непрерывная мысль:

³⁴ Волгин И. *Последний год Достоевского*. М., 1986, с. 428.

³⁵ Там же, с. 428.

³⁶ Там же, с. 428.

³⁷ Гроссман К. *Достоевский*. М., 1965, с. 176.

«Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь, — такая бесконечность!»... Он говорил, что эта мысль у него, наконец, в такую злобу переродилась, что ему уж хотелось, чтобы его поскорей застрелили».

В какой-то момент наступило ужасное, полное равнодушие — «не жаль жизни и никого не жаль»³⁸. Вместе с тем, по свидетельству своих поделщиков, Достоевский в эти минуты был возбужден, вспоминал рассказ Виктора Гюго «Последний день приговоренного к казни» и, подойдя к Спешневу, сказал ему почему-то по-французски: «Мы будем со Христом». На что тот с усмешкой, тоже по-французски, ответил: «Горстью праха»³⁹. В письме к брату, написанном уже из тюрьмы, Достоевский пишет — после того как первую тройку привязали к столбам, он вспомнил именно его: «в последнюю минуту ты, только один ты, был в уме моем». Он успел также обнять Плещеева и Дурова. После того, когда лишь огласили смертный приговор, «дали приложиться к Кресту». Достоевский пишет слово «крест» именно с большой буквы. Не означает ли это, что он все же верил? Игорь Волгин в своей последней книге пишет, что слова о Христе, обращенные к Спешневу, были лишь «оборотной стороной последнего страха» — попыткой спрятаться от смерти перед ее лицом⁴⁰. Но кто знает, что он переживал на самом деле?

Достоевский встретил свою смерть до странности спокойно. Он не переставал терять надежды на выздоровление. Ему захотелось погладить на Евангелии — в трудные моменты жизни он часто делал это. Случайно открылось место из сюжета об Иоанне Крестителе — «не удерживай» (в синодальном переводе — «оставь»). Достоевский оценил это как признак близкой смерти. Он попросил пригласить священника. По воспоминаниям жены, Достоевский принял его «спокойно и добродушно» и затем долго исповедовался и причащался. На смертном одре Достоевский просит детей не терять веры в искупление и даже в последней крайности никогда не терять надежды⁴¹. Перед смертью он передал Евангелие, подаренное ему декабристками, своему сыну Феде. Последние часы жизни Достоевский, судя по воспоминаниям близких, смог прожить в любви к своим близким, его тревожило лишь будущее семьи, которую он оставлял⁴².

³⁸ Леткова-Султанова Е.П. *О Ф.М.Достоевском*//Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников, т. 2. 1991, с. 445.

³⁹ Литературное наследство, т. 63, с. 188.

⁴⁰ См.: Волгин И. *Пропаший заговор. Достоевский и политический процесс 1849 года*. М., 2000, с. 559.

⁴¹ См.: Волгин И. *Последний год Достоевского*. М., 1990, с. 527.

⁴² См.: Достоевская А.Г. *Воспоминания*. М., 1987, с. 399.

Религиозное издание

ЛР № **030588** от 27 января **1999** г. Подписано в печать **03.12.02**. Формат **60x90** 7/8
Объем **8** п. л. Тираж **999** экз. Заказ № **108**

Издание религиозной организации «Христианское общество "Библия для всех"
Российского Союза евангельских христиан — баптистов».
195009, Санкт-Петербург, ул. Лебедева, **31**.

По заказу Московской богословской семинарии евангельских
христиан-баптистов.

Отпечатано с диапозитивов в типографии Издательства СПб ГУ
199061, Санкт-Петербург, Средний пр., дом **41**.